

ПОЛЬ ВЕЙН

ЧИ ВІРИЛИ
ГРЕКИ У СВОЇ
МІФИ



КАМЕНЯР

Поль ВЕЙН

ЧИ ВІРИЛИ ГРЕКИ У СВОЇ МІФИ?

Есей про конституентну уяву

Переклав з французької
ЯРЕМА КРАВЕЦЬ



Львів
КАМЕНЯР
2003

ББК 63.3(0)3

В26

УДК 94(38)

Переклад здійснено за виданням:
Paul Veyne. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?:
Essai sur l'imagination constituante.
Éditions du Seuil, février 1983

Дійсна мета цієї книги полягає в тому, аби показати, що поставлене в ній питання врешті-решт не має сенсу – замість говорити про вірування, треба насправді говорити про істини. Автор порівнює істину певного моменту із певною програмою: чи це правдиве? чи це фальшиве? Щодо реципієнта програми, то він сам є фактом творіння. Такою ж є інтелектуальна лінія цієї книжки, подана методом послідовного зближення під час дослідження найрізноманітніших текстів – від Арістотеля та Павсанія до Цицерона й Евсебія.

**Випуск видання здійснено
при фінансовій підтримці
Міжнародного Фонду “Відродження”**

В 0503010000-13 Без оголошення
2003

ISBN 5-7745-0966-4

© Поль Вейн, 1983

© Ярема Кравець, переклад, 2003

© Марина Шутурма,

художнє оформлення, 2003

Загальне поняття:

Суперечливо казати “правда в тому, що правди нема”.

Мішель Фуко:

Безперечно, якщо ставиш себе на рівні якоїсь пропозиції, всередині якогось дискурсу, поділ між правдивим і неправдивим не є ні довільний, ні змінювальний. Та якщо ставиш себе на іншу шкалу, якщо запитуєш себе, яким було, яким постійно є це бажання істини, що переходило через стільки століть нашої історії...

“Правила промови”, с. 16

Домінік Жаніко:

Це “якщо” головне: маємо вибір іншої шкали. Фуко не робить уступки антираціоналістичному пафосові. Для нього йдеться радше про те, щоб розширити горизонт. На жаль, не можна заперечити, що домагання всезагальної придатності, близькі Габермасові, не впорядкували плину історії.

“Знов філософія”, с. 75

ББК 81.001
816
УДК 82.09

Переклад українською мовою
Тетяни Мухоморової
Генеральний директор видавництва
Львівського національного університету імені
Івана Франка

Естелі Бланк:
*...Що дійсна і правдоподібна сукупність
сприяє недузї наших ідей.*

Песоа

Видання перше
Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка,
2010. — 128 с. — ISBN 978-966-661-111-1

Книжка є перекладом твору Естелі Бланк
«Що дійсна і правдоподібна сукупність сприяє недузї наших ідей»
Львівський національний університет імені Івана Франка
Видавництво «Львівський національний університет імені Івана Франка»
Львів, 2010

Львівський національний університет імені Івана Франка
Видавництво «Львівський національний університет імені Івана Франка»
Львів, 2010



Як то можна вірити наполовину або вірити у суперечливі речі? Діти одночасно вірять, що Св. Миколай приносить їм забавки і що ті забавки їм кладуть під подушки батьки; отже, чи вони справді вірять у Св. Миколая? Так, і віра дорзейців є не менш повною; “в очах цих ефіопів, говорить Дан Спербер, леопард — християнська тварина, яка шанує пости коптської церкви, строге правило, що в Ефіопії є головним випробуванням релігії; однак якийсь дорзеєць так само уважно пильнує свою худібку у пісні дні — середу та п'ятницю, як і в інші дні тижня; для нього є істиною те, що леопарди дотримуються посту і що вони споживають щодня їжу; леопарди щодня небезпечні; він знає це із власного досвіду; вони — християни: це йому гарантує традиція”.

На прикладі вірувань греків у свої міфи я, отже, взявся дослідити множинність модальностей вірування; віра на слово, віра з досвіду тощо. Двічі ця студія провадила мене трохи далі.

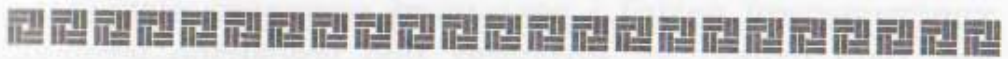
Довелося погодитися з тим, що, замість говорити про вірування, треба було насправді говорити про істини. І що істини самі собою були уявленнями. Ми не творимо собі фальшиву думку про якісь речі: саме істина речей дивно складається впродовж століть. Далека від того, щоб бути найпростішим реалістичним досвідом, істина є найбільш історичною з усіх речей. Був час, коли поети чи історики склали неймовірні оповіді, користаючи з усіх документів королівських династій, про кожного потентата і його родове дерево; то не були фальсифікатори, вони не чинили так через якусь несумлінність; вони йшли за

нормальним тоді методом досягнення істини. Підемо за цим міркуванням до кінця і побачимо, що ми самі, закривши книжку, як вони це робили, вважаємо правдою те, що називаємо вигадкою; "Гліада" чи "Аліса" правдиві – не більше і не менше, аніж Фюстель де Куланж. До того ж ми вважаємо мріям, безперечно цікавим, усю сукупність витворів минулого, а справжнім вважаємо, дуже тимчасово, лише "останній стан науки". У цьому полягає культура.

Я зовсім не хочу казати, що уява могла б проголошувати майбутні істини і що саме вона повинна панувати, але істини вже самі є уявами і уява завжди є чинна; вона, а не реальність, розум чи довготривала діяльність заперечення.

Ця уява, як бачимо, не є психологічною та історичною властивістю, знаною під такою назвою; ні в уяві, ні пророко вона не розширює розміри посудини, в якій ми замкнені; вона, навпаки, стягує її стінки і нічого нема поза цієї посудиною. Як і майбутніх істин: не знали б, яким чином надати їм слово. У цих посудинах творяться форми релігій чи літератур, а також політик, способів дії і наук. Така уява є властивістю, але в кантівському значенні слова; вона трансцендентальна; вона складає наш світ замість того, щоб бути його закваскою чи демоном. Та лишень (можна зовсім стратити річ од повністю відповідального кантівського зневаження) це трансцендентне є історичним, оскільки культури успадковують одна одну і між собою не подібні. Люди не знаходять істину: вони творять її так само, як творять свою історію, а ті їм сторицею повертають.

Моя дружня подяка Мішелеві Фуко, з яким я розмовляв про цю книжку, моїм колегам з Асоціації грецьких студій – Жаківі Бомперові та Жанові Буске, а також Франсуа Валу за його поради і зауваження.



Чи вірили греки у свою міфологію? Відповісти складно, бо “вірити” має на увазі багато речей... Не всі вірили у те, що Мінос в царстві мертвих залишається суддею¹, а Тесеї подолав Мінотавра², і вони знали, що поети “дурять”. Однак спосіб, з яким вони у це не вірять, не викликає стурбованості; в їхніх очах Тесеї, однак, існував; треба лишень “очистити міф Розумом”³ і привести біографію приятеля Геракла до її історичної основи.

Стосовно Міноса, то внаслідок колосального зусилля думки Фулідід підкреслює таку саму основу щодо цієї теми: “З усіх тих, про кого ми знаємо з чуток, Мінос був найдревнішим, хто мав флот”⁴; батько Федри, чоловік Пасіфаї, є лише царем, який володів на морі. Очищення міфічного логосом не є епізодом вічної боротьби, що походить від Вольтера і Ренана, між забобою і розумом, яка принесла би славу грецькому генієві; міф і логос, всупереч Нестлу, не протиставляються одне одному як помилка і правда⁵. Міф був темою для поважних роздумів⁶ і греки не покінчили з ним ще шість століть після того руху софістів, який називали їхнім Просвітництвом. Очищення міфу логосом далеке від того, щоб бути тріумфом розуму, воно є програмою дуже далекого літочислення, абсурдність якої дивує; чому греки робили себе нещасними через дрібницю, “бажаючи відділити добре зерно від полови, — замість того, щоб рішуче відкинути у грі уяви як Тесея, так і Мінотавра, і навіть існування якогось Міноса, та й нісенітниці, приписані цьому казковому Міносу, є традицією. Осяжність проблеми побачимо тоді, як дізнаємося, що таке ставлення до міфу тривало добрих два тисячоліття; у книжці з історії, де істини

християнської релігії і реальності минулого підкріплюють одні одних, у "Роздумах про всесвітню історію" Боссіє використовує на свій лад міфологічну хронологію, узгоджену із сакральною хронологією від створення світу, і таким чином він дістає змогу помістити в їхню епоху, "незадовго після Абімелеха", "славнозвісні битви Геракла, сина Амфітріона"⁷, і смерть "Сарпедона, сина Юпітера". Що мав на гадці єпископ з Мо у ту хвилину, коли писав про це? Що ми маємо на гадці, коли водночас віримо у речі супротивні, як це постійно робимо у політиці та стосовно психоаналізу?

Так само почуваються наші фольклористи перед скарбами легенд або Фрейд перед незв'язністю мови президента Шребера: що робити з цією масою нісенітниць? Як це все не повинно б мати сенсу, мотивації, функції чи принаймні структури? Питання про те, чи казки мають автентичний зміст, ніколи не ставиться позитивно: аби знати, чи Мінос існував, треба спочатку вирішити, чи міфи є лише порожніми казками, чи викривленою історією; жодна позитивістська критика не справляється із грою уяви та надприроднім⁸. Отже, як то можна перестати вірити в легенди? Яким чином перестали вірити в Тесея, засновника афінської демократії, в Ромула, засновника Риму, та в історичність перших віків римської історії? Яким чином перестали вірити у троянське походження монархії франків?

Щодо новітніх часів, ми усе тут бачимо чіткіше завдяки добрій книжці Жоржа Гюпперта про Етьєна Паск'є⁹. Така історія, якою ми її сьогодні розуміємо, народилася не тоді, коли була вигадана критика, бо вона такою була вже віддавна, але тоді, коли фах критика і фах історика стали чимось одним: "Історичні пошуки практикувалися упродовж цілих століть, не впливаючи поважним чином на сам спосіб писати історію; обидва види діяльності залишалися чужі один одному інколи навіть в голові однієї і тієї самої людини". Чи було так само в античності і чи існує якась найлегша дорога історичної правоти — єдина, однакова для усіх часів? За провідну нитку візьмемо ідею А. Д. Момільяно¹⁰: "Сучасний метод історичного пошуку повністю ґрунтується на розрізненні первинних джерел та джерел із інших рук". Не дуже певно ця думка відомого вченого є спра-

ведливою; я вважаю її навіть недоречною. Однак вона має заслугу в тому, що поставила проблему методу, навіть якщо робить це з певною протидією і має для цього свої можливості. Пригадаймо собі Бофора чи Нібура, чий скептицизм стосовно перших століть римської історії ґрунтувався на відсутності джерел і документів, які відносилися б до тих віддалених часів чи принаймні знаходили б собі виправдання у такій відсутності¹¹.

Історія наук не є історією поступового відкриття доброго методу і справжніх істин. Греки мають свою власну манеру вірити своїй міфології або бути скептиками, і ця манера лише штучно нагадує нашу. Вони також мають свою манеру писати історію, яка не є нашою манерою; ця манера ґрунтується на нечітко вираженому припущенні, як-от різниця між первинними джерелами і джерелами з інших рук; далека від того, щоб ігнорувати як методично хибну, вона не має відношення до питання. Прикладом цього є Павсаній, який вартує ще й іншого, і ми будемо часто його цитувати.

Той Павсаній зовсім не є тим ученим, якого можна недооцінювати і йому зовсім не віддають належне, коли пишуть, що його "Опис Еллади" став Бадекером античної Греції. Павсаній рівний німецькому філологові чи археологові великої епохи; для того, щоб описати пам'ятники і розповісти історію різних місцевостей Греції, він перерив бібліотеки, багато мандрував, набував знань, усе бачив на власні очі¹². Він збирав живі голоси місцевих легенд із завзяттям нашого провінційного ерудита часів Наполеона III; його точність свідчень та широта інформації захоплюють рівно ж як впевнений погляд (оглядаючи скульптури, встановлюючи їхній вік, Павсаній навчився датувати скульптуру за стилістичними критеріями). І врешті, Павсанія настирливо переслідувала думка про проблему міфу і, як ми побачимо далі, він змагався із цією загадкою.



КОЛИ ІСТОРИЧНА ПРАВДА БУЛА ТРАДИЦІЄЮ І ВУЛЬГАТОЮ

Є справедлива причина того, що античний історик рідко дає нам нагоду дізнатися, чи він розрізняє первинні джерела та інформацію із інших рук: античний історик не цитує свої джерела чи, радше, робить це зрідка, несистематично і зовсім не з тих міркувань, задля яких цитуємо їх ми. Отож, якщо будемо дошукуватися, що криється за мовчанкою і якщо будемо простувати за ниткою послідовностей, дістанемо цільну тканину: ми побачимо, що історія має лише спільну назву з тим поняттям історії, яке ми маємо. Не хочу казати, що вона була недосконала і мусила робити поступ, аби стати повністю Наукою, якою вона мала б бути віддавна: у своєму жанрі вона була так само завершена, як спосіб викликати до себе довір'я, як і наша журналістика, на яку вона дуже схожа. Ця “захована частина айсберга” того, чим колись була історія, є така велика, що... це вже не той самий айсберг.

Античний історик не “ставить приміток внизу сторінки”. Він хоче, щоб йому вірили на слово незалежно від того, чи веде власні пошуки, чи довіряється інформації з інших рук; хіба що хоче дістати славу, відкривши якогось малознаного автора, або намагається ошчасливити якийсь рідкісний та цінний текст, що лише для нього є своєрідним пам'ятником, а не джерелом¹³. Найчастіше

Павсаній задовольняється тим, що говорить: “Я дізнався, що...” або ж: “як повідомляють мої інформатори...”; ці інформатори чи екзегети є писемними джерелами так само, як відомості, одержані з розповідей священиків чи місцевих ерудитів, яких він зустрічав під час своїх мандрівок¹⁴. Це мовчання стосовно джерел перестає викликати цікавість і породило дослідження.

Повернемося, отже, до Етьєна Паск'є, чиї “Дослідження Франції” з'явилися 1560 р. Перш ніж надрукувати цей твір, розповідає нам Ж. Гюпперт¹⁵, Паск'є пустив свій рукопис поміж своїми приятелями; докір, який вони йому найчастіше висловлювали, стосувався його звички подавати дуже часто посилання на джерела, які цитував; такий спосіб, зауважували йому, надто аж нагадує “тінь школярства” і зовсім не доречний для історичного твору. Чи справді було так необхідно щоразу підтверджувати “свої слова якимсь давнім автором”? Якщо йшлося про те, аби надати своїй розповіді ваги та правдивості, час сам би про це подбав; в усякому разі твори античних учених не переобтяжувалися цитуванням, а проте їхній авторитет із часом утвердився; нехай Паск'є дозволить часові самому схвалити його книжку!

Ці дивні рядки засвідчують, яка то безодня розділяє нашу концепцію історії від іншої концепції — концепції всіх істориків Античності, яка також була концепцією сучасників Паск'є. За цією концепцією історична істина була вульгатою, яку впродовж століть освячує угода учених; така угода санкціонує істину так само, як вона санкціонує репутацію учених, яких вважають класиками, або ще, як гадаю, традицію Церкви. Замість того, щоб встановлювати правду, використовуючи посилання, Паск'є мав би зачекати, аби його самого визнали аутентичним текстом; поміщаючи примітки внизу сторінки, подаючи свої докази, як це роблять правники, він безтактно намагався схилити нащадків до консенсусу стосовно своєї праці. При подібній концепції історичної істини не можна вважати, що зневажена відмінність між первинними і вторинними джерелами, або ж, що її не знають і що її ще не відкрили: вона звичайнісінько собі ще не має ні змісту, ні вжитку і, якби давнім історикам звернули увагу на їхню уявну забудькуватість, ті відповіли б, що не знають, що мають робити з тією відмінністю. Я не стверджую,

що вони не могли б помилятися, а лише те, що, оскільки їхня концепція істини не була нашою, така прогалина не могла б стати поясненням.

Якщо ми хочемо зрозуміти цю концепцію історії як традицію чи вульгату, то можемо порівняти її із вельми подібним способом друкування давніх авторів чи навіть “Думок” Паскаля заледве півтора століття тому. Те, що друкували, було прийнятим текстом, вульгатою; рукопис Паскаля був доступний кожному видавцеві, проте видавці не йшли знайомитись з ним у Королівській бібліотеці: передруковували традиційний текст. Видавці ж латинських і грецьких текстів зверталися до рукописів; однак, тим не менше, вони не встановлювали генеалогічне дерево цих копій, вони не прагнули будувати текст на повністю критичній основі і стираючи все до основи: вони брали “добрий рукопис”, відправляли його видавцеві і обмежувалися тим, що покращували в деталях традиційний текст, звертаючись до іншого рукопису, який вони переглянули чи відкрили; вони не переробляли текст, а лишень доповнювали або поліпшували вульгату.

Коли античні історики розповідають про Пелопоннеську війну чи легендарні століття найдавнішої історії Риму, вони переписують одні одних. Річ не в тім, що вони до цього змушені браком інших джерел і аутентичних документів; адже ми самі, розпоряджаючись ще меншою кількістю документів, взагалі змушені поклатися на твердження цих істориків і не настільки їм віримо. Ми у них бачимо звичайні джерела, тоді як самі вони розглядали версію, передану їхніми попередниками, як традицію. Якщо б навіть вони могли це зробити, то вони не намагалися б переробити цю традицію, а прагнули б лишень її покращити. Та й взагалі, у ті часи, коли вони мали в розпорядженні документи, вони не використали їх, або ж, якщо так і робили, то використали набагато менше, аніж ми б це зробили, і зовсім інакше.

Тит Лівій та Діонісій Галікарнаський, отже, незворушно переповіли чотири похмурі століття первісної історії Риму, зібравши разом усе те, що стверджували їхні попередники, не запитували себе “чи це правда?”, а обмежилися тим, що вилучили усні подробиці, які видавалися їм неправдивими чи, радше, невірогідними і казковими; допускали, що попередник говорив правду. Хоча цей попе-

редник і міг жити на кілька століть пізніше від тих подій, про які розповідав. Діонісій чи Тит Лівій ніколи не ставили щодо нього питання, яке видається нам дуже простим: “Але звідки ж він усе знає?”. Можливо, вони допускали, що той попередник сам також мав попередників, перший з яких був сучасником тих подій? Абсолютно ні; вони знали чудово, що найдавніші історики Риму жили на чотири століття пізніше від Ромула, та й взагалі вони цим зовсім не турбувалися: такою була традиція, вона була істиною, ось і все. Якщо б вони дізналися, яким чином формувалася та перша традиція серед перших істориків Риму, які джерела, легенди і спогади змішалися у її горні, вони побачили б тут лише передісторію традиції: вони не сприймали б її за більш аутентичний текст: матеріали традиції — це не сама традиція. Вона завжди виступає текстом, розповіддю, що викликає довір'я: історія народжується як традиція і не впливає із джерел; ми побачили, що, за твердженням Павсанія, спогад про якусь епоху повністю губиться, якщо ті, що стоять близько до видатних діячів, занедбують розповіді про історію того часу; у передмові до своєї “Війни жидів” Йосиф вважає, що найбільшої похвали заслуговує той історик, який розповідає про події свого часу, розраховуючи на нащадків. У чому полягала більша заслуга написати якусь сучасну історію, аніж історію минулих століть? У тому, що минуле вже має своїх істориків, сучасна ж епоха чекає, щоб якийсь історик створив собі історичне джерело і сформував традицію; бачимо, що давній історик не використовує джерела та документи: він сам є джерело і документ; чи, радше, історія не формується від джерел: вона полягає в тому, щоб відтворити те, що про неї говорили історики, при потребі виправляючи або доповнюючи те, про що вони нам повідомляють.

Інколи трапляється таке, що якийсь давній історик сповіщає, що його “авторитети” подають різні суперечливі погляди на якесь питання, буває навіть заявляє, що відмовляється пізнати, якою була істина щодо цього питання, настільки відрізняються різні версії. Але такі явища критичного духу не складають апарат доказів і варіантів, який з'єднав би увесь його текст як, скажімо, апарат посилок, що заповнює нижню частину усіх на-

ших історичних сторінок: це винятково місця безнадійні чи сумнівні, деталі, що викликають недовіру. Давній історик спочатку вірить, а сумнівається лише стосовно тих деталей, яким він не може більше вірити.

Трапляється також, що історик цитує певний документ, його переписує або ж описує якийсь археологічний об'єкт. Він це робить або для того, щоб додати традиції якусь деталь або щоб проілюструвати свою розповідь і зробити відступ з почуття приязні до читача. На одній сторінці своєї IV книги Тіт Лівій робить дві речі водночас. Він запитує себе, чи Корнелій Косус, який вбив у поєдинку етрусського короля Вееса, був трибуном, як це стверджували всі його органи влади, чи консулом, і він висловлюється за другу відповідь, оскільки у написі, зробленому на латах цього короля, які переможець Косус освячував в храмі, його названо консулом: "Я сам чув, — пише він, — як Августові, котрий заснував і відбудував усі храми, говорили, що, входячи у це зруйноване святилище, він прочитав слово консул, написане на лляних латах короля; отже, я вважав би майже святотатством відбирати Косусові та його трофеєві особисте свідчення самого імператора". Тіт Лівій не шукав документів: він випадково знайшов один такий документ, чи радше він дістав свідчення імператора стосовно цього, і той документ є менше джерелом пізнання, як археологічною рідкістю та реліквією, в якій престиж суверена додається до престижу героя давніх часів. Часто історики минулих часів, та й нинішні теж цитують таким чином завжди видимі пам'ятники минулого менше як доказ того, про що вони говорять, як ілюстрації, що дістають світло та відблиск від історії, тим паче, що вони не з'ясовують самої історії.

Оскільки певний історик є авторитетом для своєї послідовників, то стається звичайно так, що ті наступники його критикують. Не йдеться про те, що вони ґрунтовно переробили його працю: але вони виявили у нього помилки і їх виправляють; вони не перебудовують, а виправляють. Або ще вони його розбивають вщент, бо виявлення помилок може бути тенденційним процесом на відібраних зразках. Одне слово, не критикують цілісну чи окрему якусь інтерпретацію, але пробують знищити репутацію, підірвати незаслужений авторитет. Чи розповідь

Геродота заслуговує того, щоб її вважати авторитетом, чи, може, Геродот є звичайним брехуном? Авторитет, традиція це так само, як ортодоксія: це все або ніщо.

Античний автор не цитує своїх авторитетів, оскільки він сам почуває себе могутнім авторитетом. Нам хотілося б знати, звідкіля Полібій знає все те, що знає. Ми хотіли б знати це ще більше щоразу, коли його розповідь або розповідь Фукидіда набирають витонченої краси і видаються правдивішими від правди, оскільки відповідають якійсь політичній чи стратегічній раціональності. Коли якийсь текст є вульгатою, виникає спокуса сплутати те, що його автор написав матеріально, і те, що він повинен був написати, аби бути гідним самого себе; коли якась історія є вульгатою, то важко відрізнити те, що справді відбулося, від того, що не могло не відбутися через правду речей; кожна подія пристосовується до свого типу і ось чому історія похмурих римських часів наповнена дуже детальними розповідями, подробиці яких є насправді тим самим, чим є реставрація у В'юлет-ле-Дюк у порівнянні із автентичним виглядом. Як бачимо, подібна концепція історичного відтворення надавала фальсифікаторам можливостей, яких вони зовсім не діставали від університетської історіографії.

Якщо дозволено зробити припущення щодо місця народження тієї програми правди, в якій історія є вульгатою, то будемо вважати, що повага античних істориків до традиції, яку їм передавали їхні попередники, йде від того, що у Греції історія народилася не від боротьби думок, як у нас, а від наукового пошуку (таким якраз є значення грецького слова "*historia*"). Коли щось досліджують (нехай це буде мандрівник, географ, етнограф чи репортер), то можна сказати лише так: ось те, що я констатую, ось те, що мені сказали у колах взагалі добре проінформованих; було б зайвим додавати список інформаторів: хто б ішов це перевіряти? Так само про журналіста судять з його поваги до джерел, а не із внутрішньої критики чи з якоїсь деталі, коли його випадково ввіймали на певній помилці чи упередженості. Дивні рядки Етьєна Паск'є не мали б більше нічого дивного, якби їх пристосувати до одного із наших репортерів: можна було б залюбки розгорнути аналогію між античними істориками та деонтологією чи методологією жур-

налістського ремесла. У нас якийсь там репортер нічого б не додав до своєї вірогідності, якби він непотрібно уточнював достовірність своїх інформаторів; ми судимо про його вартість за внутрішніми критеріями; нам вистачає ним написаного, щоб дізнатися, чи він розумний, безсторонній, точний, чи має солідну загальну культуру. Саме так Полібій у своїй книзі судить і ганьбить свого попередника Тімея; він не дискутує по деталях, за винятком одного разу (заснування Локри), де Полібій за щасливим випадком міг пройти слідами Тімея. Добрий історик, — каже Фукідід — не приймає сліпо усі традиції, які йому передають¹⁶: він повинен уміти перевірити інформацію, як кажуть наші репортери.

Та лиш історик не виявить усієї цієї кухні очам своїх читачів. Робитиме це тим менше, що більш вимогливий він до себе; Геродотові подобається подавати різноманітні суперечливі традиції, які він зумів зібрати; а Фукідід майже ніколи цього не робить; він згадує лише ту традицію, яку вважає доброю¹⁷; він бере на себе відповідальність. Коли він категорично стверджує, що афіняни помиляються щодо вбивства Пісістратів, і коли він подає щодо цього версію, яку вважає правильною¹⁸, то він обмежується тим, що заявляє: не даю жодного початкового доказу; а взагалі то важко уявити, яким то чином він міг би дати своїм читачам можливість перевірити те, що сказав.

Сучасні історики пропонують інтерпретацію фактів і дають своєму читачеві засоби для перевірки інформації і можливість сформулювати іншу інтерпретацію; античні історики самі перевіряють інформацію, не перекладаючи цього труду на свого читача; таким був їхній обов'язок. Вони дуже добре розрізняли, щоб там не казали, первинне джерело (візуальне свідчення або, за його браком, традицію) і джерела з інших рук, однак вони тримали ці подробиці для себе. Бо їхній читач сам не був істориком, так само, як читачі газет не є журналістами: і ті, і ті довіряють професіоналові.

Коли і чому змінилось ставлення історика до читачів? Коли і чому розпочали давати свої посилання? Я не вельми обізнаний у сучасній історії, але певні подробиці мене здивували. Гассенді не дає посилань у своїй "Syntagma philosophia e Epicureae"; він переказує або

поглиблює Цицерона, Гермарха, Орігена так, що читач не може знати, чи йому подають думки самого Епікура, чи думку Гассенді: той не вдається до ученості, але хоче відтворити епікуризм у його вічній правді, а разом із тим епікурійську касту. Натомість Боссює у своїй “Історії змін протестантських церков” дає свої примітки, і Жюр’є також даватиме їх у своїх відповідях: але тут маємо праці наукових диспутів.

Вирішальне слово вимовлене: звичка цитувати своїх авторитетів, наукова анотація не є вигадкою істориків, але походять із теологічних суперечок та юридичної практики, в яких посилалися на Св. Письмо, Пандекти або на документи судових процесів; у “Summa contra Gentiles” Св. Тома не відсилає до уривків із текстів Арістотеля, оскільки бере на себе відповідальність за їх повторну інтерпретацію і вважає їх самою правдою, яка є безіменна; натомість він цитує Св. Письмо, що є Одкровенням, а не правдою безіменного розуму. У своєму прекрасному коментарі “Теодозійського кодексу” 1695 р. Годфруа дає свої посилання: цей історик права, як ми говоримо, вважав сам себе правником, а не істориком. Одне слово, наукова анотація має химерне і полемічне походження; докази спочатку вкладали собі в голову, перш ніж поділитися ними з іншими членами “наукової спільноти”. Великою підставою для цього є ріст університету з його все більш і більш винятковою монополією на інтелектуальну діяльність. Причина цього економічна і сутнісна: нема вже більше рантє землі, які жили для свого задоволення, як Монтень чи Монтеск’є, і більше не є почесним жити у підлеглості вельможі замість того, щоб працювати.

Отже, в університеті історик не пише більше для простих читачів, як це роблять журналісти чи “письменники”, а для інших істориків — своїх колег; це не було характерним для істориків Античності. Таким чином, вони мають перед науковою строгістю вочевидь примиренське ставлення, яке нас дивує або шокує. Дійшовши до восьмої із своїх десяти книг, що складають його великий творчий набуток, Павсаній написав врешті так: “На початку своїх наукових пошуків я бачив у наших міфах лише наївну легковажність; але тепер, коли мої дослідження стосуються Аркадії, я став обережнішим. Справді,

у стародавні часи ті, кого називали Мудрецями, радше висловлювалися загадками, аніж відверто, і я допускаю, що легенди стосовно Хроноса трохи пов'язані із цією мудрістю". Це запізніле визнання дає нам можливість ретроспективно дізнатися, що Павсаній жодним словом не повірив тим неправдоподібним багаточисленним легендам, які він незворушно подавав нам упродовж тих попередніх шестисот сторінок. Згадується інше — не менш запізніле визнання — визнання Геродота наприкінці сьомої із його дев'яти книг: чи аргейці зрадили грецьку справу 480 р. і стали союзниками персів, які претендували на того ж самого міфічного предка, себто Персея? "Щодо мене, — пише Геродот, — моє завдання полягає в тому, щоб казати те, що мені казали, а не вірити всьому, і те, що я тільки-но заявив, вартує усієї решти мого творіння"¹⁹.

Якщо б сучасний історик науковій громаді назвав факти чи легенди, яким він абсолютно не вірить, то він зазіхнув би на порядність науки. Стародавні історики мають якщо не інше поняття про порядність, то принаймні інших читачів, які не є професіоналами і складають таку ж різномірну публіку, як і читачі газети; отже, вони мають право, а навіть обов'язок стриманості, і розпоряджаються можливістю маневру. Сама правда не знаходить вираження їхніми устами: думку про цю правду повинен собі сформулювати їхній читач; ось одна із численних, мало видимих особливостей, які виявляють, що, незважаючи на велику подібність, історичний жанр з часів античних дуже відмінний від того, чим він є у сучасників. Загал стародавніх істориків різношерстий; деякі читачі шукають розваг, інші читають історію критичнішим оком, а деякі навіть є професіоналами політики чи стратегії. Кожен історик здійснює свій вибір: писати для всіх, шануючи різні категорії читачів, або ж спеціалізуватися, як Фуکیدід і Полібій, у технічно певній інформації, яка даватиме політикам і військовим завжди корисні відомості. Але вибір було надано: більше того, гетерогенність публіки залишала історикові певну можливість: він міг подати правду на свій смак, з гострішими або більш згладженими барвами, однак її не зраджуючи. Отож, не треба дивуватися чи обурюватися через лист, що часто коментується сучасними вченими, де Цицерон

просить Луккея “більше звеличити діяння свого консулату”, можливо вище того, що зробив би, і “не надто враховувати закон історичного жанру”; звичайна товариська послуга, яка не перевищує того, що можна було б просити без надто великої непорядності у журналіста, який завжди матиме для себе частину свого читача.

За очевидними питаннями наукового методу чи порядності проступає інше питання — зв'язку історика з його читачами. Момільяно вважає, однак, що у Візантійській імперії з'являється нове ставлення до документів, яке знаменує собою майбутній добрий метод веденої науково історії: “Велична Історія” і особливо “Церковна історія” Евсебія стане доказом “нової вартості”²⁰, пов'язаної із документами (*new value attached to documents*). Зізнаюся, що ці твори залишили в мене досить неординарне враження: “Велична Історія” не подає своїх джерел, час від часу вона передає як цікаві уривки та пам'ятники Античності текст, що належить перу відомої методики; так вже робили олександрійці. Евсебій робить так само; окрім того Евсебій переписує не джерела самі по собі, а уривки; він компілює “окремі оповідання”, як про це сам говорить у перших рядках своєї історії. Вставляєш в оправу цінні уривки і позбавляєш себе обов'язку самому складати історію, переписуючи своїх попередників; далекий від того, щоб засвідчувати якесь нове відношення, Евсебій підтверджує “абсолютну об'єктивність”, за висловом Ренана²¹, з якого пізня Античність розглядала книгу історії. Метод численних уривків є вже методом Порфирія (який таким чином зберіг нам тексти Теофраста чи Гермарха); Евсебій також вдається до цього у своїм “Євангельським приготуванні” (що дозволяє нам ще читати кініка Еномая чи перипатетика Діогеніаноса).

Знітитися перед об'єктивністю: справді, перед віком учених суперечок, перед віком Ніцше і Макса Вебера існують факти. Історик не повинен ні інтерпретувати (бо факти існують), ні доказувати (бо факти не є метою учених суперечок): йому достатньо подати факти, чи то як “репортер”, чи як компілятор. Для цього йому не потрібні надмірні інтелектуальні здібності; йому достатньо мати три властивості, які є доброчинностями кожного доброго журналіста: старанність, компетентність і

безсторонність. Він повинен швидко знаходити інформацію у книжках або серед свідків, якщо такі ще є, або ж збираючи традиції, “міфи”; його компетентність щодо політичних матеріалів, таких як стратегія, географія, допоможе йому зрозуміти вчинки громадських діячів і критикувати свою інформацію; його безсторонність веде до того, що він не обдурить задля винагороди чи через своє недбальство. Його робота і його позитивні риси дають те, що історик врешті-решт пізнає правду про минуле на відміну від натовпу; бо, як говорить Павсаній, “багато розповідають неправдивих речей у натовпі, який зовсім не розуміється на історії і який вважає гідним довір’я те, що чув з дитинства у хорах і в трагедіях. Наприклад, про Тесея; але в дійсності Тесеї був королем, який зійшов на трон зі смертю Менестея, і його потомки зберегли владу до четвертого покоління”²².

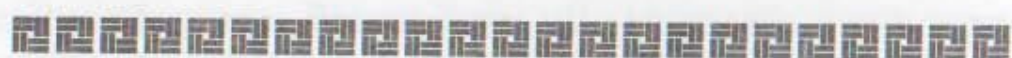
Як бачимо, Павсаній відділив добре зерно від полови; він виїняв із легенди про Тесея автентичне ядро. Яким чином він це зробив? З допомогою того, що ми назвемо доктриною актуальних речей: минуле схоже на сучасність, або, якщо бажаєте, дивовижне не існує; отож, у наші дні не видно більше людей з бичачими головами і існують королі; отже, Мінотавр ніколи не існував, а Тесеї був просто собі царем. Павсаній не сумнівається в історичності Тесея, і Арістотель²³ за п’ять століть до нього також в цьому не сумнівався. Перш ніж прийняти критичне ставлення, що звело міф до вірогідного, позиція середнього грека була різною: відповідно до свого темпераменту він вважав міфологію байками старої легковірної жінки або ж зберігав до віддаленого дивовижного таку позиція, при якій питання історичності чи фантастики не мало сенсу.

Критична позиція — позиція Павсанія, Арістотеля і навіть Геродота²⁴ — полягає у баченні в міфі усної традиції, історичного джерела, яке треба критикувати; це — чудовий метод, але він створив фальшиву проблему, від якої стародавні не могли звільнитися впродовж тисячі років; потрібне було історичне зрушення — християнство, для того, щоб не змушувати їх вирішити цю проблему, а забути її? Ця проблематика була наступною: міфічна традиція передає автентичне ядро, яке впродовж століть розчинилося в легендах; лише ці легенди справляють

трудність, а не ядро. Як ми бачимо²⁵, думка Павсанія рухалася якраз стосовно цих легендарних додатків і лише стосовно них.

Критика міфічних традицій є, отже, невдало поставленим питанням. Якийсь-то Павсаній хибно схожий на нашого Фонтенела, далекого від того, аби відділити добре зерно від полови, вважаючи, що все у легендах фальшиве²⁶. І незважаючи на зовнішній вигляд, антична критика міфу не менш хибно схожа на нашу; ми вітаємо в легенді історію, побільшену “народним генієм”; для нас такий-то міф буде епічним збільшенням великої події, такої, як “дорійське вторгнення”; але для якогось грека той самий міф буде правдою, викривленою народною наївністю; для автентичного ядра він матиме мало деталей, що є правдивими, бо вони не містять нічого дивовижного — як-от ім'я героїв та їх генеалогія.

Парадокс надто знаний, щоб належало наполягати; якщо визнають, що легенди часто передають колективні спогади, то можна повірити в історичність Троянської війни; якщо ж їх вважати фантастикою, — то у це не будуть вірити і даватимуть іншу інтерпретацію дуже двозначним відомостям археологічних розвідок. Питання методу і позитивності передбачають фундаментальніше запитання²⁷: що це таке міф? Чи це викривлена історія? Звеличена історія? Колективна міфоманія? Алеггорія? Чим він був у свідомості греків? Це дасть нам можливість констатувати, що почуття правди дуже широке (воно легко охоплює міф), але рівно ж — що “правда” означає багато речей... аж до того, що охоплює літературу наукової фантастики.



ПЛЮРАЛЬНІСТЬ І АНАЛОГІЯ СВІТІВ ПРАВДИ

Грецька міфологія, яка мала з релігією найслабший зв'язок²⁸, була по своїй суті нічим іншим, як дуже популярним літературним жанром, широким пластом літератури, особливо усної, коли слово література було вже доречне, ще скоріше служило для розмежування реальності і фантастики, коли елемент легендарності вже чітко допускався.

Читаючи Павсанія, розумієш, що це таке міфологія: найменше містечко, яке описує наш учений, мало свою легенду, пов'язану із якимось природнім чи місцевими культурним дивом²⁹; цю легенду вигадав невідомий оповідач, а ще недавніше один із тих численних місцевих ерудитів, яких Павсаній читав і яких називає екзегетами. Кожен із тих авторів або оповідачів знав творчість своїх побратимів, бо різні легенди мають тих самих героїв, торкаються тих самих тем і божественні або героїчні генеалогії погоджуються тут між собою або не зазнають надто відчутного протиріччя. Уся ця література, яка не знала себе, нагадує іншу: життя мучеників або місцевих святих, від меровінгської епохи до "Золотої легенди". А. ван Генеп показав, що ці апокрифічні життя святих, які з великим трудом визнали болландисти, були дуже популярною соковитою літературою: це не що інше, як викрадені принцеси, які зазнають страшних мук, або порятовані доблесними рицарями; снобізм, секс,

садизм, авантюра. Народ захоплювався такими розповідями, мистецтво їх ілюструвало, їх підхоплювала багата віршова та прозова література³⁰.

У ці легендарні світи вірили як у справжність, себто у них не сумнівалися, однак у них не вірили так, як вірять у реальності, що нас оточують. Для люду віруючого життя мучеників, сповнене дивовижності, містилося у минулому без визначеного віку, про яке знали лише, що воно було попереднім, зовнішнім та гетерогенним до теперішнього часу; то був “час поган”. Так само було із грецькими міфами; вони відбувалися “раніше”, у час героїчних поколінь, тоді, коли боги ще втручалися у людські справи. Час і простір міфології був потаємно гетерогенним до наших часів³¹; грек поміщав богів “на небо”, однак він дуже здивувався б, якби помітив їх на небі; він був би не менш здивований, якщо б його зловили на слові стосовно часу і якби йому сповістили, що Гефест щойно повторно одружився або що Афіна дуже постаріла за останній час. Тоді він “вирішив” би, що в його власних очах міфічний час мав лише химерну аналогію із щоденною темпоральністю, але також і те, що певна якась летаргія завжди перешкоджала йому зрозуміти цю різноманітність. Аналогія між цими часовими світами приховувала їх потаємну множинність. Не є зовсім зрозумілим, якщо гадають, що людство має якесь минуле, знане чи незнане: не зауважуєш більше границі століть, про які збереглася пам’ять, так само, як і не розрізняєм лінії, яка обмежує візуальне поле; поза тим горизонтом не бачать, як простягаються похмурі століття; перестають бачити, ось і все. Героїчні покоління лаштувалися з іншого боку цього часового горизонту, в іншому світі. Ось той міфічний світ, в існування якого мислителі — від Фукідіда чи Гекатея до Павсанія чи Святого Августина³² — будуть й надалі вірити; хіба що перестануть дивитися на нього, як на інший світ, і забажають звести його до предметів теперішнього світу. Робитимуть так, ніби то міф залежав від такого ж укладу віри, як і історія³³.

Ті, що не були мислителями, зауважували натомість понад горизонтом колективної пам’яті світ ще кращий, аніж добрий старий час, надто гарний, щоб бути емпіричним; цей міфічний світ не був емпіричним; він був шля-

хетний. Не треба казати, що він втілював або символізував “вартості”: не видно, щоб героїчні покоління більше культивували вартості, аніж люди сьогоднішні; але вони мали більше “вартості”, аніж ці люди: якийсь герой є більше, аніж людина, так само, як в очах Пруста якась герцогиня має більшу цінність, аніж міщанка.

Піндар буде добрим прикладом цього снобізму (якщо дозволено вдатися до жарту, аби бути більш лаконічним). Проблема зрозуміла: що творить єдність, якщо єдність наявна, епінікії Піндара? Чому поет розповідає переможцеві той чи інший міф, зв'язок якого із сюжетом не є зрозумілий? Чи є це царською примхою поета? Або ж, чи атлет не є лише зачіпкою, яка дозволяє Піндарові висловити погляди, дорогі для нього?

Або ж чи міф є алегорією і чи він натякає на якісь особливості біографії переможця або його предків? Добре пояснення дав Г.Френкель: Піндар підносить переможця і його звитягу до вищого світу, яким є світ поета³⁴; бо Піндар як поет близький до світу богів і героїв, він підносить переможця, того гідного похвали простолюдина, до свого світу, трактуючи його як рівного і розповідаючи йому про цей міфічний світ, який відтепер буде його світом завдяки Піндарові, який туди його вводить. Не обов'язково мусить існувати тісний зв'язок між особистістю переможця і тими справами, про які говорить поет: Піндар не претендує на заслугу в тому, що міф завжди містить у собі слабкий натяк на особу переможця; важливим є те, що він трактує переможця як рівного, дружньо розповідаючи йому про цей міфічний світ.

У нашому столітті природною схильністю є соціологічне пояснення творінь розуму: ми запитуємо себе перед якимсь твором: “Що призначалося йому принести суспільству?”. Це означає працювати надто метушливо. Не треба зводити пояснення літератури чи її герменевтики до соціології літератури. У “Пайдеї” Вернер Єгер, як нам здається, дав швидкий хід бажанням. На його думку, коли еллінська аристократія дала свій останній бій, вона знайшла в особі Піндара поета, який був її поетом, і могла задовольнити завдяки йому суспільну потребу: справді, цей аристократичний клас войовників, на думку Єгера, бачив себе піднятим разом зі своїми чеснотами у світ міфу; герої, отже, правдоподібно могли б бути тим

паче моделями для цих войовників; Піндар вихваляв міфічних героїв, щоб надихати серця своїх шляхетних слухачів; у його віршах міфічний світ був, певно, піднесеним світом цієї аристократії.

Чи так було? Легко констатувати, що звернення до міфу абсолютно не послуговує Піндарові в тому, щоб прославити аристократію, але для того, щоб підкреслити позицію поета стосовно своїх співрозмовників; як поет, він зволив підняти до себе переможця, якого прославляє: це не переможець, який прославляє себе самого. Міф у Піндара не сповнює суспільної функції, не має своїм змістом якесь повідомлення; він відіграє те, що віднедавна семіотика стала називати прагматичною роллю: він встановлює певний зв'язок між слухачами і самим поетом. Література не зводиться до відносин причини і наслідку із суспільством, а мова, тим паче, не зводиться до якогось коду і до інформації; вона містить також ілюкцію, тобто встановлення різних специфічних відносин із співбесідником; обіцяти або наказувати є непридатною позицією для змісту повідомлення; це не полягає в тому, щоб інформувати про якусь обіцянку чи наказ. Література не вміщається повністю лише в змісті; коли Піндар вихвалює героїв, він не подає своїм слухачам повідомлення стосовно їхніх вартостей та їх самих: він встановлює з ними певний зв'язок, де він сам, поет, для якого міфи відкриті, займає панівну позицію. Піндар говорить згори вділ, і саме тому він може надавати похвалу, прославляти переможця, підносити його до себе самого. Міф закладає ілюкцію похвали.

Далекий від того, щоб уподібнювати аристократію до героїчних фігур міфу, Піндар, навпаки, відважно відділяє міфічний світ і світ смертних; він не перестає нагадувати своїм шляхетним слухачам, що люди вартують набагато менше, ніж боги, і що слід бути скромними; не можна було б без зневаги прирівнятися до богів. Прочитаймо десяту "Піфіку": чи Піндар дає войовникові, якого славить похвалою, за модель Персея? Зовсім ні. Він говорить про блискучі легенди, далекий і недоступний народ, надлюдські подвиги Персея, якому допомогла одна богиня. Понад заслуги прихильність богів огортає героїв, яких вони вважали гідними своєї підтримки, у той час як та прихильність повинна радше прихилити смертних до

скромності, оскільки навіть герої не могли б щось успішно зробити без допомоги якогось божества.

Піндар возвеличує славу свого переможця, вихваляючи цей інший вищий світ, де сама слава є більшою. Цей вищий світ є моделлю чи уроком скромності? Одним або другим, за тим звичаєм, який зробив би з цього любитель повчань, і Піндар, який сам не є любителем повчань, робить з нього п'єдестал; він підносить свято і переможця, підносячи самого себе. Робить це якраз тому, що міфічний світ абсолютно інший, недоступний, відмінний і захоплюючий, що проблема його автентичності залишається невирішеною і що слухачі Піндора вагалися між захопленням і легковірністю. Феєрію не дають як приклад: якщо б Персея дали як модель за прикладом Байяра, той гетерогенний світ відразу ж викрив би себе як чиста фікція і лише дон кіхоти ще вірили б у нього.

Є, отже, проблема, яку ми неодмінно мусимо ставити: чи греки вірили у цю гру уяви? Конкретніше, чи робили вони різницю між тим, що вважали аутентичним — історичність Троянської війни чи існування Агамемнона або Юпітера — і очевидними вигадками поета, який бажав розважити свою публіку? Чи слухали вони так само уважно географічні списки каталогів кораблів і галантну вигадку, гідну Боккачо, про любовці Венери та Марса, яких застав у ліжку її чоловік? Вони реально вірили в небилицю, чи вміли, принаймні, відрізнити небилицю від вигадки? Але якраз треба було б знати, чи література або релігія є більшими вигадками, аніж історія чи фізика, і, навпаки, зазначимо, що твір мистецтва вважається, по своєму правдивим навіть там, де він проходить як фікція: бо правда — це слово-омонім, яке повинно би вживатися лише у множині: існують лише гетерогенні програми правди і Фюстель де Куланж є не менш і не більш правдивий, як Гомер, хоча це є інакше; та лишень, є за Арістотелем, правда, як Буття, однойменна і аналогічна, бо всі правди видаються нам аналогічні між собою, так що Расін, як нам видається, змалював правду людського серця.

Відштовхнемося од факту, що усі легенди — Троянська війна, Фіви чи похід аргонавтів — вважалися повністю аутентичними: слухач "Іліади" був, отже, в такому становищі, як у нас читач романтичної історії. Ця

історія пізнається із того факту, що її автори виставляють автентичні факти, які розповідають: якщо вони описують кохання Бонапарта і Жозефіни, то формують його в діалогах і вставляють в уста корсиканського диктатора та його красуні слова, які, дослівно, не мають жодної правдоподібності: їхні читачі це знають, кепкують з цього, і навіть про це не думають. Дарма, що ті самі читачі не бачать у цьому коханні якоїсь фікції: Бонапарт існував і справді кохав Жозефіну; їм вистачає цієї глобальної віри, і вони не думають дошукуватися деталі, що, як би це сказали у новозавітному екзегезі, є лише “редакційною”. Слухачі Гомера вірили у загальну правду і не нехтували насолодою казок про Марса і Венеру.

Залишається фактом, що біографія Наполеона є не лише правдивою, але правдоподібною; натомість можуть сказати, світ “Іліади”, темпоральністю якої є темпоральність казок, де боги змішуються з людьми, є світом фантазії. Звісна річ, однак пані Боварі справді вірила, що Неаполь — світ, який різниться від нашого; щастя там тривало безперервно двадцять чотири години на двадцять чотири із насиченістю сартрівського “в собі”; інші ж повірили, що в маоїстському Китаї люди та речі не зазнавали такої скромної буденності, як у нас; вони, на жаль, приймали цю феєричну правду за політичну програму правди. Якийсь світ не міг би бути фіктивним сам по собі, а лише тому, що у таке вірять або не вірять; між реальністю та фікцією різниця не об’єктивна, не міститься у самій речі, вона у нас, в залежності від того, що ми суб’єктивно бачимо у ній фікцію чи ні: якийсь предмет ніколи не є невірогідним у самім собі і його відхилення “від” реальності не мало б нас шокувати, бо ми його навіть не помічаємо, оскільки усі правди аналогічні.

Айнштайн є правдивий в наших очах у певній програмі правди — програмі дедуктивної і квантової фізики; але, якщо ми віримо в “Іліаду”, вона буде не менш правдива у своїй програмі міфічної правди. І “Аліса в країні дивосвіту” рівно ж. Бо навіть якщо ми вважаємо Алісу чи Расіна фантазуванням, ми віримо у них тоді, як їх читаємо, ми плачемо у своєму кріслі в театрі. Світ Аліси в його феєричній програмі подається нам, як правдоподібний, такий правдивий, як наш, так само реальний, так би мовити, стосовно до самого себе; ми змінили сфе-

ру правди, але ми завжди у правді або в її аналогії. Ось чому реалістична література є водночас фальшивим виявленням (вона не є реальність), непотрібним старанням (феєричне здавалося б не менш реальним) і найбільш екстремальне софістикування (яка то примхливість творити реальне з нашим реальним!). Далека від того, щоб протиставлятися правді, вигадка є лише її субпродуктом: нам досить відкрити "Іліаду", щоб ми вступили, як то кажуть, у вигадку, і заплуталися; єдиним нюансом є те, що згодом ми у це не будемо вірити. Є спільноти, в яких, закривши книжку, ще вірять у вигадку, є й інші, де перестають у неї вірити.

Ми змінюємо правду, коли від нашої буденності переходимо до Расіна, але цього не помічаємо. Ми тількино написали заплутаний і довгий ревний лист, який швидко, через годину, вже спростували телеграмою, і переходимо до Расіна або Катулла, в яких ревний крик, густий як "само по собі", теж триває упродовж чотирьох віршів, без якоїсь натягненості: ми знаходимо цей крик набагато правдивішим! Література — це казковий килим, який переносить нас від однієї правди до іншої, однак у летаргійному стані: коли ми прокидаємося, прибувши в нову правду, ми гадаємо, що знаходимося ще в попередній правді, і ось чому неможливо примусити наївних людей зрозуміти, що Расін чи Катулл не змальовували людського серця, не розповідали про своє життя, а Проперцій тим паче. Ці наївні люди мають, однак, свою рацію: усі Істини творять, здається, одну істину; "Пані Боварі" є "шедевром для того, хто сповідав у провінції". Якраз аналогія правдивих систем дозволяє нам увійти у романтичні вигадки, знайти "живими" їхніх героїв і також знайти цікаве значення колишніх філософій і думок. І сьогоднішніх! Правди "Іліади" та Айнштайна є доньками уяви, а не природнього світла.

Література перед літературою і не правдива, і не фіктивна, бо вона зовнішня до емпіричного світу, але шляхетнішого од нього; міф має іншу особливість: як вказує його назва, він є оповіданням, однак анонімним, яке можна дістати і повторити, але автором якого не можна бути. Є тим, що раціоналістські уми, починаючи від Фуکیدіда, будуть інтерпретувати як історичну "традицію", спогад, який сучасники подій передали своїм напад-

кам. Перш ніж таким чином перетворитися на історію, міф був іншою річчю: суть його була не в тому, щоб повідомляти те, що побачили, але повторювати те, що казали собі боги і герої. З чого формально пізнавали міф? З того, що екзегет говорив про цей вищий світ, видаючи свою власну розповідь за непряму мову: “кажуть, що...”, “Муза співає, що...”, “logos каже, що...”. Безпосередній розповідач ніколи не з’являвся, оскільки сама Муза лише “переповідала”, нагадувала цю розповідь, яка для неї самої була її власним батьком³⁵. Коли йдеться про богів і героїв, єдиним джерелом пізнання є “кажуть”, і це джерело має таємничу владу. Річ не в тім, що тут нема самозванців: Музи, о Гесіоде, вміють говорити правду і брехати³⁶. Поети, які брешуть, тим не менше посилаються на Муз, які надихали як Гомера, так і Гесіода.

Міф — це свідчення; існують люди оповіщені, які підключені не на якесь відкриття, а лише на розсіяне пізнання, яке їм вдається схопити; якщо вони поети, то саме Музи, їхні постійні інформаторки, даватимуть їм знати те, що знане і що говориться: міф не є настільки відкриттям згори чи таємничою справою алхіміків: Муза лише повторює їм те, що знане і що є, як природне джерело, у розпорядженні тих, хто з нього черпатиме знання.

Міф не є специфічним способом думки; він є нічим більше, як знанням через повідомлення знанням, пристовуванням до ділянок пізнання, які для нас залежать від боротьби думок, від експериментування тощо. Як про це пише Освальд Дюкро в “Говорити і не говорити”, повідомлення є ілюзією, що може здійснитися лише тоді, якщо адресат заздалегідь визнає за оповідачем компетентність і чесність; таким чином повідомлення зразу поміщене поза альтернативою правдивого і фальшивого. Якщо хтось бажає дізнатися, як функціонує цей спосіб пізнання, нехай прочитає ту сторінку, на якій славний отець Гюк розповідає, як він навертав тибетців півтора століття тому: “Ми взяли абсолютно історичний метод навчання, прагнучи викинути з нього усе те, в чому могла б відчуватися суперечливість і неприродність думки; власні імена, точні дати справляли на них більше враження, аніж найлогічніші міркування. Коли вони добре знали імена Ісус, Єрусалим, Понтій Пилат і дату чотири

тисячі років після створення світу, вони не сумнівалися більше у тайні Відкуплення і в проповідуванні Євангелія; а, взагалі, ми ніколи не зауважували, щоб містерії чи чуда створювали для них найменшу трудність. Ми переконані, що саме шляхом навчання, а не методом боротьби думок можна ефективно працювати для навернення невірних”.

Рівно ж існувала у Греції певна галузь — галузь надприродного, де можна було дізнаватися про все в обізнаних людей; ця галузь складалася з подій, а не з абстрактних істин, яким слухач міг би протиставити свої власні судження; були точні факти; ніколи не бракувало імен героїв, те, як їх звати по батькові, визначення місця дії було не менш точне (Пеліон, Кіферон, Тігарезе; у грецькій міфології маємо музику назв місцевостей). Такий стан речей міг би тривати понад тисячу років; він змінився не тому, що греки відкрили розум або видумали демократію, а тому, що поле знання бачило, як його карта порушувалася формуванням нових сил утвердження (історичне дослідження, спекулятивна фізика), що конкурували з міфом і, на відміну од міфу, навмисне висували альтернативу правдивого і фальшивого.

Ось ця міфологія, яку візьметься критикувати кожен історик, не покладаючись на смак дивовижного, а навпаки, не визнаючи, її характер: він вважатиме її історіографією; він візьме *mythos* за звичайну місцеву “традицію”; він трактуватиме міфічну темпоральність так, ніби вона була історичним часом. Але це не все. Історик мав також справу і з іншим видом міфологічної літератури — епічним віршем або прозою; з літературою міфічних генеалогій, яка розпочинається “Великими Егеями”, аїтіологіями, розповідями про заснування, місцевими історіями або епопеями; ця література розквітла з шостого століття і триває ще дотепер, в Малій Азії, за Антонінів і пізніше³⁷. Як витвір письменників, вона менше догоджала смакові дивовижного, як бажанню пізнати витoki. Пригадаймо у нас легенду троянських походжень франкської монархії — від Фредегара до Ронсара; оскільки саме троянці заснували царства гідні цього імені, отже, саме вони заснували також королівство франків, і оскільки ономастика місцевостей має своїм походженням

ономастику людей, троянець, про якого говоримо, не міг називатись інакше, як Франсіон.

Для своїх дослідів Мессенії Павсаній скористався, таким чином, з епічного поета високої елліністичної епохи Ріана, а також історика Мірона із Прієну³⁸; щодо Аркадії, він ішов за “генеалогією, яку розповідали аркадійці”, тобто за традицією, яку, правдоподібно, зібрав поет епічного циклу Азій³⁹; наш автор ознайомлений, таким чином, з династією аркадійських царів упродовж багатьох поколінь — від Пеласгоса, сучасника Кекропа, до Троянської війни; він знає їхні імена, по батькові, імена їхніх дітей; він закарбував сю генеалогію на тканині історичного часу і може, таким чином, встановити, що Енотра, заснована Енотросом, сином Лікаона у третьому поколінні, є неодмінно найдавнішою колонією, яку заснували греки, і найдалшою.

Ця генеалогічна література, в якій Павсаній і побачив історіографію, насправді розповідала про *aitia*, витoki, тобто улаштування світового порядку; імпліцитна ідея, присутня ще у книзі V поета Лукреція, полягає в тому, що наш світ закінчений, встановлений, повний⁴⁰ (дитина, не без здивування, казала мені, побачивши, як працюють муляри: “Татусю, хіба ще не всі будинки збудовані?”). Улаштування, яке за значенням ставиться перед початком історії, у міфічний час героїв, усе зводиться до того, аби розповідати, звідки якась людина, якийсь звичай, якесь місто беруть свій початок. Раз народившись, місто житиме вже лише історичним існуванням, яке більше вже не належить айтіології.

Айтіологія, яку якийсь Полібій⁴¹ називатиме дитячою, задовольнялася тим, що пояснювала певну річ через її початок: місто — його фундатором; обряд — тим випадком, що послуговував прецедентом, його повторили; народ — першим індивідумом, який народився на цій землі, або першим царем. Між цим першим фактом і нашою історичною добою, яка розпочинається Троянською війною, простягається послідовність міфічних поколінь; міфграф відновлює чи радше розповідає без пропусків царську генеалогію, що триває через увесь міфічний вік, а коли її вигідав, то відчуває задоволення од повного знання. Звідкіля бере він усі ті власні назви, які начіплює до всіх щаблів своєї генеалогії? Зі своєї

уяви, інколи з алегорії, а найчастіше від назв місцевостей: назви рік, гір і міст певної місцевості походять від імен перших індивідів, які там проживали і які, гадають, були у ті часи царями краю, а не лише його мешканцями; топоніми, цей людський слід без віку, має своїми витокami людську ономастику міфічних часів. Коли назва ріки походить від якогось імені людини, тоді ми звертаємося до первісної присутності людини, від якої даний регіон став людською територією⁴².

Та внаслідок якої події минулося ім'я цього колишнього царя або дало назву цій ріці? Над цим генеалогіст навіть не задумується: йому вистачає генеалогії слів, а його улюбленим методом пояснення є метод архетиповий; так само можна запитувати себе, який то конкретний зв'язок існує між фауною і фавнами, між Гелленом і еллінами, між Пеласгосом і пеласгезами або між слоном і слонами в такій аїтіологічній пародії: "Спочатку слони не мали хобота, але один бог тягнув за ніс слона, щоб покарати його за якусь брехню, і відтоді, з того першого дня, всі слони мають хоботи"^{*}. Павсаній більше не розуміє цієї архетипової логіки, він бере архетип, який так, як Адам, був єдиний у своєму роді, для першого царя краю; "Аркадійці, — каже він⁴³, — говорять, що Пеласгос був першим мешканцем їхнього краю, однак було б логічно правдоподібніше думати, що він не був сам і що з ним були інші люди; якщо це так, то якими підлеглими правив той цар? Він відрізнявся своїм ростом, силою, вродою, а також розумом, і тому, уявляю собі, його вибрали з-поміж інших, щоб він правив над ними. Зі свого боку, поет Азій скомпонував про нього такий вірш: "Богорівний Пеласгос був створений чорною землею у лісистих горах, щоб постав людський рід". Тих кілька рядків є своєрідним "колажем": стара міфічна правда покладена тут на своєрідний раціоналізм, що практикує Павсаній, який, здається, мало хвилюється різницею між цими матеріалами.

* Прим. перекл.: Тут маємо неперекладну гру слів у французькому оригіналі: "trompe" (укр. *хобот*) — "tromperie" (укр. *брехня*).

СУСПІЛЬНИЙ ПОДІЛ ЗНАННЯ І МОДАЛЬНОСТІ ВІРУВАННЯ

Яким чином можна було вірити у ті всі легенди і чи справді в них вірили? Питання не суб'єктивне: модальності вірування відсилають до способів володіння правдою: існує плуральність програм правди упродовж століть, яка містить різні дистрибуції знання⁴⁴, і саме ці програми пояснюють суб'єктивні ступені інтенсивності вірувань, безвір'я, суперечливості в одному індивідумі. Ми у цьому віримо Мішелю Фуко: історія ідей розпочинається справді тоді, коли історизується філософська ідея правди.

Не існує сенсу реального і тим паче необхідності взагалі уявляти собі те, що минуло, чи є чужим, як аналогічне до того, що є актуальним чи близьким. Міф мав зміст, який був розміщений у благородній і платонічній темпоральності, так само чужій індивідуальному досвідові та його інтересам, як були б йому чужими міністерські фрази чи езотеричні теорії, вивчені в школі, і яким вірили на слово; а взагалі-то міф був свідченням пізнаним з віри іншого. Саме таким було перше ставлення греків до міфу; у цій модальності вірування вони знаходилися у стані залежності від слів іншого. А звідси — два ефекти. Насамперед, своєрідна летаргійна байдужість або принаймні вагання перед правдою і вигаданням: потім така залежність закінчиться бунтом: за-

бажають про все судити самотійно; зі свого власного досвіду; і це стане якраз тим принципом сучасних речей, який примірятиме дивовижне із щоденною реальністю і переноситиме в іншій модальності.

Чи вірування, яке не має засобів діяння, може бути щире? Коли щось відділене від нашого сприйняття прірвою, ми самі не знаємо, чи віримо у це, чи ні; вже Піндар вагався щодо міфу, і в мові десятої “Піфіки”, сповненій шаноби, виявляється певна нерішучість: “Ні землею, ні морем не знаходимо шляху, який веде до святкувань народів Великої Півночі: відважний Персей колись зумів дійти до них, до тих щасливців: Афіна була його проводирем, і він убив Горгону! Щодо мене, то мене ніщо не дивує і не видається неправдоподібним, якщо боги дають цьому сповнитися”.

Найрозповсюдженіша модальність вірування — це така модальність, коли вірять з віри іншого: я вірю в існування Токію, куди я ще не їздив, бо не бачу, яке б то зацікавлення мали географи та агентства подорожей мене обдурювати⁴⁵. Така модальність може тривати доти, доки той, хто вірить, має довір'я до професіоналів або ж коли нема професіоналів, які б тут нав'язували свою волю; люди Заходу, або принаймні ті з них, хто не є бактеріологом, вірять у мікроби і множать заходи асептики з тих самих причин, що й азанде, які вірять у чаклунів і множать проти них магичні засоби передстороги: вони вірять через довір'я. Для сучасників Піндара чи Гомера істина визначалася або через щоденний досвід, або через оповідачу правдивого чи лукавого; твердження, які залишалися чужі досвідові, не були ні правдиві, ні фальшиві; вони рівно ж не були брехливі, бо неправда не є неправдивою, коли брехун нічого з цього немає і не завдає нам ніякої шкоди: вигадка, в якій немає жодного інтересу, не є брехнею. Міф був *tertium quid*, ні правдою, ні брехнею. Таким був би для нас Айнштайн, якби його правда не йшла від третього джерела, тобто від авторитету професіоналів.

У ті далекі часи такий авторитет ще не народився і не існувало теології, фізики або історії. Інтелектуальний світ був винятково літературним: справжні міфи і вигадки поетів почергово змінювалися у вухах слухачів, вони покійно слухали знаючу людину, не мали зацікавле-

ності у тому, щоб відділяти правду від брехні і не дивувалися фантастичними вигадками, які не зустрічали спротиву авторитету якоїсь науки. Отож, вони так само уважно слухали правдиві міфи та вигадки: Гесіод змушений був здійснити галас і сповістити, що поети часто обдурюють, щоб вирвати своїх сучасників із тієї летаргії; бо Гесіод хотів побудувати на свою користь місцину правди, де вже більше не будуть говорити бозна-що про богів.

Довір'я, побудоване на вірі іншого, зі своєю асиметрією, справді могло слугувувати підтримкою для індивідуальних починань, які протиставляли свою правду помилці загальній або невіданню. Таке масмо із спекулятивною теогонією Гесіода, що не є одкровенням богів: Гесіод дістав знання про неї від Муз, тобто зі своєї власної рефлексії. Роздумуючи над тим усім, що говорять про богів і світ, він зрозумів багато дечого і може скласти справжній і повний перелік генеалогій: насамперед був Хаос і Земля, а також Любов; Хаос породив Ніч, Земля породила Небо і Океан, він мав сорок доньок, імена яких Гесіод називає: Пейто, Адмета, Янтея, вродлива Полідора тощо. Багато з цих генеалогій алегорії і складається враження, що Гесіод приймає цих богів — поняття поважніше, аніж мешканців Олімпа. Та звідки ж має він стільки точних свідчень та імен? Звідки складається так, що всі давні космогонії — це справжні романи? З асиметрії, яка характеризує пізнання на іншій вірі, Гесіод знає, що йому повірять на слово, і він поводить ся так, як будуть з ним поводитися: він перший вірить у те все, що приходить йому в голову.

Стосовно поважних проблем, пояснює “Федон”, якщо сам власними зусиллями не зумів знайти правди і якщо також не дістав одкровення якогось бога, залишається тільки прийняти те, що виглядає кращим, або ж повчитися в когось іншого, хто це знає⁴⁶. Притаманне міфіві “кажуть” змінює отже сенс; міф не є більше повідомленням, яке зависає в повітрі, природним джерелом, володарі якого відрізняються лише більшим успіхом чи спритністю: це привілея великих умів, повчання яких собі повторюють. “Кажуть, що як вмираєш, то стаєш, як ті зорі на небі”, стверджує один герой Арістофана, який чув розмови про мудрість, яку бережуть деякі тогочасні секти⁴⁷.

Поряд із більш-менш езотеричним спогляданням, істина з віри мала інший тип героя — відгадувача таємниць; такою була фізика або метафізика, що народжувалася, тобто нічим іншим, як уявними початками західної думки. Робити фізику — означало знайти ключ від загадки світу⁴⁸, оскільки загадка існувала, як тільки її раз спізнати, миттєво відкривалися усі таємниці, чи радше зникала таємниця, з наших очей спадала полуда.

Ось, скажімо, як грецька традиція малюватиме початки філософії. Фалес перший знайшов ключ до усіх речей: “Вода є все”. Чи проповідував він єдність світу, чи був він на тому шляху, який повинен був привести до монізму, до проблем Буття і єдності природи? Насправді, його теза, якщо вірити традиції, не була ні метафізичною, ні онтологічною, але радше алегоричною і... хімічною: речі походять з води, так само, як для нас морська сіль є створена із хлору та соди, а тому, що все є вода, усе минає, тече, змінюється, все пливе. Дивна хімія: яким чином гадає вона відновити різноманітність складників через одне-єдине просте тіло? Вона не має його на меті; вона не є пояснення, але ключ, а ключ не повинен бути складний. Монізм? Навіть не це: не через монізм ми говоримо в однині про слово еніґма — загадка. Отже, ключ не є пояснення. Тоді як пояснення дає свідчення про якесь явище, ключ змушує забути еніґму, стирає її, займає її місце, так само, як чітка фраза затінює перше формулювання, що було нечітким, мало зрозумілим. Фалес не дає свідчення про світ у його різноманітності так, як це собі уявляла грецька філософська традиція: він дає справжній зміст того світу, який є “вода” і який заміняє загадкову неясність, яку відразу ж забувають. Бо забувається текст загадки, який послуговує лише для того, щоб дати її рішення.

Шукаємо пояснення, воно з’являється: ключ таємниці відгадується, і як тільки він розкритий, відразу ж вступає в дію: тут навіть не потрібні якісь аргументи: заслونا падає, очі розплющуються, достатньо оголосити “Сезам, відкрийся”. Кожен із перших фізиків давньої Греції усе відкрив, одним помахом; два століття опісля фізика Епікура буде ще одним романом такого жанру. Те, що може нам підказати думку про це, є діяльність Фрейда — дивує, що її незвичність так мало хвилює: ці

невеликі за обсягом твори, які розгортають карту глибин психіки, без тіні якогось доказу, без жодної аргументації, без ілюстрації прикладами, навіть задля ясності, без жодної клінічної ілюстрації, без того, що могло б мимохіть показати, звідкіля Фрейд узяв усе це і звідкіля він це знає; через спостереження над своїми пацієнтами? Чи радше над самим собою? Не подивуємося, що цей навдивовиж архаїчний твір супроводжувався не менш архаїчною формою знання — коментуванням. Що залишається іншого робити, окрім коментування, позаяк було знайдене слово загадки? Більше того, лише геній, лише поет, майже бог, може відгадати слово подібної таємниці: Епікур — бог, так, бог, заявляє його учень Лукрецій. Дешифрувальникові вірять на слово, він не вимагатиме чогось більшого од себе самого, аніж його прихильники вимагають від нього; його учні не продовжують його справи; вони собі її передають і нічого до неї не додають; обмежуються тим, що її боронять, ілюструють, застосовують.

Ми тільки-но говорили про учнів і вчителів. І якраз для того, щоб підійти до самого міфу, недовір'я до нього прийшло принаймні із двох середовищ: спалах непослуху до чужого слова і створення професійних центрів правди.

Щодо легенд, грецька аристократія вагалася між двома позиціями, так само ще буде у вісімнадцятому столітті. Поділити корисно народне довір'я, оскільки народ так само покійно вірить, як і покійно підкоряється, або ж відмовитися задля цього від принизливої покори, що відчувається як вияв наївності; Просвітництво є першим із тих привілеїв.

У першому випадку тут аристократи вигравали, крім того, тим, що могли проголошувати свою міфічну генеалогію; Лісіс Платона мав предком побічного сина Зевса, який прийняв у своїй оселі свого напівбрата Геракла, іншого побічного сина бога⁴⁹. Інші ж люди знатного походження мали, зате, добрий смак, щоб бути освіченими і думати інакше, аніж натовп. Ксенофан не хоче, щоб під час бенкетів гості пускалися у сварки або ж говорили дурниці, і він, таким чином, забороняє говорити про “титанів, велетнів, кентаврів, про будь-які вигадки стародавніх”⁵⁰. Повчання було почуте: у кінці “Ос” Арісто-

фанових, син, який намагається прищепити своєму батькові, із простацьким складом думок, дрібку доброго виховання, вчить його, що за столом не личить розповідати міфи: тут слід говорити про речі людські⁵¹; такою є, зазначає він, мова достойних людей. Не вірити усьому було вартістю греків; “не відтепер, каже Геродот, грецизна стала відрізнятися од варварських народів, як більш тямуща і більш звільнена від безглуздої довірливості”.

Непокора чужому слову є більше рисою характеру, аніж справою класового інтересу, і було б помилково з цього робити привілеї аристократії; не меншою помилкою було б допускати, що це властиве деяким епохам, які чергуються з епохами віри. Згадаймо сторінки “Досліджень релігійної соціології”, в якій Габріель Ле Бра⁵² аналізує взаємини, що їх мали єпископи королівського режиму після відвідин своїх діоцезій: кожне село мало своїх безвірників, які, не наважуючись знехтувати недільним обов'язком, стояли у глибині церкви під час літургії або ж навіть залишались на паперті. Кожна спільнота мала своїх жалісливих ізгоїв — численних або менш численних, нахабніших чи менш нахабніших залежно від того, чи влада була більш або менш поблажлива. Греція мала своїх, як про це свідчить знаменитий вірш із “Вершників” Арістофана⁵³; у відчаї за свою долю раб говорить своєму товаришеві-невдачі: “Нічого більше нам не залишається, як кинутись долілиць перед зображенням богів”, а його товариш відповідає йому: “Невже! Скажи, ти справді віриш, що є боги?” Я не думаю, щоб цьому рабові світло софістів відкрило очі: він належить до незворушного поля недовірливих людей, заперечення яких менше пов'язана з мисленням та плином думок, як з реакцією на величну форму авторитету, навіть таку, яку Полібій надавав римському сенатові і яку практикуватимуть усі, хто єднатиме свій трон з вівтарем⁵⁴. Річ не в тім, щоб релігія неодмінно здійснювала консервативний вплив, але деякі модальності віри є символічною формою покірності; вірити — це бути слухняним. Політична роль релігії зовсім не є справою ідеологічного змісту.

Друга підстава, аби не вірити більше у те все, що говориться, полягала в тому, що в розумінні інформативності міф конкурував із спеціалістами правдивих істин,

“пошуковцями” або істориками, які, так само, як професіонали, взялися виробляти свій авторитет. Отже, на їхню думку, треба було, щоб міфи погоджувалися із усією іншою реальністю, бо вони видавали себе за реальних. Проводячи дослідження в Єгипті, Геродот відкриває там культ Геракла (оскільки бог є всюди бог, так само, як дуб є всюди дуб, але кожен народ дає йому інше ім'я, так що божественні імена перекладаються з мови на мову так, як імена загальні); оскільки та дата, яку єгиптяни визначали цьому Гераклові, зовсім не збігалася з легендарною хронологією греків, Геродот намагався вирішити проблему, орієнтуючись на ту дату, яку фінікійці давали своєму власному Гераклові, проте його збентеження лише збільшилося; висновок, який він міг зробити, полягав у тому, що усі люди погоджувалися з ним, щоб бачити в Гераклові дуже давнього бога, а також, що вийти з цього непорозуміння можна, розрізняючи двох Гераклів.

Це не все. “Греки проголошують багато речей необдумано; не менш легковірним є міф, який вони розповідають про Геракла: коли той прибув до Єгипту”. Мешканці того краю, здається, вирішили принести його в жертву Зевсові, але Геракл не дозволив зі собою так вчинити і, правдоподібно, їх усіх повбивав; це неможливо, заперечує Геродот: єгиптяни не приносять в жертву живих істот — це знає той, хто знайомий із їхніми законами; до того ж Геракл, як кажуть, був ще тільки людиною (справді, він став богом лише після смерті); отже, “чи можливе таке, щоб одній людині вдалося вбити силу-силенну інших?”. Бачимо, наскільки Геродот був далекий від пізнання віри інших. Ця віра дає свідчення: що є столичним містом цього королівства? Якими є родинні зв'язки такого-то? Якою є дата народження Геракла? Ті, хто дають вам свідчення, мають ці знання, і тут, у цій галузі, правда менше спинається проти помилки, аніж свідчення проти незнання. Та лишень професійний дослідник сприймає свідчення так покійрно, як інші люди: він перевіряє відомості та інформацію. Суспільний розподіл знань від цього змінюється: відтепер інші люди повинні переважно посилатися на цього професіонала, наражаючись на те, що їх сприйматимуть як людей неосвічених. А оскільки обслідувач перевіряє інформацію, він нав'язує реальності обов'язок когерентності:

міфічний час не може більше залишатися потаємно гетерогенним до нашої темпоральності; він належить уже до минулої історії.

Критика міфу народилась із методів дослідження; вона не має нічого спільного із рухом софістів, який вів радше до критики релігії і суспільства, ні з космологією фізики.

Яким чином пояснити таку трансформацію? Нічого не знаю про це і не вельми жадібний це знати. Історія давно визначена, як експлікативна оповідь, розповідь із причинами: пояснити було найвищою рисою мистецтва історика. Справді вважалося, що пояснити — означало знайти, під виглядом причини, доказ, тобто схему (ріст буржуазії, продуктивні сили, бунт мас), яка приводила в дію великі приваблюючі ідеї. Але допустимо, що пояснити зводиться до розгляду многокутника дрібних речей, які не є однаковими від однієї кон'юнктури до іншої і не заповнюють специфічні місця, які заздалегідь визначила б їм схема; у такому випадку пояснення, що стало кон'юнктурним і анекдотичним, буде лише нагромадженням випадків і майже втратить будь-який інтерес.

Натомість з'являється інше, не менш цікаве, завдання: пояснити непередбачені контури цього многокутника, який не має більше погоджених форм, широкого покриття, яке робить з історії славетну трагедію. Повернути подіям їхній самобутній силует, що ховається під позиченим одягом, бо справжніх таких дивних форм дослівно не бачиш; уявні форми, які ідуть від себе, проходять непомічені, а на їх місці бачиш умовні узагальнення. Не зауважуєш ні пошуку, ні протиріччя: бачиш історичне пізнання через століття і його прогрес; грецька критика міфу стає одним епізодом прогресу Розуму, а грецька демократія була б демократією вічною, якби не вада рабовласництва.

Якщо, отже, історія пропонує собі позривати покриття і пояснити те, що йде само собою, вона перестає бути експлікативною; вона стає герменевтикою. Не будемо задумуватися, отже, над тим, які суспільні причини знаходяться біля витоків критики міфу; ми воліємо заступити святу історію Просвітництва або Суспільства можливим постійним перерозподілом різних дрібних речей, що породжують не менш випадкові наслідки, однак вигля-

дають поважними і визначальними для долі людини. Схема для схеми — схема П'єра Бурдьє, який розглядає специфіку і автономію символічного поля, розділеного між силовими центрами, видається нам привабливішою від схеми за суспільними класами: дві схеми вартують більше, аніж одна.

Відкриймо тут те, що видаватиметься спочатку відступом із кількох сторінок, але що насправді приведе нас до серцевини нашої проблеми міфу. Якщо треба все сказати, ми тим паче стримуємося від того, аби не пояснювати, що ми схильні думати, непередбачуваність історії менше пов'язана з її можливостями (що не перешкодило б поясненню *post eventum*), аніж із її здатністю до вигадок. Ця думка викличе посмішку, бо кожен знає, що вірити в абсолютні початки містично і антинауково. Отже, прикро констатувати, що наукова і експлікативна думка базуються, без її відома, на не менш свавільних здогадках. Скажемо тут кілька слів на користь тих, хто у своєму громадському чи приватному житті опинився одного ранку перед тим фактом, що робить і думає про такі речі, про які не мав найменшої уяви ще напередодні, на користь також тих, хто виявився неспроможний передбачити поведінку свого найближчого приятеля, але хто після того, що сталося, ретроспективно виявив у характері чи в минулому цього приятеля таку рису, яка ставала оповісницею цього.

Нема нічого, як видається, більш емпіричного і простішого, як каузальність; від вогню закипає вода, зростання нового класу викликає нову ідеологію. Ця явна простота приховує складність, якої не знають; полярність між дією і пасивним станом; вогонь — це фактор, який примушує підкорятися собі, вода пасивна і вона чинить те, що вогонь наказує їй. Аби знати, що відбудеться, достатньо, отже, подивитись, якого напрямку набере причина стосовно наслідку, що може вносити не більші зміни, аніж більярдна куля, яку інша куля підштовхнула у певному напрямі. Та ж причина, той самий наслідок: каузальність означатиме регулярну послідовність. Емпірична інтерпретація каузальності не є іншою: вона відмовляється від антропоморфізму рабського вияву, який регулярно підкорятиметься порядкові своєї причини, однак збері-

гає у цьому найголовніше: ідею регулярності; обманлива стриманість емпіризму приховує метафору.

Отже, оскільки одна метафора вартує іншої, можна було б також говорити про вогонь і кипіння або ж про зростаючий клас і його революцію різними термінами, де були б лише активні суб'єкти; можна було б, отже, сказати, що, коли зібрані пристрій, в якому є вогонь, баняк, вода та безмірна кількість інших деталей, вода "вигадує" кипіти; і що вона це буде придумувати щоразу, як її поставлять на газ: як актор, вона відповідає на ситуацію, вона актуалізує многокутник можливостей, вона розгортає діяльність, яку спрямовує многокутник дрібних речей; вони є більше перепонами, що обмежують цю енергію, аніж двигунами. Метафора вже не є метафорою кулі, киненої у якомусь визначеному напрямі, а еластичним газом, що займає той простір, який йому залишили. Вже не спогляданням "причини" знатимемо, що робитиме газ, чи, радше, нема більше причин; многокутник дає змогу менше передбачити майбутню конфігурацію цієї зрослої енергії, аніж це виявляється самим зростанням. Цю природню еластичність називають також виявом сили.

Якщо б ми жили у суспільстві, де така метафорична схема увійшла б у звичку, нічого б нам не коштувало допустити, що революція, інтелектуальна мода, розвиток імперіалізму чи успіх якоїсь політичної системи не відповідають людській природі, потребам суспільства чи логіці речей, але, що це моди, проекти, задля яких люди запалюються. Не лише могла б не вибухнути революція 1789 р. (історія є випадковістю), але й буржуазія могла б щось інше видумати. Відповідно до цієї енергетичної та недетермінованої схеми ми уявляли б собі становлення як більш-менш непередбачуваний витвір винятково активних виконавців, які не підкоряються жодному закону.

Можна було б зробити зауваження щодо цієї схеми, що вона така ж неможлива для перевірки і метафізична, як інші, подібні до неї, звичайно, але вона має над ними ту перевагу, що є альтернативним вирішенням, яке увільняє нас від фальшивих проблем і яке звільняє наше уявлення: ми почали нудьгувати у в'язниці суспільного та ідеологічного функціоналізму. Можна було б також заперечити, що тоді, як становлення містить лише актив-

них виконавців, то каузальні закономірності, що знов з'являються то тут, то там, стають незрозумілі. Не обов'язково такі, якщо постійно ставити до поєдинку боксера-важковаговика і боксера найлегшої ваги, то постійно перемагатиме найважчий спортсмен. Та уявім собі, що у цілому світі боксери будуть перемішані і підібрані в пари навмання: ці закономірності перемог перестануть бути загальним правилом і світ боксу стане дугою, що тягнеться від повної точності до тотальної неточності і до геніального удару. Ми усвідомимо таким чином найочевиднішу рису історичного становлення: воно складається із поступування подій, що йде від найбільш передбачуваного і регулярного до найбільш непередбачуваного. Наш енергетизм є монізмом випадків, тобто плюралізмом; ми не будемо протиставляти за маніхейським способом, інерцію — нововведенню, матерію — життєвому Натхненню та іншим перевтіленням Зла і Добра. Випадкове перемішання неоднакових акторів дає усвідомлення як фізичної необхідності, так і радикального нововведення; усе є винаходом або новим винаходом — раз за разом.

Правду кажучи, частка регулярної послідовності, нового відкриття є наслідком визначення *post eventum* чи навіть ретроспективної ілюзії. Вогонь пояснить кипіння, а ковзке шосе пояснюватиме часті випадки шляхових аварій, якщо ми абстрагуємося од усіх інших, обов'язково різноманітних, обставин цих багаточисленних подій. Таким чином, історики і соціологи можуть ніколи нічого не передбачувати і завжди мати рацію; як про це пише Бергсон у своєму чудовому дослідженні про можливе і реальне, винахідливість становлення є такою, що можливе, здається, передує реальному лише в ретроспективній ілюзії. “Як можна не бачити, що, коли подія завжди згодом пояснюється тими чи іншими попередніми подіями, якась зовсім відмінна подія могла б також пояснитися при таких самих обставинах попередніми інакше вибраними подіями; що я кажу? — тими самими попередніми подіями інакше визначеними, інакше розкладеними, інакше баченими, врешті, через ретроспективну увагу?”

Таким чином ми не повинні сповнюватися палкими почуттями до чи проти аналізу *post eventum* каузуальних структур в студентському загалі Нантера⁵⁵ у квітні 1968 р.;

у травні 68-го або в липні 89-го, якщо б революціонери через якусь дрібну причину надумали запалитися для нової релігійності, ми неодмінно знайшли б у їхній ментальності засіб зробити цей спосіб потім врешті-решт зрозумілим. Найпростіше є також вдало визначити радше саму подію, аніж її причини: якщо травень 68-го є вибухом адміністративного незадоволення (оточеного, на жаль, карнавалом, який у своєму перебільшенні насправді не існує), справжнє пояснення травня 68-го року полягатиме звичайно в недосконалій адміністративній організації тогочасної університетської системи.

Дух поважності спричинив те, що з часів Маркса ми уявляємо собі історичне або наукове становлення, як послідовність проблем, які людство собі ставить і вирішує, тоді як очевидним є те, що насправді дійове чи наукове людство постійно забуває кожну проблему, аби думати про іншу; так що було б менш реалістично казати собі: "Яким чином усе це закінчиться?", як запитувати себе: "Що вони на цей раз знов надумують?"; наявність духу винахідливості означає, що історія не притримується схем: гітлеризм був вигадкою у тому розумінні, що він не знаходить пояснення через вічну політику або продуктивні сили: він був випадковим зіткненням малих каузальних серій. Славнозвісна думка про те, що "факти не існують" (ці слова належать Ніцше, а не Максові Веберу), не стосується методології історичного пізнання і плюральності інтерпретацій минулого різними істориками: вона описує структуру фізичної і людської реальності: кожен факт (виробничі відносини, "влада", "релігійна потреба" чи суспільні вимоги) не відіграє тієї ж самої ролі чи, радше, не є тією самою річчю, від однієї кон'юнктури до іншої; він має роль та ідентичність лише залежно від обставин.

І взагалі, якщо якась річ повинна дивувати, то менше всього пояснення історичних формацій, як саме існування подібних формацій; історія така ж скомплікована, як і вигадана: що це та властивість, яку мають люди актуалізувати задля дурниці і через дурницю; ті обширні будови, якими є суспільно-культурне творіння і практика, такі ж складні і несподівані, як живі види, немовби вони мали енергію і не знали, що з нею робити?

Природня еластичність або ж вплив волі пояснюють відомий парадокс, знаний як ефект Токвіля; революції вибухають тоді, коли влада утискувачів починає лібералізуватися. Бо повстання не схожі на баняк, в якого при кипінні починає підскакувати покришка; навпаки, якраз легке піднімання покришки, спричинене якоюсь чужою силою, починає кипіння баняка, і тоді врешті підскакує покришка.

Цей довгий відступ веде нас до серцевини нашої теми: розквіт міфу і різноманітні нісенітниці перестають бути загадковими через його необґрунтованість і недоцільність, якщо історія сама по собі є безперервною вигадкою і не веде розважливого життя скромного вкладника. Мають у звичці пояснювати події причиною, яка штовхає пасивне рухоме тіло у передбаченому напрямі ("Гвардіє, слухайся!"), однак, оскільки майбутнє виявляється непередбачуваним, погоджуються на побічне рішення прикрашати зрозуміле випадковостями; якийсь камінчик може блокувати або ж збити зі шляху рухоме тіло, гвардія може не послухатися (а якщо б вона послухалася, пише Троцький, не було б революції в Ленінграді у лютому 1917 року) і революція може не спалахнути (Троцький пише також, якщо б у сечовому міхурі Леніна знайшовся камінчик, жовтнева революція 1917 року не вибухнула б). Настільки маленькі камінчики, що вони не мають ані гідності виразних схем, ані гідності дискредитувати названі схеми.

Але допустимо, що замість причини, скорегованої поняттям випадковості, ми маємо еластичність і многокутник з безмежною кількістю сторін (оскільки часто визначення сторін робитиметься при ретроспективному світлі події). Здійснена подія сама вже активна: вона як газ займає увесь вільний простір, залишений між причинами, і вона радше займає їх, аніж не мала би займати; історія даремно витрачає свої сили і не підтримує своїх власних потреб. Можливість передбачити залежатиме від конфігурації кожного многокутника і буде завжди лімітована, оскільки ми ніколи не вмітимемо врахувати безмежну (неозначену) кількість сторін, з яких жодна не є більш означуваною, аніж інші. Дуалізм зрозумілості, скорегований визнанням випадковості, стирається чи, радше, замінений випадковістю іншого значення і, правду

кажучи, багатшого, аніж значення носа Клеопатри: заперечення першого рушія історії (такого, як виробничі відносини, політика, бажання влади) і ствердження плюральності рушіїв (ми сказали б радше: плюральність тих перепон, якими є сторони многокутника). Багато дрібних причин займають місце зрозумілості. Вона теж зникає, бо многокутник не є схемою: нема трансісторичної схеми революції чи суспільних переваг щодо літератури або кухні. Тому кожна подія більш-менш відповідає непередбаченій вигадці. З'ясувати цю подію буде цікавіше, аніж перелічувати ці дрібні причини, і буде в усякому разі справою попередньою. І, нарешті, якщо все є історія і якщо є стільки різних многокутників, скільки революцій, про що ж тоді можуть ще говорити гуманітарні науки? Що вони могли б навчити нас про грецький міф такого, чого б не навчила нас історія?

СУСПІЛЬНА РІЗНОМАНІТНІСТЬ ВІРУВАНЬ І БАЛКАНІЗАЦІЯ УМІВ

Не знаємо того, чого не маємо права старатися знати (а звідси щира сліпота стількох чоловіків чи родичів), і не сумніваємося в тому, у що вірять інші, якщо їх слід шанувати: відносини між правдами є відносинами сили. А звідти те, що називають несумлінність.

Розрізняли дві сфери — боги, герої; ще не знали байки чи взагалі байкотвірної функції, але про міфи судили за їхнім змістом. Критика героїчних поколінь полягала у перетворенні героїв на звичайних людей і в тому, щоб їхні монолітні покоління звести до того, що називали людськими поколіннями, тобто до історії від часів Троянської війни. Першим кроком цієї критики було вилучити з історії очевидне вторгнення богів. Саме існування цих богів не було найголовнішим у світі, в якому сумнівалися, але з наших днів боги найчастіше невидимі для людей: так само вже було перед Троянською війною і усе дивовижне гомерівського світу є лише вигадкою або легковірністю. Існувала, звичайно, критика релігійних вірувань, але вона була дуже різною; декілька мислителів звичайнісінько собі і без застережень заперечували чи існування якого б то не було бога, або ж, можливо, лише усіх богів, у яких вірили; натомість величезна кількість філософів, а також освічених розумів критикувала менше богів, більше шукаючи якусь ідею, що була б

гідна божественної величі: релігійна критика полягала в тому, щоб порятувати ідею богів, очищаючи її од будь-якого забобону, а критика героїчних міфів рятувала героїв, показуючи їх такими ж правдоподібними, якими є прості люди.

Обидві критики були незалежні і найбільш побожні розуми були, очевидно, найпершими з тих, хто вилучив із так званої героїчної епохи дитинне втручання, чуда і змагання богів, про які Гомер розповідає в "Іліаді"; ніхто не думав розчавлювати Негідницю і зробити з критики героїв воєнну машину чи партизанську війну натяків проти релігії. Маємо парадокс: були розуми, які не вірили в існування богів, але ніхто ніколи не сумнівався в існуванні героїв. І справедливо: герої були лише людьми, яким надмірна довірливість надала дивних рис; як же ж сумніватися, що людські істоти існують й існували? І натомість увесь загаль не був налаштований на те, щоб вірити у реальність богів, оскільки їх не бачиш своїми очима. Звідси випливає, що упродовж часу, який ми будемо досліджувати і який простягається майже на тисячоліття — від п'ятого століття перед нашою ерою до четвертого століття нової ери, абсолютно ніхто, включно із християнами, не висловлював найменшого сумніву щодо історичності Енея, Ромула, Тезея, Геркулеса, Ахілла і навіть Діоніса, — чи, радше, увесь загаль стверджував таку історичність. Трохи далі ми пояснимо здогадки щодо цієї довготривалої віри: спочатку ми опишемо, які греки у що вірили упродовж цих дев'яти століть.

Серед народу існувала маса фольклорних забобонів, які інколи знаходилися і в тому, що вже називали міфологією. У суспільних класах, де люди були письменні, ця міфологія знаходила повне довір'я, як і в часи Піндара; широкий загаль вірив у реальність кентаврів і зовсім не критикував легенду про Геракла чи легенду про Діоніса; простодушність читачів "Золотої легенди" буде такою самою з тих самих причин: вони будуть вірити чудам Св. Миколая і легенді про Св. Катерину (цю "Мінерву папістів", як її назвуть протестанти) через покірність до чужого слова, через відсутність систематизації щоденного досвіду і через свій розум, що схильний до пошанівку та навчання. І, врешті, учені здійснювали історичну критику міфів з тим успіхом, який нам знаний. Соціологічно

дивним є такий результат: довірливість публіки та критика учених не зав'язували боротьбу для перемоги просвітників і перша не була, до того ж, культурно знецінена; звідси впливало у символічному полі силових відносин мирне співіснування, яке кожен індивід, навіть якщо належав до класу вчених, зводив до свого "я"; це створювало в ньому, з одного боку, напіввіру, вагання, суперечності, а з другого, можливість грати на багатьох дошках. А звідси, зокрема, "ідеологічне", чи, радше, риторичне, застосування міфології.

У "Сатириконі" Петронія наївний багатий парвеню розповідає, що він бачив на власні очі сивілу, яка дивовижно перетворилася у карлика і вмістилася у пляшці, так як це розповідають про духа із "Тисяча і однієї ночі"; у "Відлюднику" Менандра один мізантроп дорого заплатив би за те, щоб володіти чудодійними предметами героя Персея: шапкою, яка робила його невидимим, і маскою Медузи, яка дозволяла їй перетворювати докучливих людей на стільки статуй; він не говорить прислів'ями, він вірить у всі ті чуда. У той самий час учені, які належали до освіченого суспільного класу і були відомими письменниками, як Пліній Молодший, запитували себе, чи слід вірити у привидів так само серйозно, як, казали мені, в Англії будуть про це запитувати сучасники Шекспіра.

Можна не сумніватися, що греки вірили у свою міфологію так довго, як довго про це розповідали їм їхні годувальниці чи їхні матері: "Аріану⁵⁶ покинув уві сні на острові Діа підступний Тесеї; твоя годувальниця повинна була розповідати тобі про це, бо ті жінки учені в таких сюжетах, розповідаючи про це, вони ревно заливаються слізьми; отож, нема потреби, щоб я розповідав тобі, дитинко, що Тесея взяв корабель, а на березі видно Діоніса..." Отже, ми допустимо, що "віра в міфи"⁵⁷ – це згода на невірогідні і вигадані події; такі, як, між іншим, міфи, що стосуються Крона; фактично цьому багато хто довіряє.

Які ж то міфи розповідали діточкам годувальниці? Вони, безперечно, говорили їм про богів, бо цього вимагала побожність і забобонність; вони страхали їх вовкулаками і ламіями; вони розповідали їм для самих себе сентиментальні історії про Аріану або Псіхею і самі плакали.

Та чи навчали вони їх про великі міфічні цикли — про Фіви, Едіпа, аргонавтів? Чи не musiли хлопчак, а також дівчинка⁵⁸ чекати того часу, як опиняться під наглядом граматиста, щоб пізнати славні легенди⁵⁹.

Треба сказати слово про один відомий текст, який ще мало вивчений, — “Героїчні розповіді” Філострата; текст складний, бо в ньому, як часто маємо у Другій Софістиці, змішуються із сучасною реальністю стилізація, фантазія та насеїтська і патріотична ідеологія. Філострат пізнав бідного селянина⁶⁰, який вирощує виноград неподалік від могили героя Протесілая; виноградар залишає запущеною частину своїх земель (він сам обробляє їх, взявши землю у своїх рабів, які приносили йому надто мало прибутків), бо попередній власник, якому з’явився привид Протесілая, присвятив землі героєві. Цей привид продовжує з’являтися нашому виноградареві і селянам-сусідам так само, як привиди ахейців, які вирушили разом із Протесілаєм на облогу Трої: час від часу видно їхні прикрашені китицями тіні, що рухаються по рівнині, Не викликаючи страху, привид героя оточений любов’ю; він дає поради рільникам, провіщає дощ і гарну погоду; місцеві люди звертаються до цього героя зі своїми побажаннями, вони пишуть карлючками своє прохання на необробленій статуй⁶¹, що стоїть на могилі, бо Протесілай виліковує усі недуги. Він сприяє також задумам коханців, які шукають ласки підлітка, і, навпаки, він невмолний до перелобства, бо має почуття моральності. Як бачимо, ця історія про культ героїв є також історією привидів⁶². Продовженням діалогу є така собі гомерівська фантазія, яку любив той час, в якій виноградар виявляє масу незнаних деталей про Троянську війну та її героїв: він здобуває ці подробиці від свого приятеля Протесілая власною персоною; ця частина діалога найдовша і, на гадку Філострата, найважливіша. Складається враження, що Філострат пізнав існування якогось селянського забобону навколо старого сільського святилища і пов’язав його з міфологією, що стала класичною і шкільною; таким чином він занурює своїх читачів, своїх співвітчизників у еллінізм невизначеного віку, еллінізм Лукіана або Лонга, у вічну Грецію, таку милу націоналістичному класицизму його часу, коли елліністський патріотизм протидіяв римському пануванню. Безпереч-

но, що селяни, які послуговували йому моделями, нічого не знали про Троянську війну; можна радо повірити, що їхній наївний культ мав центром стару могилу Протесілая; але що вони знали іще про героя, якому завжди давали таке ім'я?

Народ мав свої легенди, в яких говорилося про деякі міфи; були також герої, як Геракл, ім'я та походження якого, якщо не деталі пригод, знав кожен; інші легенди суто класичні знали із пісень⁶³. В усякому разі, усна література та іконографія усіх знайомила з існуванням та особливістю вигадки міфологічного світу, принадливість якого відчували навіть якщо не знали його докладно. Ці подробиці знали лише ті, хто ходив до школи. Але чи завжди було так, чи не було трохи інакше? Чи справді вірять у те, що класичні Афіни були великим колективним згромадженням, де всі думали як один, де театр скріплював єдність сердець і де середній громадянин був обізнаний про Іокасту чи повернення Гераклідів?

Сутність міфу не в тім, щоб його усі знали, але в тім, що він мислиться як існуючий і гідний того, щоб таким бути; до того ж його взагалі не знали. В "Поетиці"⁶⁴ є три слова, які багато значать; зовсім не зобов'язаний, зазначає Арістотель, обмежуватись звичними міфами, якщо пишеш трагедію: "У цьому була б приємна старанність, тоді як навіть відомі сюжети знані лише невеликій кількості людей; однак вони подобаються усім людям". Афінецький глядач глибоко знав існування міфічного світу, в якому розгорталися трагедії, але він не знав деталей розповіді; до того ж він не відчував потреби знати найменші риси легенди про Едіпа, щоб стежити за "Антигоною" або "Фінікійками": поет-трагік турбувався про те, щоб усе повідомити своїй публіці, усе, немов, би він видавав свою інтригу. Однак поет не ставив себе над своєю публікою — міф вважався відомим, він знав про нього не більше од інших, він не творив наукову літературу.

Усе змінюється в еллінську епоху: література бажає бути ученою; річ не в тім, що вона вперше призначала себе для еліти (Піндар чи Есхіл не були достеменно народними письменниками): але вона вимагає від своєї публіки культурної напруги, яка ставить аматорів набік; міфи відступають місце саме тому, що ми ще називаємо міфологією і що триватиме до XVIII століття. Народ ще

далі мав свої казки і свої забобони, але міфологія, ставши науковою, віддалялася од нього: вона мала в його очах престиж науки для еліти⁶⁵, яка дає оцінку своїй людині.

В еллінську епоху, коли література стала специфічною діяльністю, яку автори і читачі культивують для себе самої, міфологія стала дисципліною, яку незадовго вивчатимуть у школі. Однак вона не буде мертвим предметом, навпаки, вона залишається одним із великих елементів культури і не перестає бути каменем спотикання для освічених людей. Каллімак збирав рідкісні варіанти славних легенд і місцевих міфів; робив це не легковажно (нічого нема менш легковажного, як олександринізм), але з побожністю патріота; висловлювали навіть здогадку, що він та його учні об'їздили грецький світ із заздалегідь задуманим планом зібрати подібні легенди⁶⁶. Чотири століття опісля Павсаній об'їхав Грецію і нишпорив у бібліотеках з таким самим захопленням. Міфологія, яка стала книжковою, продовжувала зростати, але публікації підпорядковувалися смакам дня: нова розважальна література легенд⁶⁷ переважно культивувала метаморфозу і катастеризм; їх будуть ще культивувати у часи Катулла, "Сіріса" та Овідія. Врешті, завдяки грамати́стам і риторам, байка, що опинилася у підручниках, зазнає кодифікації, яка її упростить, надасть великим циклам офіційної версії, покінчить із варіантами. Саме ця шкільна вульгата, призначена для вивчення класичних авторів, складає таку міфологію, яку ми бачимо в такого собі Лукіана; саме її викладатимуть учням колежів класичної Європи. Залишається серйозний бік проблеми: що думати про усю цю масу розповідей? Маємо тут дві школи, які помилково сплутують під надто сучасним терміном раціонального трактування міфу; з одного боку, легковірні, такі як Діодор, але також Євгемер; з іншого — науковці.

Існувала справді легковірна, але освічена публіка, яка вимагала чарівного нового: це дивовижне не повинно було і надалі знаходитись над правдивим і фальшивим у минулому непевного віку: хотілося, щоб воно було "науковим", чи радше історичним. Бо не можна було більше вірити у незвичайне за старою модою: мотивом цього не є, на мою думку, Aufklärung софістів, але успіх

історичного жанру; для того, щоб знайти збут, міф мусив відтепер вважатися історією. Це надасть цій містифікації обманливого вигляду раціоналізації; а звідси суперечливо-фальшивий вигляд Тімея, одного із великих постачальників цього жанру; Тімей написав історію, “сповнену снів, чудес, невірогідних оповідань, одне слово, неотесаних забобонів і різноманітних побрехеньок”⁶⁸, той самий Тімей дає раціональну інтерпретацію міфів.

Багато істориків, пише Діодор⁶⁹, уникнули як перепону історію невірогідних часів; сам він вважатиме своїм обов'язком заповнити цю прогалину. Зевс був сином певного Кроноса, царем, який сам панував над усім Заходом; той Зевс справді був володарем світу; цього Зевса не сплутати із одним із його однофамільців⁷⁰, який був лише царем Криту і мав десяток синів, названих куретами. Той самий Діодор⁷¹ бере за чисту монету ста сторінками далі уявні мандри Евгемера на казкові острови, один з яких мав царями Урана, Кроноса і Зевса, які були піднесені до рівня богів через їхні подвиги і заслуги, як про це свідчать написи, викарбувані мовою тієї країни, і яких вважають “у нас” богами. Чи Евгемер перетворив на фантазію якийсь задум релігійної чи навіть політичної демістифікації? Чи не хоче він радше дати своїм читачам сучасні підстави вірити у міф і в дивовижне? Для казкарів існували скарби поблажливості. Не звертали надто великої уваги на нісенітницю, що читалися в самих істориків, навіть якщо вони не зізнавалися, що писали міфи, бо, як каже Страбон⁷², було відомо, що вони не мали іншого наміру, як розважати і дивувати неймовірною вигадкою. Та лишень неймовірне еллінської епохи має раціоналістські барви, так що сучасним вченим дуже хочеться через недогляд вітати тут боротьбу за правду і світло.

Справді були читачі, для яких існувала вимога правди; для інших вона не існувала. Уривок із Діодора наблизить нас до проблеми. Важко розповідати історію міфічних часів, каже історик, хоча б через неточність хронології; ця неточність приводить до того, що багато читачів не сприймає серйозно⁷³ міфічну історію. Крім того, події тієї далекої історії надто віддалені і вельми неправдоподібні, щоб у них легко повірили⁷⁴. Що ж вдіяти? Подвиги Геракла так само славетні, як і неприродні;

“або ж обійдуть мовчанкою деякі з тих великих подвигів, а звідси слава бога буде применшена, або ж їх усіх розповідатимуть і не будуть мати до них довір'я. Бо деякі читачі несправедливо вимагають такої ж самої непохитності у давніх легендах, як і в подіях нашого часу; вони судять про подвиги, що заперечуються фізичною силою, характерною для сучасних умов, і уявляють собі Гераклову силу з моделі кволості теперішніх людей”. Ті читачі, які нав'язують Гераклові фальшивий принцип речей сучасних, помиляються також у своєму бажанні, щоб речі відбувалися на сцені так, як у місті, а це значить не мати поваги до героїв! “Щодо легендарної історії, не треба строго вимагати правду, бо усе відбувається так, як у театрі: там ми не віримо в існування кентаврів — напівлюдей і напівтварин, ні у триголового Геріона, однак, приймаємо подібні казки і, схвально їх вітаючи, віддаємо пошану божествові. Бо Геракл прожив своє життя, перетворюючи землю на придатну для життя: було б дуже дивно, якби люди втратили спогад про свої спільні заслуги і позбавили його частини належної йому похвали”.

Красномовний текст у своїй вправній щиросердності. Тут бачимо немарне існування двох програм правди — одна з яких критична, а друга шаноблива⁷⁵. Конфлікт переніс прихильників другої від спонтанності до відданості самій собі: відтепер вони мали “переконання” і вимагали до нього пошани; ідея правди переходила на другий план: нешанобливість була скандальною, а те, що скандальне, було, отже, фальшивим. Оскільки усе добре є також правдивим, правдивим було лише те, що було добрим. Діодор, який продається своїй публіці, грає тут в людей-оркестр, йому вдається бачити речі очима одного та другого табору, створювати враження тим, хто добре думає, надаючи їм точку зору критиків і, врешті-решт, сам опиняється у таборі добродумних. Він видається недобросовісним, бо висловлює віру в повагу одних критичною мовою інших. Це принаймні нам підтверджує, що віруючі завжди були численними: у їхній модернізованій версії Геркулес і Вакх не були більше фігурами божественними, але богами, які були людьми, або божественними людьми, яким людство завдячує цивілізацією. І справді, час від часу якийсь незвичайний випадок⁷⁶ ви-

являв, що натовп та еліта продовжували вірити цьому напівбожественному дивовижному світові.

Свідчення збігаються: більшість публіки вірила в легенди про Кроноса, каже Секст Емпірик, вона вірить у те, що трагедії розповідають про Прометея, Ніобу і Тесея, пишуть Артемідор і Павсаній. А чому б ні? Учені також вірили у Тесея: загал обмежувався тим, що не очищав міфу. Так само, як і в прадавні часи, минулому людства, на їхню думку, передував дивовижний час, що був іншим світом. Реальний сам по собі і нереальний щодо нашого світу. Коли один персонаж Плавта⁷⁷, зазнавши грошової скрути, заявляє: "Я попрошу Ахілла, щоб дав мені золото, яке він дістав як викуп за Гектора", він жартома вказує на найфантастичніший можливий спосіб роздобути собі золото. У цій цивілізації нічого не помічали такого, що було б поза дуже близьким темпоральним горизонтом: разом з Епікуром запитували себе, чи світові тисяча, а може, дві тисячі років і не більше, або з Арістотелем і Платоном, чи той світ не вічний, однак спустошуваний періодичними катастрофами, після кожної з яких усе розпочиналось, як спочатку, що спонукало до такої думки, як в Епікура. Оскільки життєвий ритм нашого світу такий короткий, світ міг пережити значні еволюції; гомерова епоха, героїчні покоління склали античність в очах цієї давньої цивілізації. Коли Вергілій хоче змалювати стародавній Карфаген таким, яким він повинен був бути за одинадцять століть до того, він надає йому гомерівського характеру; нічого менш флюберівського як місто Дідони...

Геродот вже протиставляв героїчні покоління людським поколінням. Значно пізніше, коли Цицерон бажатиме захоплюватися філософічним сном безсмертя і коли надасть цьому снові характеру ідилії на Єлісейських полях⁷⁸, він радітиме при думці, що на тих учених галявинах його душа розмовлятиме з душею мудрого Уліса чи проникливого Сизіфа; якщо б мрійництво Цицерона було б менш феєричним, він радше сподівався б розмовляти з історичними римськими постатями Суїпіоном, Катонем чи Марцелієм, про яких згадує чотирма сторінками пізніше. Один учений того ж часу дав дидактичну чіткість цим проблемам: за Варроном⁷⁹, від Девкаліона до потопу тривав темний вік; від потопу до першої

олімпіади (коли хронологія ставала певнішою) тривав міфічний вік; “названий так тому, бо містить багато неймовірних розповідей; від першої олімпіади 776 р. перед Христом до Варрона і Цицерона простягається історичний час, коли “події викладаються у достовірних історичних книжках”.

Як бачимо, учені не схильні, щоб їх обдурювали; однак, за першим вже парадоксом, вони радше сумніваються у богах, аніж у героях. Наприклад, Цицерон. У політиці і в моралі він помітно рівний Вікторові Кузену і вельми схильний вірити у те, що відповідає його інтересам. Зате він має реалістично холодний темперамент і тут він нездатний визнавати те, у що абсолютно не вірить; будь-який читач його трактату про природу богів погодиться з тим, що він не надто вірить у них і що навіть не намагається спонукати до віри у протилежне заради політичного розрахунку. Він показує, що в його час, так само, як і в наш, індивіди поділялися за своїми релігійними переконаннями: чи справді Кастор і Полідевк з'явилися якомусь Ватінію на шляху в околицях Риму? Про це дискутували між прихильниками давньої моди і скептиками⁸⁰; розділялися думки також і щодо міфу: за Цицероном, дружба Тесея з Пейрітоєм та їх сходження до Пекла є нічим іншим, як вигадкою, *fabula ficta*; звільнимо, отже, нашого читача від необхідних розмірковувань щодо класового інтересу релігій та міфології. Отже, той же Цицерон, який не вірить ні в появу Кастора і його брата, ні, безперечно, у саме існування Кастора, і який цього не приховує, повністю допускає історичність Енея та Ромула; до того ж ця історичність була піддана сумніву лише у ХІХ столітті.

Другий парадокс – майже усе, що говорить про ті персонажі, є порожньою байкою, однак сукупність тих нулів дає позитивну суму: Тесеї таки існував. У своєму “Трактаті законів” Цицерон з першої ж сторінки мило жартує щодо так званої появи Ромула по своїй смерті і щодо розмов доброго царя Нуми з його німфою Егерією; у своїй “Республіці”⁸¹ він рівно ж не вірить у те, що Ромул міг бути сином бога Марса, який, правдоподібно, запліднив одну весталку; байка поважна, але все-таки байка; він більше не вірить в апофеоз засновника Риму: посмертне обожнювання Ромула є лише доброю леген-

дою для наївного віку. Тим не менше Ромул є історично автентичним персонажем і те, що на думку Цицерона, є дивним у його обожнюванні, полягає в тому, що воно було вигадане у повному розпалі історичного періоду, бо датується після сьомої олімпіади. Стосовно Ромула і Нуми Цицерон у всьому сумнівається, окрім їхнього самого існування. Точніше, у цьому є третій парадокс: учені то дуже скептичні взагалі щодо такої фабули, збуваються її кількома меткими словами, то, здається, знов стають дуже довірливими, і це повернення до довірливості маємо щоразу, коли вони хочуть бути статечними і уповноваженими мислителями стосовно якогось епізоду розповіді. Несумлінність, напіввіра? Ні, але радше хитання між двома критеріями правди — перший з яких є відкиданням дивовижного, а другий — переконанням у тому, що неможливо цілковито обдурювати.

Розповідь правдива чи фальшива? Вона викликає підозру; звідси їхнє роздратування: це казки старенької жінки. Різні міста, пише один ритор⁸², завдячують своїм походженням чи якомусь богові, чи героєві, чи людині, яка була їхнім засновником: “Із цих різноманітних життєписів ті, які є божественними або героїчними, є легендарними (*mythôdes*), а ті, що є людськими, гідніші довір’я”. Слово міф змінило свою вартість від стародавніх часів; коли якийсь автор не бере більше на свою відповідальність розповідь, а переводить її у непрямої стиль: “міф говорить, що...”, він не думає над тим, щоб зробити загальновідомим повідомлення, що витало у повітрі: він бажає вийти з гри і дати кожному можливість думати так, як хто бажає. “Міф” став ледь pejоративним словом, яке визначає підозрілу традицію; один текст склав епоху: Ісократ⁸³ якогось дня відчув потребу чесно заперечити в тому, що якась легенда не знайшла недовірливих людей: “Зевс, — пише він, — породив Геракла і Тантала, як пишуть про це міфи і як у це всі вірять”; ця незграбна старанність виявила якусь несумісність. Не знаючи вже, що думати, історик Ефор розпочав свою історію лише з розповіді про повернення Гераклідів⁸⁴ і відмовився піти глибше; в наших очах це складало ще добрий кусень легендарного минулого. Чи Ефор відкидав давніші розповіді як фальшиві? Можна було б радше подумати, що він, мабуть, відчаївся вибрати тут правду і волів кра-

ще утриматися. Дійсно, йому довелося з болем відмовитися од тенденції давніх істориків приймати огульно цілу традицію як вульгату.

Ефор утримуватиметься від того, щоб прийняти, але він та подібні до нього утримуватимуться також від того, щоб і засудити; тут розпочинається другий рух, про який ми говорили: повернення до легковірності на рушієві методичної критики. Кожна легенда має правдиву основу: відповідно, якщо вони переходять від загалу, що викликає недовір'я, до деталі і до кожного міфу зокрема, вони знов стають розсудливі. Вони сумніваються в міфах огульно, однак жоден з них не заперечив історичної підстави жодної легенди; як тільки не йдеться більше про те, аби вилити свій глибокий сумнів, а висловити думку стосовно визначеної проблеми і залучити своє поважне слово ерудита, історик знов починає вірити. Він береться вишукувати і рятувати правдиву основу.

Будьмо тут уважні: коли Цицерон у своїй "*De re publica*" або ж Тіт Лівій у своїй передмові зізнаються що події, "які передували заснуванню Риму", знані лише як "підсилені легендами гарними для поетів, а не передані збереженими пам'ятниками", вони невиразно бачать сучасну історичну критику, вони не провіщають Бофора, Нібура чи Дюмезіля, вони не виступають проти загальної недостовірності чотирьох століть, що ішли за складанням та відсутністю будь-якого сучасного документа цього періоду: вони скаржаться на те, що документи, які відносяться до ще давнішого періоду, не є певні; бо такі документи існують — це традиції, але вони викликають недовір'я. Не тому, що вони дуже віддалені од фактів, але тому, що до них приміщується легковірність. Те, що Тіт Лівій або Цицерон не бажають брати на свою відповідальність, це божественне народження Ромула або чудо з перетворенням кораблів Енея на німф.

Пізнання казкових часів буде, отже, залежати від того способу знання, який для нас абсолютно звичний, але який бентежив стародавніх, коли йшлося про історію: критика, пізнання-здогадка, наукова гіпотеза; кон'юнктура, *eikasis*, заступає місце довір'я традиції. Її основою є наступне: минуле схоже на теперішнє. Таким вже було підґрунтя, на якому Фулідд, змагаючись пізнати більше, аніж традиція, побудував своє геніальне і помилково немотивоване відновлення перших століть Греції.

Оскільки цей принцип дозволяв також очистити міф від його долі казкового, стає можливим повірити в усі легенди, і саме так вчинили найбільші уми тієї дуже великої епохи. Арістотель, наприклад, є господарем своїх слів, і коли він хоче сказати “розповідають, що...” або “наскільки у це вірять”, він говорить про це; він розрізняє міф і те, що не є міфічне⁸⁵. Отож ми бачили, що він не сумнівався в історичності Тесея і дає раціональне тлумачення розповіді про Мінотавра⁸⁶, Фукідід⁸⁷, який рівно ж не сумнівався в історичності Міноса, вірив також в історичність Елліна, стародавнього царя еллінів, і знов подавав істинну політичну роль, яку відігравали Ітіс, Пандіон, Прокна і Філомела (які, за легендою, були перетворені на птахів); натомість він відмовляється висловлюватися про циклопів та потворних лестригонів: нехай кожен думає про це так, як йому бажається, або так, як про це говорять поети⁸⁸. Бо інша річ вірити, що в минулому вже були царі, й інша річ вірити, що існували такі потвори, яких тепер більше не існує. Для того тисячоліття, яке поставало, принципи критики традицій були на місці; вони вже існували у Платона⁸⁹.

Страбон тоді може, як гідний учений, відділити правдиве од фальшивого; Діоніс та Геракл існували, вони були великими мандрівниками, географами, так що легенда стверджувала, що вони тріумфально об’їздили цілу землю; Уліс існував, але не здійснив усіх тих подорожей, які йому приписує Гомер, який використав таку фікцію, щоб утовкмачити своїм слухачам корисні географічні знання; щодо Ясона, корабля Арго, Аїда “усі погоджуються у це вірити” і до цього ж — “Гомер згідний із історичними даними”: фантазія починається, коли поет стверджує, що аргонавти досягли Океану. Інші великі мандрівники — Тесеї і Пеїрїтої; вони так далеко розвідали землю, легенда твердить, що вони дісталися до самого Аїду⁹⁰.

Некомформістські уми не судили інакше, аніж цей географ-стойк; для епікурейця Лукреція⁹¹, великого ворога міфів, Троянська та Фівська війни не викликають жодного сумніву; це найдавніші знані події. Завершимо великим Полібієм⁹². Коли він опиняється віч-на-віч із офіційною версією, він передає її без коментування: “Ахейці мали своїм першим царем Тісамена, одного з синів Ореста, якого вигнали зі Спарти з поверненням

Гераклідів”; коли він розповідає якийсь незначний міф, дотримується дистанції: таку-то хатинку в ахейській землі “побудував Геракл, як розповідають міфи”; однак, коли залучає до цього свій авторитет історика, піддає міфи критичним методам, які себе зарекомендували, і може висунути думку, що “Еол вказував той напрям, яким треба плисти у Мессінській протоці, де подвійна течія ускладнює перехід через відплив; розповідали, отже, що він був повелителем вітрів, його вважали царем вітрів; так само Данай, який навчав копанню криниць, його бачимо в Аргосі, або Атрей, який пояснював зворотній рух сонця — їх описують як царів, чаклунів, авгурів”.

Міф як об’єкт наївного довір’я, непевного скептицизму і ризикованих кон’юктур, став чимось таким, про що говорили лише з великими застереженнями. Однак ці застереження були дуже вираховані. Кажучи докладно про якусь легенду, письменники еллінського та римського періодів здається вагаються; часто вони відмовляються висловлюватися від власного імені; “кажуть, що...”, пишуть вони, або “як розповідає міф”; але в наступному реченні вони будуть вельми певними щодо іншого питання тієї ж легенди. Ці чергування відваги і стриманості нічого не мають із випадковістю; вони дотримуються трьох правил: не висловлюватися про дивовижне та надприродне, допускати історичну основу і ухилятися від деталей. Достатньо одного прикладу. Розповідаючи про втечу Помпея до Бріндізі і Дюраццо після того, як Цезар перейшов Рубікон, Аппіан розповідає при цій нагоді про походження міста Дюраццо, античного Диррахіум на Іонічному морі. Місто зобов’язане своєю назвою імені Дираха, сина однієї царівни, і, як кажуть, Нептуна; той Дирах, стверджує Аппіан, “мав Геркулеса за союзника” у війні, яку він вів проти своїх братів-князів, і ось чому місцеві люди вшановують героя як бога; місцеві люди “кажуть, що у битві Геркулес помилково убив Іоніоса, рідного сина свого союзника Дираха, і що він кинув тіло убитого в море для того, щоб те море дістало ім’я нещасної людини”. Аппіан вірить у Геркулеса і у війну, але не вірить у батьківство Нептуна і залишає місцевим людям відповідальність за цю історію.

Серед людей учених, критична легковірність, так би мовити, чергувалася із повним скептицизмом і стикалася з необдуманною довірливістю менших науковців; ці три

погляди себе взаємно толерували, а народна легковажність не була культурно знецінена. Це мирне співіснування суперечливих вірувань мало цікавий соціологічний ефект: кожен індивід надавав протиріччю внутрішнього характеру і думав про міф несумісні речі, принаймні так виглядало в очах логіка; а індивід не страждав од своїх протиріч, якраз навпаки: кожне з них послуговувало різній меті.

Візьмемо для прикладу першорядну філософську голову — доктора Галена⁹³. Чи він вірить чи не вірить в існування кентаврів? Це залежить.

Коли він висловлюється як учений і проголошує свої власні теорії, він говорить про кентаврів такими висловами, які означають, що для нього та його найбільш вишуканих читачів ті казкові істоти зовсім не були актуальні; медицина, каже він, навчає обґрунтованим знанням або “теоремам”, а перша умова доброї теореми полягає в тому, щоб бути цілком очевидною; “бо, якщо теорема нездійснені, скажімо, на кшталт: *жовч кентавра допомагає на апоплексію*, вона непотрібна, оскільки випадає з нашої аперцепції”; кентаврів нема чи, принаймні, ніхто ніколи жодного з них не бачив.

Кентаври належали до казкового бестіарію, який вартував бестіарій нашого середньовіччя, здогадуємося, що дійсність цього бестіарію була темою непорозумінь і роздратування. Гален вважає наївною ту поважність, з якою стоїки досліджували поетичне фантазування та їхнє завзяття надавати алегоричний сенс усьому тому, що поети розповідають про богів; такою доброю дорогою, додає він, пародіюючи стиль Платона, дійдуть до того, що “виправлять ідею про кентаврів, химер і тоді ринуть натовпи горгон або пегасів, та інших абсурдних і неймовірних істот такого виду; якщо, не вірячи в їхнє існування, спробують повернути їх до правдоподібності, в ім'я трохи неотесаної мудрості, завдаватимуть собі даремного клопоту”. Якби у час Галена ніхто не сприйняв дослівно легенди про кентаврів, чи філософи мали б потребу поважно про це говорити і повертати їх до правдоподібності? Якщо ніхто у це не вірив, яку потребу мав сам Гален чітко відрізняти тих, хто у це не вірив? До того ж Гален у своїй великій книзі про кінцеву мету частин організму довго сперечається з думкою, що могли б існувати змішані створіння, такі як кентаври; він не робив

би цього без кепкування, якщо б кентаври не мали своїх прихильників.

Та коли той самий Гален намагається вже не нав'язувати свої ідеї, але, більше того, завоювати собі нових учнів, здається, що він стає на бік тих, хто вірить; резюмуючи на ста сторінках усю свою медицину і вирішивши дати найвище розуміння цієї науки, він подає нам її високе походження: греки, каже він, приписують відкриття різноманітних мистецтв синам богів або родичам богів; Аполлон викладав медицину своєму синові Ескулапові. Перед ним люди мали лише обмежений досвід використання кількох ліків, звичайних ліків, "а в Греції таким було, скажімо, усе знання кентавра Хірона і героїв, вихователем яких він зробився".

Ця історична роль, яка випала кентаврові, є лише помпезною мовою і, звичайно, умовою: це, безперечно, те, що античність називала красномовством, а красномовство було радше мистецтвом здобувати, аніж мистецтвом мати рацію: щоб здобути, тобто, щоб переконати, треба було, звичайно, виходити з того, що люди думають, а не йти проти шерсті суддів, казати їм, що вони у всьому помиляються, і для того, щоб виправдати звинуваченого, повинні змінити бачення світу; Париж таки вартує меси, а один учень більше таки вартує кентавра. Проте було б непереконливим протиставити красномовство, як корисливу позицію, філософії; я не хочу сказати, що красномовство не має філософської гідності; навпаки, маю на увазі, що філософія і правда корисливі; неправда, що вчені обманюють тоді, коли вони зацікавлені у чомусь і що говорять правду, коли не мають жодного інтересу. Гален повністю зацікавлений говорити правду про кентаврів, заперечувати їхнє існування, коли вкладав своє зацікавлення в перемогу особистих ідей перед своїми учнями, а не для прилучення нових учнів. Бо залежно від моменту, учені-дослідники мають різну воєнну мету і різну стратегію; всі ми до цього доходимо, якщо навіть вважаємо нашу заздрість щирим обуренням і робимо собі високе уявлення з нашої науково-етичної байдужості, і наші учні разом з нами. Ми ведемо війну за те, що Жан-Клод Пассерон називає поділом символічного біфштекса, а наші політики такі самі різні, як політики націй і партій: зберегти свої позиції, встановити лігу

взаємодопомоги, лігу завоювання, панувати не правлячи, встановити *pax Romana*, викроїти собі імперію, захищати свої грядки, шукати цілині землі, мати доктрину Монро, виткати тканину *public relations*, аби контролювати групу взаємодопомоги...

Але оскільки ця політика ідей часто ігнорує сама себе, вона надає собі внутрішнього характеру; важко, наприклад, не почати трохи вірити у чужі догми, якими створили собі захисну або наступальну лігу. Бо свої вірування погоджуєш зі своїми словами, так що врешті-решт закінчуєш тим, що не знаєш більше, що насправді думаєш. У ту мить, коли він опирався на народну віру у кентаврів, Гален, позбавлений цинізму, був пройнятий запамороченням шляхетного і поблажливого патякання і не міг надто вже знати, що він про це думає. Таким чином народжуються ці непевні модальності вірування, ця властивість вірити водночас у несумірні правди, що характеризують періоди інтелектуального збентеження; балканізація символічного поля відбивається у кожному мозку. Цей конфузійонізм відповідає політиці альянсу між сектами. Стосовно міфу, то греки жили у такому стані тисячу років. З тієї хвилини, коли хочеш переконати і сподобатися, слід шанувати чужі ідеї, якщо вони сильні, треба ними трохи думати. Отож, ми знаємо, що учені шанували народні ідеї стосовно міфу і що вони самі ділилися за двома принципами: заперечення дивовижного і переконання в тому, що легенди мають правдиву основу; а звідси їхня спантелічена свідомість.

Такі недовірливі до міфу Арістотель чи Полібій, не вірили в історичність Тесея, чи Еола, володаря вітрів, через конформізм або політичний розрахунок: вони окрім того не намагалися відкинути міфи, а лишень їх трохи підправити. Навіщо підправити? Бо вартує віри лише те, що існує зараз. Але ж чому б тоді взагалі не відкинути? Бо греки ніколи не допускали, що гра уяви може цілковито обдурювати; антична проблематика міфу, як побачимо, обмежена двома догмами, які не знають одна одну, оскільки це само по собі зрозуміло; ніхто не може обдурювати з самого початку, або обдурювати повністю, бо пізнання є лише дзеркалом; а дзеркало зміщується з тим, що воно відображає, настільки, що медіум не відрізняється од повідомлення.

ПІД ЦІЄЮ СОЦІОЛОГІЄЮ ІМПЛІЦИТНА ПРОГРАМА ІСТИНИ

Силові відносини — символічні чи ні, не є незмінними величинами; вони, безперечно, мають довільність аналогічних утворень, однак утворень різних; їхня трансісторична видимість — це аналогічна ілюзія. Їхня соціологія вписується у рамки довільної та історичної програми.

Критикувати міфи не означало доводити їхню фальшивість, а радше віднаходити їхню правдиву основу. Ця правда була вкрита вигадками. “В усі часи, ставлячи будівлю фантазування на фундамент правди, відвертали більшість людей од віри у ті події, що колись відбувалися, чи навіть зараз ще відбуваються; ті, хто люблять слухати міфологізування, таким чином схильні до того, щоб додавати тут свої власні нісенітниці; отож, вони лише шкодять правді, в яку приміщують брехню”⁹⁴. Але звідки приходить ця брехня і для чого вона послуговує? Саме над цим греки не вельми задумувалися, оскільки у брехні не було нічого позитивного: це небуття і все. Вони майже не запитували себе, чому ж дехто казав неправду, радше дивувалися, чому інші вірили; саме в сучасних учених — від Фонтенела до Касірера, Бергсона і Леві-Строса проблема міфу є проблемою його генези. Для греків ця генеза не складала труднощів; в своїй основі міфи є автентичними історичними традиціями; бо як же ж можна говорити про те, чого нема? Правду можна

перекрутити, але не можна говорити ні про що. Щодо цього сучасні учені радше запитують себе, чи можна говорити даремно, без жодного тут інтересу; навіть Бергсон, який широко розгорнув ідею немотивованої гри уяви⁹⁵, стверджує насамперед, що гра уяви має спочатку життєву функцію; та лишень ця функція розладнюється і часто повертає надарма. Першим про це сказав, безперечно, Фонтенель⁹⁶: байки не мають жодного зерна правди і навіть не є алегоріями: “Нічого, отже, не шукаймо іншого в байках, як історію помилок людського розуму”.

Греки шукали істину через вигадки; вони запитували себе, хто винен; виною є довірливість, наївність *euetheia*⁹⁷, бо таким було прийняте у вжитку слово. Через довірливість вірять у те “неправдиве, що змішується з історичним фоном”⁹⁸, і та неправда, що змішалася із міфом, називається *mythôdes*⁹⁹. Довірливість – справжній винуватець вигадок; було б менше байкарів, якщо було б менше наївних¹⁰⁰. *Antiqua credulitas* пояснює, що більшість міфів стосується давніх часів¹⁰¹. Міф є зв’язком дійсних фактів із, окрім того, легендами, які збільшуються із часом: що давнішою є традиція, більше *mythôdes* тяжіє над нею¹⁰² і робить її менш гідною віри.

Для сучасних учених міф навпаки буде радше реляцією значної події, а звідси його легендарний аспект. Ця подія менше змінюється через випадкові елементи, а більше зростає епічно; бо народна душа робить значнішими великі національні здвиги; легенда має у своїй основі геній народів, який вигадує, коли говорить про те, що правдиве: те, що найправдивіше в легендах, це якраз дивовижне, тут маємо вираз емоції національної душі. Справедливо чи ні, стародавні і сучасники вірять в історичність Троянської війни, однак з протилежних міркувань; ми віримо у неї через її дивовижність, вони вірили у неї всупереч її дивовижності. Для греків Троянська війна існувала, бо війна нічого не має дивовижного: якщо Гомера позбавити дивовижності, залишається ця війна. Для сучасників Троянська війна є правдивою через дивовижність, якою її огортає Гомер; лише автентична подія, яка схвилювала національну душу, породжує епонею і легенду.

Міфічна традиція для греків є правдивою, *всупереч* дивовижності; Оріген дуже добре про це говорить¹⁰³:

історичні події не можуть бути предметом якогось доказу, навіть якщо вони автентичні; наприклад, важко було б доказати, що Троянська війна справді мала місце, якщо б хтось її заперечував, бо розповідь про цю війну містить неправдоподібності, скажімо: Ахіл був сином богині, Еней був сином Афродіти, а Сарпедон сином Зевса; доказ був би тим паче незручний, бо ми були б збентежені “усіма тими міфічними фікціями, які плутано змішуються із всезагальною вірою, за якою у Трої справді відбулася війна”; допустимо ще, продовжує Оріген, що хтось “відмовляється вірити в Едіпа, Іокаста, Етеокла і Полініка, бо в цю історію вплутаний Сфінкс, це чудовисько-напівлюдина; відтепер доказ був би неможливий; те саме можна було б сказати про епігонів, хоча їхня історія не містить жодного фіктивного елемента, і про повернення Гераклідів, а також і про тисячу інших історій”. Міфи мають, отже, правдиву основу і якщо історичність Троянської та Фівської воєн, яку всі визнають, не є доказовою, це пояснюється тим, що жодна подія не може бути доказана.

Але тоді, якщо міф, поряд із неправдою, містить і правду, найнастійнішим є не творити психологію оповідача, але навчитися остерігатися фальшивого; жертва викликає більше зацікавлення, аніж злочинець; греки завжди вважали, що гуманітарні науки радше нормативні, ніж дескриптивні, чи радше вони навіть не намагалися це розрізнити¹⁰⁴: наука про міф, у їхніх очах, не ставила б собі за мету розуміти помилку, але вчитися її остерігатися. Замість того, щоб задумуватися, чи міф пояснює обряд, виявляє через свою структуру структуру людського розуму, є функціональною грою уяви чи шаленою грою уяви тощо, краще дисциплінувати думку: буде викрито людську наївність, добре зерно відділять од половини.

А оскільки тут є дисципліна, не так спішно розуміти мотиви підроблювача істини, як визначити його особу. Яким є автор міфології? Хто вигадав цю масу неправдоподібних легенд, більше того, легенд непристойних, з яких діти з молоком всмоктують фальшиву уяву про богів? Хто надав богам поведінку негідну їхньої святості? Гарант, про це не дуже знали; не знали імені того, хто вигадав міфологію; однак, оскільки потрібен був винува-

тець, його знайшли в Гомері, Гесіоді та інших поетах¹⁰⁵, “бо безперечно це вони дали людям ці брехливі розповіді”: принаймні вони сфабрикували деякі міфи. А далі — хто ж вигадав неправду, якщо не професіонали брехливої вигадки? Навіть, якби ці вигадки мали піднесений алегоричний сенс, тим не менше вони були б педагогічно небезпечні. Ось чому Гомера виженуть із міста¹⁰⁶; Гомер, як бачимо, не є тут тим поетом, якого ми знаємо: він не є автором “Іліади”, але якраз гаданим автором усієї міфології. Платон впорядковує відносини не між державою і літературою, а між державою і колективною свідомістю: його позиція не пояснюється тією грецькою думкою, що кожен поет творить міфи, а тією іншою думкою, що усі міфи вигадані поетами¹⁰⁷.

Раціоналістично, раціоналістично, та лишень наполовину: чи можна серйозно вірити, що поети вигадали міфи для втіхи? Чи уява могла б бути нікчемною? Сказати разом із Платоном, що міфи можуть бути повчальні, якщо їх добре вибрати, це значить сказати надто мало: Страбон¹⁰⁸ вважає, що кожен міф має виховну інтенцію і що поет не писав “Одіссею” для розваги, але для того, щоб навчати географії. Раціоналістичному осудові уявного як фальшивого відповідає апологія уявного, як відповідника прихованому намірові. Бо не могли б обдурювати.

Отже, неможливо, щоб якийсь міф був повністю міфічний. Греки могли критикувати міфічні розповіді в найменших дрібницях, але не могли ними нехтувати. Єдина суперечка полягала в тому, аби вирішити, чи міфологія правдива частково, чи правдива повністю. Мандрівки Уліса є лекцією з географії, у якій все правдиве, а легенда про Мінерву, яка народжується з голови Юпітера, стверджує, на думку Хрзіпа, що техніка вноситься словом, пристановищем якого є голова. Міф правдивий, але в переносному значенні слова; він не є історичною правдою, перемішаною з вигадкою; він є високим, повністю правдивим філософським навчанням при умові, що замість сприймати його дослівно, в ньому бачать алегорію. Отже, маємо дві школи: критика легенд істориками та алегорична інтерпретація легенд більшістю філософів, серед яких і стоїки¹⁰⁹; з цього постане алегорична екзегеза Біблії, що знатиме п'ятнадцять століть тріумфу.

Підстава стоїчного алегоризму була тією ж, що і підстава алегоризму біблійного; аналізований текст вважався справжнім авторитетом: усе, що говорив Гомер або інші поети, було доказом. Тут маємо один аспект грецької думки, про який треба сказати окреме слово. Аби щось довести, або переконати в якійсь правді, мислитель міг скористатися принаймні трьома способами: розгорнути міркування, що вважається незаперечним, зворушити серце слухача риторикою, посилатись на авторитет Гомера або якогось іншого античного поета. Стоїки, пише роздратований Гален¹¹⁰, є віртуозами щодо логіки, але, як тільки йдеться про те, щоб цю логіку практично застосувати щодо якоїсь визначеної проблеми, вони нічого більше не вартують і вдаються до найбільш безмістовної моди аргументації: вони нагромаджують цитування поетів як свідчення.

Точне міркування? Серйозний читач "*Других аналітиків*" Гален¹¹¹ знає лише силогістичні докази (він говорить навіть — геометричні); я не впевнений, що він виконав свої обіцянки в "*De usu partium*", де він доводить, що витонченість кожного з органів людського тіла аналогічна машинам, сконструйованим людьми. Претензія на точність і навіть на дедукцію за аристотелівським ідеалом, зводиться звичайно до етичної поведінки (бажають бути строгими, не говоритимуть бозна-що) і до певного зв'язку з іншим: розрізнятимуть доказовість і переконання і відмовлятимуться од того, щоб діяти на чутливість читача, як це робить риторика. Звичайно, риторичне мистецтво давало також лекторам або проповідникам типові промови, моделі для аргументування, спільні чи окремі місця, які вистачало розгорнути, специфіка риторики від того не ставала менш вимогливою, не відмовлялася від технічного вигляду і холодності, аби переконати комунікативним ентузіазмом, вкрадливим шармом, привабливими рухами або часом звабливим нервовим напруженням. Це мистецтво світських проповідників визнавалося як достеменно законний спосіб переконання, чи, радше публіка розділялась між цим способом і попереднім.

Однак існував також третій спосіб переконання, принаймні у засновників стоїцизму: згадувати свідчення поетів і особливо Гомера. Гален¹¹² обурюється тим, що

бачить, як якийсь Хрізіп відмовляється так часто від наукових доказів і воліє нагромаджувати цитати Гомера, так само, як риторичні намагання справити враження на суддів, прикликаючи до суду найбільш можливу кількість свідків. Саме таким чином Хрізіп у намаганні доказати, що панівний розум знаходиться радше у серці, а не в мозку, наповнив цілі сторінки такими поетичними цитатами: “Ахіл вирішив у серці витягнути свій меч”. Не знаю, чи справжня природа такого доказу була визнана поезією стоїків, які самі, здається, не робили з нього теорії; однак їхня практика творить імпліцитну теорію.

Престиж Гомера¹¹³ як класика, чи радше як національного знаку визнання усієї грецизми, тут не має особливого значення, як і взагалі престиж поезії: Хрізіп — це не Гайдеггер; окрім Гомера, він подавав багатьох інших поетів і навіть поетів трагічних, забуваючи, що Трагіки вкладають в уста своїх персонажів те, що радше вимагає роль¹¹⁴, а не істина. І, окрім поезії, Хрізіп та всі інші стоїки подавали міфи, алегоричну інтерпретацію яких вони систематично продовжували.

Вони не вважали настільки, що міфи і поезія передають виявлену мудрість, бо їм доводилося також часто подавати на тому ж рівні прислів'я, а також етимологію: значення “етимологічний” в їхніх очах було значенням “автентичний”, значенням “правдивий” (саме таким є значення слова *etymon*); отже, вони не бачили більше в поетичній діяльності привілейованого методу доступу до правди. Що було спільного між поезією, міфами, етимологіями і прислів'ями? Чи це був доказ за загальною згодою? Ні, бо тоді проза була б такою ж доказовою, або просто фразою почутою з уст перехожого. Чи йшлося про давність цих свідчень? Ні, оскільки для підтримки цього кликали також Евріпіда.

Пояснення, гадаю, полягає в тому, що поезія знаходиться на тому самому боці, що й словник, міф і готові вислови: далека від того, щоб творити свій авторитет з генія поета, вона, незважаючи на існування поета, є своєрідним словом без автора; вона не має мовника, вона є тим, що “говориться”; вона, отже, не може обдурювати, оскільки це міг би зробити той, хто говорить. Проза має мовця, який говорить правдиво або ж так само обдурює чи помиляється; однак поезія не має автора, так само як

і словник; вона схожа на міф, і та глибока рація, яка змушувала греків говорити, що поет розповідає за природою міфів, пов'язана, можливо, менше із частотністю міфологічних натяків у поетичних творах, як із фактом, що міф і поезія здобували свій авторитет зі себе самих; правда виходила із уст поетів так само природньо, як із уст дітей: вони лише відображали самі речі. Вони висловлювали правду так само природньо, як природньо витікають джерела і вони не могли б відбивати те, що не існує: повірити лишень, що для Хрїзіпа, як і для Антістена не можна говорити про те, чого нема¹¹⁵. Поезія є дзеркалом — мимовільним і правдивим, а тому, що вона відображає мимовільно, Хрїзип невтомно нагромаджував свідчення поетів; якщо б поети були в його очах мислителями розсудливими, які беруть на себе відповідальність за якусь доктрину, вистачало б лише однієї цитати, як це зауважив йому Гален; але вони говорять правду, немов би не думаючи про це; захоплений Хрїзип невтомно показує, яким чином з того підґрунтя, на якому тримається його власна філософія, не перестає зусібич виприскувати правда.

Оскільки стоїки вже наперед впевнені, що міфи і поезія кажуть правду, їм нічого не залишається, як віддати їх на тортури, аби вмістити їх у цю правду: алегорія буде цим прокрустовим ложем. Вони ні перед чим не відступили. Якогось дня Хрїзіпові показали полотно, на якому безсоромна уява *ciceroni* хотіла побачити Юнону, як та змушувала Юпітера до милого поводження, яке не годен назвати пристойно; Хрїзип зумів пізнати у цьому алегорію матерії, яка поглинає сперматичний Розум, щоб зачати космосом.

Для філософа, отже, міф був алегорією філософських істин; для істориків це була легка деформація історичних правд. Скажемо принагідно, що і першу, і другу версії знаходимо у Платона — але торкнемося побіжно сюжету, який би примусив завагатися найвідважніших коментаторів; Платон часом вигадує свої власні міфи, які є наближенням до Ідеї; часом, як ми це побіжно згадали вище, він знаходить на своєму шляху деякі грецькі історичні міфи і піддає їх такій самій критиці, як це робили історики його часу. Однак у Платона філософська алегорія — ця напівправда, відповідала водночас

співучасті чуттєвого в істині Ідей і, при всьому тому, в неможливості точної науки чуттєвого. Яким чином стоїки пояснювали, що поети говорили правду алегоріями? Щоб приховати і показати правду через енігму? Через якусь античну наївність? Можливо також, що ці мислителі не думали над цим питанням: для греків медіум зникає за повідомленням.

Як алегорії чи трохи змінені традиції, міфи загалом знаходили довіру настільки, що в самій “Метафізиці” такий собі Арістотель¹¹⁶, мало схильний до того, щоб розгортати нескладну критику, вважає, тим не менше, доречним дискутувати в дошкульному іронічному тоні щодо легенди про амброзію і нектар, напої вічного життя. Навіть ті, котрі не довіряли міфам, не наважувалися ґрунтовно їх переглядати, а звідси їхнє збентеження; ось чому так часто вони, здається, лише наполовину вірять своїм легендам або думають, що у них вірять... Але чи існують таким чином часткові модальності вірування? Чи вони не вагалися радше між двома програмами правди? Була розділена не їхня віра, а міф, який в їхніх очах був наполовину зіпсутий, оскільки залежав од двох істин: критики невірності або негідного, яка торкалася змісту, і раціоналізму уяви, за яким було неможливо, щоб вмістилице нічого не вміщало і щоб уявляли щось намарно. Отож, міф завжди змішував правдиве із фальшивим; вигадка послуговувала для прикрашування правди¹¹⁷, щоб її проковтнули, або ж вона говорила правду загадкою чи алегорією, або ж вона зліплювалася із правдивою основою. Але не можна було б обдурювати з самого початку. Міф передасть або якесь корисне повчання, або якусь фізичну чи богословську доктрину під покровом алегорії¹¹⁸, або спогад про події минулих часів. Як каже Плутарх¹¹⁹, істина і міф мають такий самий зв'язок, як сонце і веселка, що розсіває світло у строкатій різноманітності.

У цій справі нас цікавить міф як історична традиція. Бо, оскільки міфічна форма ніколи не ставилася під сумнів, антична критика розрізнялася за змістом — дати більш побожну версію міфічних богів, перетворити героїв на історичні персонажі. Легенди справді доносять до нас історії або розповіді, пов'язані з видатними особами героїчних часів; це тим більше є джерелом для історії, а що це таке історія? Це політика давніх часів.

Отже, міф будуть спрямовувати в політичне русло. Греки не останні, хто так діяв; а Макіавеллі так само робитиме; за його словами, Мойсей був володарем, який повинен був здобути трон, що має на увазі заслугу вищу од тих, хто давав собі лише труд успадкування; тим не менше, він поділяє цю заслугу з Кіром, Ромулом і Тесеєм, які також завоювали владу і “хоча не годиться більше говорити про Мойсея, бо він лише сповняв Божу волю”, однак погодимось, що його методи “здається не дуже різняться” від методів інших володарів; “той, хто читає Біблію із здоровим глуздом, побачить, що для того, аби забезпечити виконання таблиць Закону, Мойсей змушений був скарати на смерть безмежну кількість людей”. Зовсім нема потреби в Біблії, щоб Макіавеллі дав цю політичну версію Мойсея; йому вистачило прочитати “Іудейські старожитності” Йосифа Флавія, який приписує Мойсеєві ті вчинки, які Фулідід або Арістотель припишуть Тесеєві або Міносові¹²⁰. І, можливо, з тим самим потаємним почуттям, що не треба творити собі наївну думку про володарів: велика і поважна річ, яку називають політика, не створена для наївних. Отже, нема нічого наївнішого од легенди; вона бачить володарів дитячими очима; це лише любов до богів, незвичайні подвиги, чуда створені для того, щоб обдурити добрих стареньких жінок. Яким чином повернути текстові найдавнішої історії його політичну поважність?

На щастя, це річ можлива, бо, оскільки невірогідна наївність є безперечно фальшивою, то неправдиве, зі свого боку, є нічим іншим, як деформованим правдивим. Отже, можливо відтворити справжній текст історії і ми бачили, що Полібій чи Арістотель віднайшли первинне значення Еола чи Мінотавра; та найбільш майстерним коректором був Палайфатос. Його принципи дуже здорові; будучи принаймні освіченими, люди вірять у те все, що їм розповідають, але мудреці у ніщо не вірять; у цьому вони помиляються, бо все те, про що говорять, існувало (інакше, як можна було б про це говорити?): однак вперто триматимуться за правило, що можливе лише те, що існує ще сьогодні¹²¹.

Щоб перейти від міфу до історії, досить, отже, виправити помилки, які є часто звичайною плутаниною слів. Кентаври, про яких розповідають поети, неможливі, бо

якби існували такі створіння-гібриди, вони існували б ще сьогодні; лише мить роздумів дозволяє побачити, звідки вийшла ця легенда: щоб вбивати диких биків, хтось придумав сідлати коня і пронизувати биків металевими спидами (*kentô*). Дедал рівно ж не творив живих і рухливих статуй, але мав гнучкіший і живіший стиль, ніж його суперники. Пелопс ніколи не мав крилатих коней, але він мав судно, на якому були намальовані крилаті коні. Палайфатос, зазначимо це, ні на хвилину не сумнівається в історичності Дедала, Пелопса чи Еола (що він пояснює так, як зробить це Полібій). Він також допускає, що в ті давні часи боги змішувались з людьми; Афіна і Аполлон приклали руку до мук Марсія, а Аполлон справді кохав Гіацинта, однак було б наївно вірити, що цей бог написав ім'я свого улюбленця на пелюстках квітки; правда полягає в тому, що Аполлон обмежився тим, що дав цій квітці ім'я вродливого підлітка.

Бачимо, куди Палайфатос веде раціоналістичний оптимізм; текст істини не є остаточно зіпсований і небезпідставно: не можна було б обдурювати *ex nihilo*, можна лише деформувати істину. Думка Палайфатоса перестала приголомшувати, якщо зважити, що вона домислюється цією милою для греків ідеєю, і тією іншою істиною, що проблема як віднайти оригінальний текст доволі чітко визначена, бо помилка множинна, а здоровий глузд єдиний.

Як віднайти цей здоровий глузд? Іти на протисхил. Існує справді схил деформації в людей, які ковзають по усіх перешкодах, що складаються відносинами речей із їхніми словами; вони беруть одне слово за річ, одне слово за інше, картину за реальність, якусь річ за ідею. Бачимо оригінальність Палайфатоса стосовно критики міфів, такою, якою її практикували від Гекатея: для нього міф не одержав чужих додатків, але зазнав змін. Ось чому Палайфатос єдиний допускає втручання богів; він не приміряє міфічне минуле до наявної реальності, в яку боги більше не втручаються, але розглядає міф в собі самому і знаходить його висміяним нісенітницями чи мимовільними каламбурами. Замість того, щоб знімати надприродне, він виправляє семіологічні деформації.

Міф — це копія минулого і ця копія менше вставлена у текст, як змінена. Палайфатос не вважає, що міф

рухає історію, передає спогад про королів, засновників, володарів моря; або ж принаймні лише ті міфи, які він критично досліджує, є приватними історіями, звичайними подіями минулих часів, які внаслідок семіотичних деформацій стали обманливо казковими; міф народжується з каламбура. Таким чином Палайфатос зводить легенду про Пандору (незалежно як це робить) до історії про багату пані, яка любила рум'янитися.

Різноманітні події, спогад про які зберігся до наших днів через ту казковість, яка в них зібралася. Але так говоримо ми: так не казали греки; вони ніколи не запитали себе, чому чи як передалися традиції. Традиції були тут; їм не потрібно було чогось більшого. Греки ні на хвилину не дивуються, що відображення минулого є серед них; вони повсюдно збирають міфи. Яким чином ці аероліти дісталися до них? Вони про це не думають; вони не бачать медіум, а помічають лише повідомлення. І вони зовсім не дивуються тим, що минуле залишило спогад; саме по собі зрозуміле, що кожна річ має своє відображення, так само, як тіла мають свою тінь. Поясненням міфу є історична реальність, яку він відбиває, бо копія знаходить пояснення у своїй моделі. Вони не задумуються, яким чином відображення могли пройти через стільки століть, якими шляхами, з якими намірами. Так само, в "Кратилі" слова пояснюються речами, які вони змальовують; час обмежується тим, що змінює слова і ці зміни абсолютно не вартують назви історія: вони не підвладні фонетичним законам, вони випадкові і необов'язкові; вони не свідчать про регулярність і не мають жодного інтересу. Не будемо вважати також, що міф міг деформувати істину задля позитивних причин таких, як дивування чи національна емоція; причина цих змін лише негативна, вона полягає у браку критичного духу. Греки ніколи не мали науки про міф як такої, а лише науку про історію, яка передавала міфи.

Бо спосіб передачі не враховується: слово є звичайним дзеркалом; через слово греки розуміли міф, лексику чи радше етимологію, поезію, прислів'я — одне слово, все, що "промовляється" і само говорить (бо ми це лише повторюємо). Як відтоді слово могло б говорити ні про що? Знаємо, якою великою проблемою було існування небуття для грецької філософії аж до Платона: це інший

симптом того “дискурсу” дзеркала, який ми тільки-но знайшли у проблемі міфу. Щоб помилитися, казати неправду або говорити в порожнечу, треба говорити про те, що не існує; отже, потрібно, щоб те, чого нема, було, аби можна було про це говорити; але що це таке небуття, яке не є нічим? Платон наважився переступити перепону, вбити “отця нашого Парменіда” і великим зусиллям схожим на те зусилля, з яким грецькі математики тільки-но допустили існування нелічених чисел (славнозвісних “іраціональних” чисел) допустити, що небуття існує. Ми дивуємося, що зусилля мусило бути таке велике; але, якщо слово — це дзеркало, складність зрозуміла: яким чином дзеркало могло б відбити предмет, якого нема? Відбивати те, чого нема, означає не відбивати; і навпаки, якщо дзеркало відбиває якийсь предмет, цей предмет існує: отже, міф не вмів би говорити ні про що. Висновок: ми впевнені уже наперед, що найбільш наївний міф матиме правдиву основу; і якщо ми задумаємося разом із Палайфатосом про походження помилок, які там виявляють, ми там констатуємо, що ці помилки є звичайними випадковостями відтворення; оригінал був автентичний, однак, відтворюючи його, взяли одне слово за інше, якусь річ за якесь слово тощо.

Відбивати небуття — значить не відбивати; відбивати туман, це було б те саме, що відбивати нечітко: коли предмет невиразний, дзеркало також є таким. Ступені знання будуть, отже, паралельні до ступенів буття; у цьому весь платонізм. Юний Арістотель заплутується у цій проблемі: принцип, за яким усе приречене на загибель, повинен, отже, сам бути приреченим на загибель, але якщо цей принцип загине, тоді речі перестануть гинути... Те, що говорять про речі, поділяє долю речей, наука про невиразне буде, отже, сама невиразною наукою, бідною непевною наукою. І навпаки, наука буде благородною, якщо ті речі, які вона відбиває, будуть самі по собі піднесеними.

“Стосовно міфів, — пише Платон, — оскільки ми не знаємо, як насправді відбувалися античні події, ми робимо таким чином, що неправда має найбільш можливий вигляд правдивості”¹²². Платон не іронізує: брехня, як знаємо, це лише неточність і ми, отже, підправляємо неточні традиції, аби віднайти те, що видається правдою;

кажучи сучасними термінами, ми формулюємо достовірні історичні гіпотези. Віч-на-віч зі своїм міфічним віком, греки мали дві позиції: наївність, яка хоче вірити, щоб захоплюватися, і цей суворий режим у непевності, який називають наукова гіпотеза; однак вони ніколи не повернули собі спокійної впевненості, з якою, як тільки повертаються до чисто історичного періоду, ймуть віру на слово історикам, своїм попередникам, яких відтворюють. Вони сяк-так виражали стан наукового сумніву, який зберігали перед міфом, кажучи, що героїчна епоха надто далека, надто стерта часом, аби можна було тут з усією певністю розрізнити контури¹²³.



ЯКИМ ЧИНОМ ПОВЕРНУТИ МІФОВІ ЙОГО ЕТІОЛОГІЧНУ ПРАВДУ?

Щоб очистити міф і зробити з нього винятково історичну традицію, достатньо усунути усе те, що не має еквіваленту констатованого в нашій історичній епосі: “Я відчуваю недовір’я щодо *mythôdes* і на це є причина: я ніколи не бачив когось, хто б не констатував своїми очима; один каже, що хтось інший розповів йому про це, другий каже, що він такої думки, а третій усе забуває, як тільки промовляє поет”¹²⁴. Будемо, отже, в цьому дотримуватися дійсних реальностей, які були належним чином підтвержені. Ви кажете мені, що смертний Геркулес зумів стати богом? “Ви зробили б мені присмність, пояснивши, яким чином якась річ могла бути колись можливою, а тепер перестала бути такою”¹²⁵. Теперішні речі показують розміри того, що може бути природньо можливе: “Кажуть, що герої мали десять ліктів заввишки”; це мила міфологія, однак обманлива і неймовірна, якщо зважити на природу, вимірами якої є сучасні особистості”¹²⁶. Зведення міфу до історії вимагатиме двох операцій: Палайфатос обмежувався тим, що очищає традиції від того, що в них було фізично неймовірним, залишається відібрати те, що історично неможливе, тобто, співіснування богів і смертних; оскільки в наш історичний час боги далеко відійшли од людей. Неспокійна еволюція Павсанія, в якого ми запозичимо більшість наших прикладів, розгортається між цими двома часами.

У природі, кажуть епікурейці, існують якщо не закони, що змушували б робити ту чи іншу річ, то принаймні договори або *faedera*, які забороняють їй певні речі і, зокрема, змішувати межі між живими істотами. Не повинно, отже, тут бути метаморфоз: розповідають, що на березі По один музикант став королем країни, а коли помер, то за волею Аполлона він перетворився на лебедя: “щодо мене”, пише Павсаній¹²⁷, “я справді вірю, що якийсь музикант був королем тієї країни; але щоб людина стала птахом, ця річ в моїх очах не вартує довір'я”. Так само не повинно було б існувати чудовиськ. Що вдіяти з Цербером? На Тенарі показували печеру, через яку Геракл випровадив на землю пекельного пса; на жаль, знов каже Павсаній, “нема в глибині тієї печери шляху, який веде під землю, а, крім того, не треба вірити, що боги мають якесь підземне обиталище, де розміщують душі”; якраз Гекатей Мілетський особисто знайшов “правдоподібне пояснення”: пекельним “псом” був насправді велетенський змії, отрута якого була смертельною, його вбив Геракл¹²⁸. Учені не вірили у чудовиська, кентаврів-коней, химер та Скільлу¹²⁹, а Лукрецій⁷ підтвердив цей скептицизм засобами епікурейської фізики. Ось чому ніхто, тим паче, не вірив у гігантоманію: те, що боги повинні були змагатися із велетнями, в яких змії-ноги, є концепцією негідною їхньої величі, концепцією біологічно неможливою¹³¹.

Павсаній є новим Палайфатосом. Та не лише це: Гомер, який показував богів, котрі втручалися у людські справи у героїчну добу, мовчки допускав, що вони відтоді перестали це робити. Але оскільки історія давніх часів схожа на історію нинішню, повинно бути так, щоб у героїчні часи вони також цього не робили. Історичний міф буде міфом без богів. Коли боги, люди і фавни дружно відвідували одні одних, це був золотий вік; та відколи світ став реальним, боги ховаються і жодне спілкування більше не можливе¹³²: “на жаль” — говорить в довершення Павсаній — сьогодні, коли розбещеність досягла знаного нам рівня, люди більше не перетворюються на богів, хіба що у марнославній риториці, яку улесливо звертають до правителів”¹³³.

Відтоді можна провести з Артемідором¹³⁴ певну класифікацію міфічних традицій за їхньою культурною вар-

тістю. Деякі традиції правдоподібні як історично, так і природньо, настільки, що вони правдиві; традиції, в яких маємо втручання богів, але які залишаються фізично правдоподібні, “взагалі то не є правдиві, але попередньо сприймаються загальною як правдиві”, скажімо “розповіді стосовно Прометея, Ніоби та різних трагедійних героїв”. І навпаки, легенди, суперечливі природі, такі як “гігантоманія, вояки, народжені із зубів дракона в Колхиді і у Фівах, та інші схожі легенди” не мають “абсолютно ніякої основи і повні безглуздя та нісенітниць”. Міфи правдиві, правдоподібні, неправдоподібні; в історії дістаємо лише перші, але другі прийняті в загальній культурі: з них можна брати трагедійні сюжети і цитувати їх як риторичні¹³⁵ *exempla*, так як сучасні психологи і філософи посилаються на приклади із романів; ці *exempla*, кажуть Квінтіліан і Діон, якщо не вигадані, то принаймні одержані як аргументи. Якщо мріяти про міф фальшивий, але правдоподібний, Артемідор радить тлумачити сон у прямому значенні; та, якщо бажати міф безглуздий, плекані надії будуть марними.

Історик повинен уміти усувати богів з міфічного періоду. Ні Цицерон, ні Тит Лівій не вірили, що Ромул мав батьком Марса, а Павсаній не вірить, що Орфей мав німфу матір'ю¹³⁶. Саме тому це, що ми називаємо евгемеризмом, так дуже подобалося мислителям того часу; неможливо вірити у бога Геркулеса¹³⁷, але історично здорово розглядати Геркулеса, Вакха та Діоскурів¹³⁸ видатними людьми, яких, з почуття вдячності, прийняли за богів або синів богів. Павсаній, радше спеціаліст від міфів, аніж історик у прямому значенні слова, не кліпнувши оком, переповідає більшість легенд, які йому розповідали, та часом спалахує і викидає із міфів втручання богів: кажуть, що Актеона розірвали його пси за волею Артеміди, “однак я гадаю, що пси Актеона сказилися без жодного божественного втручання і розірвали його так, як вони розірвали б першого стрічного”¹³⁹. Наш міфграф іде, отже, далі від свого побратима Палайфатоса. Діоніс не має жодного відношення до смерті Тритона, чи тритона, чи тритонів: варто було б повірити в іншу версію легенди, яка бачить в Діонісі фізичну алегорію і пояснює, що рибалки Таннагра вилили в море вино, аби сп'янити тритона, який спустошував узбережжя, і легше його вбити. Бо тритони

існують і Павсаній їх зустрічав: у Римі імператорський прокуратор *a mirabilibus* показував йому одного з них, скелет того тритона зберігався в колекціях правителя¹⁴⁰.

Критерієм сучасних речей, як виміру усіх інших, є здоровий глузд, яким треба делікатно користуватися; Павсаній сумнівається у багатьох речах, та лише не в тритонах, він зовсім не сумнівається у птахох Стемфальського озера, бо таких птахів ще бачимо і в Аравії¹⁸. Справді, не треба міряти теперішні речі тим, що ми про них знаємо¹⁴²; один Клеон, з Магнезії в Сиплі, автор “Парадокса” зауважував, що той, хто нічого не бачив, несправедливо заперечує дивовижності¹⁴³, а Павсаній допускає, що коли приносять жертву Етеоклові і Полінікови, полум’я, здіймаючись од вітваря, освяченого братам-супротивникам, дивовижно ділиться на два вогні — це чудо вписується у серію дивовижного і Павсаній бачив його на власні очі¹⁴⁴. Проблема, отже, полягає в тому, щоб пізнати межі реальності: чи слід вірити у те, що Арістотел, переможець повстання мессенців проти спартанців, по своїй смерті брав участь у битві під Левктрами? Якщо халдейці, індійці і Платон справедливо стверджують, що душа безсмертна, стає важко не визнавати цього міфу¹⁴⁵. Не треба стверджувати доказами, що душа може бути безсмертна, а згаданий міф не може бути принаймні вигадкою; кожен міф уявляється правдивим і критикові належить доказати його неправдивість, оскільки правда природніша од неправди; наші філологи часто повторюють трохи нелогічно, що текст рукописів слід вважати правдивим, поки він витримує критику...

Ми розповідаємо тут зовсім не повчальну історію — історію розуму проти міфу. Бо розум, як побачимо, не здобув перемоги (проблему міфу радше забули, аніж вирішили), розум змагався не задля доброї справи (принцип дійсних речей був пристановищем усіх забобонів. Епікур та Св. Августин заперечували в його імені існування антиподів) і врешті, не розум змагався, змагалася лише програма правди, здогадки якої досить дивні, щоб вихоплюватися нам із рук або ж нас дивувати, коли ми їх схоплюємо. Ніколи не існує щодо правдивого, фальшивого, міфу, забобону, довершеного погляду, очевидності, *index sui*. Фуکیدід вірив в оракулів¹⁴⁶, Арістотель у ворожбу на снах, Павсаній слухався своїх сновидінь¹⁴⁷.

Як тільки виправлені неточності традиції, одержуємо автентичні факти. Усна чи письмова міфологічна література зі своїми численними відомими і невідомими авторами, своїми багаточисленними варіантами повинна відтепер конкурувати з цивільним станом: вона повинна мати хронологічну, прозопографічну і біографічну когерентність історії. Отже, якщо в Афінах існує могила Едіпа, треба погодити ці дані з усім іншим: “Ціною довгих пошуків я виявив, що останки Едіпа привезли з Фів до Афін; бо Гомер”, який говорить, що Едіп помер і захоронений у Фівах, “заважав мені вірити у те, що про смерть Едіпа сказав Софокл”¹⁴⁸.

Міфічний час не мав ні глибини, ні виміру¹⁴⁹; таким чином, можна запитувати себе, чи пригоди Хлопчика-мізинчика відбувалася перед чи після пригод Попелюшки. Тим не менше, герої, ці славні персонажі, мали генеалогічне дерево; бувало також, що пророкуванням провіщалося певному героєві, що лиха його родини закінчаться на п'ятому чи десятому поколінні після нього¹⁵⁰. Отже, мітографи змогли дуже скоро встановити хронологію міфічних поколінь; не мусили більше казати: “Жив був собі цар і німфа”, змогли тішитися перемогою над тими, хто сумнівався у легендах, оскільки вони не містили хронології¹⁵¹ і завдяки синхроністам¹⁵² стало можливим відрізнити легенди неправдиві од правдивих; вже Ізократ міг помститися Бусірісу за наклепництво ритора, доказуючи, що Бусіріс жив за шість століть до того Геракла, який, як вважали, покарав його за деякі злочини¹⁵³. Прозопографія стала не менш когерентною; дискутували про омонімію і розвіяли її (Павсаній встановив, що Теламон, могилу якого бачимо у Фенеї, не є батьком Аякса, а лише загадковим омонімом¹⁵⁴). Довелось також розділити деякі події. Оскільки збережена згадка про найдавнішу олімпійську перемогу відноситься до 776 р., з цього зробили висновок, що ця дата є одночасно датою заснування змагань; однак, оскільки знали, що Аполлон був переможцем Гермеса та Ареса в Олімпії, слід було уявити собі, що перші олімпійські змагання були встановлені у дуже давні часи, потім вийшли із вжитку і були поновлені 776 р. Вигадка якогось історика à la Діодор або якогось філолога, для кого тексти є самою реальністю; Страбон і Павсаній, зі свого боку, ні на хвилину

у це не вірять¹⁵⁵; із богів вони роблять для себе менш дитинну концепцію.

Виглядає так, що ця одержимість строгої хронології є знаменною. Закон історичного жанру вимагає і ще дотепер бажає, щоб про події розповідали, подаючи їхню дату, якщо це можливе, з точністю до одного дня. Навіщо така, часто непотрібна, точність? Бо хронологія є оком історії і вона дозволяє контролювати або відкидати гіпотези? Справді, вона на це дозволяє, однак не задля цього її так цінять; хронологія так само, як і географія і прозографія, самодостатня насамперед для себе самої у програмі правди, в якій знають час і простір, коли можна тут помістити те, що вони несуть у собі, людей, події і місцевості. Це найщиріша із концепцій історії; коли вмієш насолоджуватися художнім полотном, тоді ти естет, а коли можеш визначити його дату, ти історик мистецтва: знаєш, що складає минуле живопису. Греки, отже, вели історичну хронологію від героїчної генеалогії, і міфічний час, що став однорідним із нашим, випередив його до віщої дати приблизно року 1200, що є датою Троянської війни, коли розпочинається справді людська історія¹⁵⁶.

Що треба було знати, аби впізнати історію героїчних часів? Генеалогії; заснування Патри, якщо брати цей приклад зі ста інших, було справою Патревса, сина Превгенеса та онука Агенора; він дав своє ім'я містові; той Агенор мав за батька Ареса, сина Ампіка, а той був сином Пеліаса, Пеліас сином Егінета, Егінет сином Дерейта, Дерейт сином Гарпала, Гарпал сином Амікла, Амікл сином Лакедемона¹⁵⁷. Повністю знати минуле зводилося до того, щоб знати повний список царів та архетипів, не нехтуючи окрім того родинними зв'язками, що їх пов'язують: таким чином діставали плетиво часів. Місцеві поети та історики повсюдно ткали це плетиво; міф, це слово без автора, яке змішується із правдою, інтерпретувалося як історичний або культовий спогад, що міг би передаватися з покоління до покоління, починаючи від очевидних свідків. Коли хотіли знати походження якогось міста, треба було опитувати місцевих людей; граматист Апіон, який хотів знати, в яку гру грали претенденти на руку Пенелопи, які сиділи зі своїми жеребами перед дверима *megaron*, поставив запитання одному мешканцю Ітаки¹⁵⁸. Павсаній діє так само: відвідав Грецію, місто за містом, і в кожно-

му місті він звертався до тих знатних людей, які цікавилися місцевими джерелами і які часто мали один примірник мало знаного історика; ці ерудити і ці книжки складають разом те, що Павсаній називає “екзегетами античності”, в яких помилково побачили *ciceroni* або паламарів¹⁵⁹. Найчастіше Павзаній не називає нам їхнього прізвища: ми знаємо, що давній історик не ставив приміток вдолі сторінки...

Але чому нитка часу була генеалогічна? Тому що міфи оповідали біографії героїв, царів, архетипів; ця давня усна література говорила лише про витоки, заснування, військові діяння, родинні драми, акторами яких були люди царської крові. Ми бачили, що архетипи Гелен чи Пелаз вважалися давніми царями, як тільки міф сам дістав інтерпретацію як історична традиція; історія міста була історією його царської сім'ї; самі герої теж були царськими особами, звідси роблять висновок, що “всюди у Греції колись були царі, а не вільні міста”¹⁶⁰. Патетична міфічна література родинних драм теж була травестована на поважну історію; архаїчна історія Ахея¹⁶¹ була не менше заповнена палацовими революціями, аніж історії селевідів чи лагідів; під пером Павсанія війна сімох проти Фів стала своєрідною війною Пелопонеса і “найпам'ятнішого із тих усіх воєн, які греки вели між собою упродовж героїчного періоду”, як пише про це наш автор щиро, наслідуючи Фуکیدіда¹⁶²; Аргос і Фіви — один і другий мали міста, які були їхніми спільниками упродовж цілої Еллади; конфлікт охопив багато періодів, облог, війн маневрування, вирішальних битв.

Таким чином упродовж елліно-римського періоду склалася обширна місцева історіографія, ґрунтовно досліджена нашим метром Луї Робертом, який давав кожному містові його витоки, його предків, що дозволяло політичним діячам, засновуючи спілку чи прохаючи про допомогу, велику або малу, згадувати легендарні родинні зв'язки між містами; родинні зв'язки часто несподівані — між Ланувідом та Сентуріпом, Спартою та Єрусалимом, Римом та Ілліоном¹⁶³. Це, можна сказати, історіографія підроблень, де все вигадане, виходячи з найменших примет чи уяви автора; новіші часи, аж до найближчої епохи, мали династійну або регіональну історіографію, яка тим не менше була уявною¹⁶⁴.

Ми не будемо вихваляти у цій ідеології джерел метафізичне страждання: то не був невдало зорієнтований пошук, який вистежував у минулих часах глибини основи. Етіологія була звичайнісінькою собі потребою політичної ідентичності.

Що справді було дивним у цій місцевій історіографії — це те, що вона зводилася до витоків; вона не оповідала життя міста, колективних спогадів, важливих моментів. Про це вже досить знали, якщо знали, коли і як було засноване місто; з'явившись одного разу, місто мушило відтепер жити своїм життям, яке могли наперед уявити подібним на те життя, яким може бути міське життя і яке буде таким, яким воно може бути. Нема значення: як тільки історик розповів про його заснування, місто було пришилене на своє місце у просторі і часі; воно дістало свій особистий ярлик.

Це пізнання особистостей через класифікацію було добре знане стародавнім. Деякі епітафії таким чином ідентифікували померлого і Вергілій імітує їх у двох гарних віршах про смерть воїна Еола: “Тут чекала на тебе Смерть; там, у Лірні під Ідою, дім твій стоїть величавий, а в лаврентійській країні могила”^{*}; і такою буде епітафія самого Вергілія: “Мантуя дала мені світ, Калабрія відняла його в мене”. Я прочитав так само в “Petit Larousse” за 1908 рік такі рядки: “Зічи (Ежен де), угорський політичний діяч і дослідник, народився в Зічифольво 1837 р.; Зіглер (Клод), французький художник, народився в Лондоні (1804 — 1856)”.

Таким чином, завдяки етіології навіть найменше із грецьких міст матиме свою індивідуальність; воно стане моральною особою, повноправним членом спільноти міст. Воно буде схоже на повнокровну людину, на людину, народжену вільною; подібні міста “від їх народження є знатними містами, а не розпочинали, як раби”, пише Менандр Ритор¹⁶⁵ у трактаті, який він присвятив урочистим промовам, в яких доповідачі вихваляли якесь місто перед його мешканцями.

^{*} Вергілій. Енеїда / Пер. М. Білика. — К., 1972. — С. 277.

МІФ, ВИКОРИСТАНИЙ ЯК «ДЕРЕВ'ЯНА МОВА»

Стверджувати, що міф став таким чином політичною ідеологією, є не тільки помилковим, але залишається мало повчальним. Одна деталь виводить поза ті узагальнення: здається, греки часто не дуже вірили у свої політичні міфи, вони перші з них сміялися, коли церемоніально їх виставляли. Вони церемоніально використовували етіологію; справді, міф став риторичною істиною. Вгадується, отже, що вони відчували менше недовір'я, власне кажучи, як почуття згідливості чи іронії перед умовним характером цієї міфології. А звідси особлива модальність вірування: зміст пишномовних висступів не відчувався як правдивий, а тим більше як фальшивий, але як вербальний. Відповідальність за цю "дерев'яну мову" не на боці політичної влади, а на боці інституції, властивої для цієї епохи, тобто риторики. Зацікавлені особи не були тут аж так проти, бо вміли розрізняти букву і добрий намір: якщо це не правда, то вигадано добре.

Греки мали давню симпатію до *bene trovato*, що підтверджує ідею юного Ніцше: нема брехні там, де брехун не зацікавлений брехати¹⁶⁶; не треба було б брехати, коли про вартості говорять, можливо, гарніше, ніж можна було б говорити взагалі про них. Гомерівський гімн Гермесові є гумористичною ілюстрацією цієї побожної старанності; за словами поета, бог Гермес, те молоде чудо з тисячею витівок, щойно вийшовши із живота

своєї матері, став вигадувати мистецтво пісень: перша композиція цього привілейованого свідка полягала в тому, що він оповідав любовні історії свого батька і матері. Юрба паломників, яка вперше почула читання цього гімну, відчула себе певно громадським спільником і аплодувала зі щирого серця: ніхто не сумнівався, що йдеться про дотепне фантазування, але тут менше мали на увазі Гермеса і були вдячні поетові, який вигадав таку легенду.

Бо ті паломники були людьми чесними; вони шанували вартості. Поважні особи, розсудливі характери справді вирішують у підвищеному настрої наступний випадок сумління: чи можна засудити без педантизму когось, хто старанно береться за добру справу, за справу Добра, яка є також Правдою, задля міркувань, які дослівно не є правдиві? Чи не краще проігнорувати цю дрібну чисто словесну помилку? Подібна байдужість до правдивості, коли запевнені справжні вартості, визначає цілу низку історично різноманітних поступувань. У Греції ця словесна поведінка, коли мова інформує менше, аніж сповнює свою функцію, надибується у міжнародних відносинах; у внутрішній політиці вона репрезентована літературним жанром: панегірик містові, проголошений перед громадянами.

480 р., на наступний день після їхньої перемоги над персами в Саламіні, греки зібралися на раду: кінцева перемога була очевидна, і вже Афіни, що врятували Елладу од варварів, ставали містом-гегемоном; воно мало силу і про це вели мову. Оскільки інше місто вирішило протиставити цій новій першості свої традиційні привілеї, афінци відповіли, що їхні власні права не менш давні: колись Афіни вже здобували перемогу у час Гераклідів, Фів та вторгнення амазонок¹⁶⁷; кожен зрозумів, що мали означати ці слова і Афіни виграли справу. Міфічні назви послужили для того, щоб позначити силові відносини як справедливі, це зняло потребу їх називати. Ідеологічне прикриття? Відносини тут не є відносинами накладання, як, скажімо, відносини між тим, що накриває і тим, що накривається; це відносини паперових грошей слів до золотої наявності сили. Загроза прикрита похвалою? Не лише: подаючи піднесені докази замість того, щоб показувати свою силу, іншого спонукають до того, щоб невимушено відступити задля причин почесних, які

рятують ситуацію. Ідеологія не є дублікатором, вона входить як клин у механізм. Міфічні титули слави так само, як легендарні родинні стосунки між народами¹⁶⁸, слугували формами ввічливості в міжнародному товаристві; кожне місто засвідчувало своє легендарне походження своїм партнерам, які остерігалися у цьому сумніватися: то був спосіб утвердитися як особа. Спільноти міст склалися, таким чином, із шляхетних людей, які мали свої родинні зв'язки; коли погоджувалися на таке фантазування, як на вияв правди, засвідчували, що приймають правила міжнародного життя цивілізованих міст.

Цікава річ: ствердження індивідуальності кожного міста, а також індивідуалізація через класифікацію відігравали також велику роль у внутрішній політиці; не можна, дійсно, уявити собі того задоволення, яке відчували громадяни, слухаючи оратора, який проголошував панегірик їхньому містові; такі хвалебні промови були модою, що тривала упродовж тисячоліття, аж до кінців Античності. У Греції говорили про міфічне походження і спорідненість міст, як говорили про генеалогію у салонах околиці Сен-Жермен і з тих самих причин⁴⁶. Нехай він був місцевим мешканцем чи прибув з іншого міста, той оратор славив походження міст і то була не найменша хвала, яку він висловлював містові; громадяни з найбільшою приємністю слухали його. “Коли я чую, як вшановують тих, хто помер на війні і разом з ними наших предків, наше місто і нас самих, — іронічно каже Сократ⁴⁷, — я почуваюся благороднішим, величнішим, кожен з інших слухачів зі свого боку має таке саме відчуття, так що цілий громадянський корпус з цього виходить зрослим і мені потрібно принаймні три дні, аби оговтатися від такого переживання”.

У смішних подіях, клопотах, маленьких іроніях щоденного життя досягаються у свідомості процеси вагоміші. Усі міста, великі чи малі, мали своє походження і можна усіх їх хвалити: підручники риторики давали рецепти, як виявити якусь заслугу будь-якої звичайнісінької хатинки. Таким чином ці панегірики були спрямовані менше на те, щоб вихваляти якесь місто понад усі інші міста, як визнавати за містом його особисту гідність. І таке вихваляння менше адресувалося групі, як індивідуумам; у цих панегіриках, виголошених перед зібра-

ним містом, пишалася сама собою не якась одна група, як це було в Нюрнберзі, вихваляння міста давало відчути кожному громадянину не те, що він підхоплений якоюсь колективною силою, а радше те, що окрім своїх заслуг він має ще особисту гідність, тобто вартість громадянина. Прославлення групи було прославленням індивідумів, так ніби славили шляхетність перед шляхетними людьми. Це не була патріотична гордість; індивідум був гордий не за те, що належить до такого міста, а не до іншого, а радше за те, що є громадянином, і таким є. Бо громадянство не було рисою, що відчувалася як універсальна, своєрідним нульовим рівнем індивідуальності, як у нас ми є французами або німцями, бо треба бути кимось: усі намагалися належати до якогось міста, тим не менш були горді за те, що були громадянами. Аби пояснити чому так, треба було б пошукати в прихованій частині айсберга античної політики: скажемо лишень, що місто не було “населенням”; воно не було людською фауною, яка випадком народження з’явилась в рамках того чи іншого територіального простору; кожне місто почувалося само по собі як своєрідне утворене тіло на кшталт якоїсь корпорації нашого Королівського Режиму чи Ордену нотарів або лікарів. Дивна привілея у цій Елладі чи у цій Римській імперії, де кожна вільна людина або майже вільна, є громадянином якогось міста; розуміємо, що протиріччя універсальної привілеї породило певне почуття неспокою у підсвідомому зацікавлених; це потайне хвилювання викликало живе задоволення, коли слухали панегірик, в якому один із двох термінів протиріччя прославлявся на відміну від іншого.

Бо ми маємо властивість емоційно реагувати на суперечливості, яких ми чітко не усвідомлюємо. Не знати чому відчуваємо при цій нагоді реакцію збентеження, яку називають відчуттям кумедного. Греки перші кепкували зі свого замилювання громадянськими панегіриками: “Ви, о афіняни, народ простаків; коли посланці підлеглих вам міст хотіли вас обдурити, вони починали з того, що називали вас осяйними Афінами, а ви, чуючи це, спокійненько вмощувалися на шпичаках своїх гострих сідниць”. В іншого комічного поета¹⁷¹ торговець дівчатами, який нарікає на одного зі своїх клієнтів, нагадує присяжним, що їхня справедливість повинна бути гідною

засновників міста — Геркулеса та Ескулапа. Збентеження і сумнів можуть народитися також від порушення функції. На дипломатичному терені — звернення до славних предків заступало собою здоровий глузд за браком суттєвіших інтересів; воно ставало безглуздим і словесним¹⁷², коли ці інтереси існували і коли час вимагав, щоб говорили про справи.

Іншим джерелом скептицизму була присутність риторики, складеної із техніки свідомої себе самої; ці люди в школі навчилися мистецтва примушувати вірити або складати фрази і в цьому не помилялися¹⁷³. Інколи вони доводили несумлінність до дидактизму; у своєму “Панегірику Афін” Ісократ¹⁷⁴ хоче, щоб шукали “задовго до Троянської війни” докази афінської величності та благородства і додає, що “хоча розповідь цих доказів є *mythôdes*, тим не менше слід це зробити”; яким чином цей оратор може бути доволі незграбним, щоб спростувати свої власні твердження? Бо він є одночасно викладач риторики і коментує кожен зі своїх ораторських ефектів задля повчання своїх читачів.

Ще одним джерелом була непрофесіоналізація діяльності історика. Ми бачили вище, що добре ім'я історика носили також такі автори, як Діодор, які намагалися особливо розважувати своїх читачів або ж утримувати їх у своїх шанобливих переконаннях, та історики “серйозні”, себто “прагматичні”, які мали намір залишити навчальні уроки для політиків. Намагалися, щоб вони у них повірили. Справді, вони особливо мали на меті розповісти політикам майбутнього цікаві, якщо не повчальні, історії, які виводили на сцену побратимів політичної корпорації; бо швець любить слухати розповідь про шевців. Так було з *ktéma es aei* Фукидіда і його уроками історії. Таким чином, отже, з'являлися серйозні історичні книги, було також багато, які такими не були, та найголовніше, що жодна зовнішня прикмета не відділяла перші від других; публіка змушена була судити про це за твором. Як бачимо, непрофесіоналізація мала згубні наслідки. Додамо одразу, що теперішня університетська професіоналізація має інші наслідки, що є не менш порочні, хоча університетські соціологи, о диво, здається гірше їх розрізняють. Виглядає так, що невиразність між найкращим і найгіршим вводила в оману уми, руйнувала мо-

раль читачів і підтримувала нещирий скептицизм. Отож, для істориків того часу було необхідним захищати усі тенденції такої строкатої публіки; коли Тіт Лівій або *De republica* пишуть, що Рим є доволі великим містом, щоб поважати байки, якими воно прикрасило своє походження, вони не творять тут якихось історичних нісенітниць, навпаки: як добрі історики-репортери вони погордливо дозволяють кожній із різноманітних тенденцій своїх читачів вибрати свою улюблену версію фактів; тим не менше, вони дають зрозуміти, що, зі свого боку, вони жодним словом не вірять тим байкам.

Бачимо, наскільки антична простодушність була далекою від ідеологічної диктатури чи повчального кривляння. Функція якраз створювала свій орган, тобто “дерев’яну мову” етіології або риторики, однак жодна політична чи релігійна влада не додавала туди своєї долі. Порівняно із християнськими чи марксистськими століттям, Античність має часто вольтеріанський вигляд: два авгури не можуть стрінутися, щоб не усміхнутися один одному, пише Цицерон; я відчуваю, що стаю богом, казав один імператор у стані агонії.

Це ставить загальну проблему. Так само, як дорзейці вважають одночасно, що леопард постить і що треба його щодня остерігатися, так само греки вірять і не вірять у свої міфи; вони у них вірять, але, разом з тим, ними послуговуються і перестають у них вірити тоді, коли не мають більше до них інтересу; треба додати на їхнє виправдання, що їхня недовіра радше полягає у вірі, аніж у корисливому використанні: міф був лише забобою напівписьменних, який учені люди піддавали сумніву. Співіснування в одній і тій самій голові суперечливих істин є, тим не менше, універсальним фактом. Чаклун Леві-Строса вірить у свою магію, цинічно маніпулює нею, ворожбит за словами Бергсона звертається до магії лише там, де нема певних технічних рецептів, греки зверталися із питаннями до Піфії і знали, що та віщунка агітувала за Персію або Македонію. Римляни шахрували зі своєю державною релігією для політичних цілей, жбурляли у воду священних курчат, якщо ті не провіщали того, що їм треба було почути, і всі народи допомагають своїм оракулам або ж підганяють свої статистичні дані, аби дістати підтвердження того, у що бажа-

ють вірити. Допоможи сам собі, і небо тобі допоможе; Небо, але якнайпізніше. Як же ж втриматися, щоб не говорити тут про ідеологію?

Якщо ми можемо вірити у речі суперечливі, це могло б, отже, бути тому, що в деяких випадках те знання про якийсь предмет, яке ми дістаємо, викривлене корисливими впливами, Бо існують, звичайно, предмети, записані на сфері реальності, їх нам відображає природне світло розуму; інколи промінь приходить до нас безпосередньо, інколи він заломлюється уявленням або почуттям, як казали у Великому столітті, або ж владою чи інтересом, як це кажуть сьогодні, настільки, що одному і тому ж об'єктові відповідають два відображення, з яких друге фальшиве. Ідеологія є *tertium quid* поряд із правдою і неминучими та побічними перешкодами правди, якими є помилки; це постійна і зорієнтована помилка. Ця схема нагадує давню ідею спокуси та розбещеності; інтерес, гроші можуть похитнути найправедніше сумління; це надає схемі її правдоподібності.

Поняття ідеології є похвальною і невдалою спробою, аби протистояти легенді безкорисливого знання, згідно з яким мало б існувати природне світло, яке було б автономною здатністю, несхожою на вигоди практичного життя. Така спроба призводить, на жаль, до невдало визначеного курсу: ідеологія зміщує дві непогоджувальні концепції знання — концепцію відображення і концепцію операції. Мало вражаюче на перший погляд, це протиставлення виглядає невинним, якщо на хвилину над ним задуматися: знання не може бути то правдивим, то хибним; якщо такі сили, як класовий інтерес або влада відхиляють його, коли воно фальшиве, тоді ті самі сили також вступають у дію, коли воно каже правду: воно є продуктом тих сил, воно не є відображенням свого предмета.

Краще було б визнати, що кожне знання є зацікавленим і що правди та інтереси є двома різними словами для тієї самої речі, оскільки практика думає над тим, що вона робить. Розрізнити правду та інтереси забажали лише для того, аби спробувати пояснити межі правди: думали, що вона обмежена впливом інтересів. Це значить забувати, що самі інтереси обмежені (у кожен час вони вписуються в історичні межі, вони довільні у своєму строго-

му зацікавленні) і мають такі самі межі, як і відповідні істини: вони вписуються у ті горизонти, які випадки історії приписують різним програмам.

В іншому разі можна було б дійти до парадоксального висновку, що інтереси можуть бути жертвами своєї власної ідеології. Якщо б забути, що практика та інтереси обмежені і *рідкісні*, можна було б прийняти афінський імперіалізм та імперіалізм гітлерівський за два приклади вічного імперіалізму, і тоді гітлерівський расизм став би лише ідеологічним прикриттям, звичайно прикрашеним, та яке то має значення? Оскільки єдиною функцією расизму є виправдання тоталітаризму або фашизму, він буде лише забобою або приви́дом. Тоді можна було б здивовано констатувати, що Гітлер своїм расизмом інколи компрометував успіх свого тоталітарного імперіалізму. Істина простіша: Гітлер обмежувався тим, що увів у практику свої расистські ідеї: вони були тим, що його цікавило; це показали Жакель і Тревор-Ропер; він справді мав воєнну мету знищити євреїв і поновити германську колонізацію слов'янських країн; росіяни, євреї і більшовики були для нього справді тим самим і він не думав, що скомпрометує свою перемогу над останніми двома, переслідуючи двох перших... Щоб бути "зацікавленим", не треба бути аж настільки раціональним; навіть класові інтереси є дітьми випадку.

Оскільки інтереси та правди не походять із "реальності" чи могутньої інфраструктури, але спільно обмежені випадковими програмами, було б надто великою честю для них думати, що їхнє можливе протиріччя викликає тривогу: нема протирічливих істин в одному і тому ж мозку, а лишень різні програми, кожна з яких вміщає різні правди й різні інтереси, навіть якщо ці правди мають таку саму назву. Я знаю одного лікаря, пристрасного гомеопата, який має, однак, мудрість приписувати антибіотики, якщо хвороба поважна: він залишає для гомеопатії болезаспокійливі або безнадійні випадки; я гарантую, що у цьому він абсолютно щирий; йому хочеться захоплюватися неконформістською медициною, з одного боку, а з другого, він вважає, що інтерес лікаря та інтерес хворого полягає в тому, щоб хворий видужав: ці дві програми не мають нічого суперечливого чи навіть спільного, і явне протиріччя з'являється лише

в букві відповідних істин, яка вимагає, щоб були гомеопатом або не були ним. Однак істини не записуються так, як зорі на зоряній сфері: вони є малим світловим колом, що з'являється на кінці зорової труби програми, так що двом різним програмам відповідають, безперечно, дві різні істини, навіть якщо вони однаково називаються.

Це становить інтерес для історії вірувань. Наш дух не завдає собі мук, коли, вдаючи, що собі протирічить, він потайки змінює програму правди та інтересу, як він це безперестанку робить; ідеологія полягає не в цьому: це наш спосіб бути зараднішими. Якийсь римлянин, котрий маніпулює державною релігією задля своїх політичних інтересів, може мати таку саму добру волю, як і мій приятель гомеопат; якщо в нього недобра воля, то це полягатиме в тому, що він не вірить в одну із своїх двох програм, використовуючи її, але не в тому, що він вірить у дві протирічливі істини. Недобра воля не завжди йде з тієї сторони, з якої думають; наш римлянин може бути щиро побожний; якщо він вдає релігійне почуття, якому не вірить, аби зірвати якесь зібрання виборців, на якому народ ризикує неправильно проголосувати, це не свідчить, що він не вірить у своїх богів, а радше, що він не вірить у державну релігію і вважає її корисним обманом, який вигадали люди. Ще вірогідніше, він думатиме, що слід захищати усі вартості спільно, релігію або батьківщину, і що якийсь мотив не є ніколи поганий, якщо підтримує добру справу.

Наше щоденне життя складається із великої кількості різноманітних програм і враження про щоденну нікчемність народжується якраз із цієї плюральності, яка в певних станах невротичної совісності усвідомлюється як лицемірство; ми безперестанку переходимо від однієї програми до іншої так само, як змінюють довготу хвиль на радіо, однак робимо це несвідомо. Отже, релігія є однією із цих програм і зовсім не діє в інших.

Як говорить Пол Прюїзе у своїй "Dynamic psychology of Religion" релігійність займає упродовж одного дня лише найменшу долю думок релігійної людини: але можна було б сказати, що і стільки ж думок спортсмена, військового чи поета. Вона займає вузьку смугу, однак займає її щиро та інтенсивно. Автор цих рядків довго мав непорозуміння з істориками релігій: їм здавалося

інколи, що вони робили зі свого предмета монолітну ідею, але думка не є каменем, і надавали релігії справжню перевагу над іншими практиками, перевагу таку велику, якою теоретично великою є важливість релігії. Тоді як буденність спростовує ці благородні ілюзії, релігія, політика або ж поезія даремно намагаються бути найважливішими речами у цьому чи іншому світі, від цього вони не займають вужче місце на практиці і легше годяться на те, що їх піддають сумніву, коли суперечливість загалом залишається для них не відчутною. Від цього вони не є менш щирі і тривкі: метафізична важливість або ж індивідуальна щирість якоїсь істини не вимірюється вузькістю її смуги хвилі; таким чином, ми говоримо про істину у множині і ми віримо, що історія релігій може щось тут виграти.

Коли розумієш, що істина є множинна та аналогічна, відчуваєшся зручніше, досліджуючи релігійні та інші вірування. Ця аналогія правдивого призводить до того, що різноманітність програм проходить непомітною: ми завжди залишаємося у правді, коли самі, не знаючи того, змінюємо довготу хвилі; наша щирість є повною, коли ми забуваємо вимоги та звичаї істини, що існували п'ять хвилин тому, ладні прийняти вимоги та звичаї нової правди.

Різнманітні істини абсолютно правдиві в наших очах, однак ми не думаємо тією самою частиною нашого мозку. У *“Das Heilige”** Рудольф Отто мимохідь аналізує страх од привидів. Саме так: якби ми думали про привиди з тим самим розумом, який спонукає нас думати про фізичні справи, ми б не боялися їх, або ж принаймні не боялися так само; ми боялися б їх так, як боїмося револьвера чи лихого пса, тоді як страх до привидів є страхом перед вторгненням іншого світу. Щодо мене, то я визнаю привиди як звичайнісіньке фантазування, але, тим не менше, відчуваю їхню правдивість; боюся їх майже невротичним страхом, і ті місяці, які я провів за сортуванням паперів мого померлого приятеля, були для мене довгим кошмаром; у ту саму хвилину, коли я друкую отсі речення, чую, як мені тілом пробігають мурашки. Ніщо б мене більше не заспокоїло, як дізнатися, що

* *“Святе” (нім.).*

привиди існують “реально”; вони стали б тоді, як і інші, рядовим явищем, яке вивчали б з допомогою адекватних інструментів, камери чи лічильника Гейгера. Ось чому наукова фантастика, далека від того, щоб мене лякати, приємно мене заспокоює.

Чи йдеться тут про феноменологію? Ні, йдеться про історію, подвійну, так. Ми завдячуємо Гуссерлеві в “*Erfahrung und Urteil*” сугестивний опис того, що він називає світом уявного: час і простір казок не належать до того, що він називає світом реального досвіду, і тут індивідуалізація залишається незавершеною: Зевс є лише образом казки без дійсного цивільного стану, і було б абсурдним запитувати себе, чи він спокусив Даную перед тим, чи після того, як спокусив Леду.

Та лише Гуссерль дуже класично вважає, що існує трансісторичний ґрунт правди. Отож, *primo*, виглядає мало історичним відрізнити із досвіду світ уявного, правда якого була б не лише іншою, але меншою; *secundo*, кількість і структура експериментальних та уявних світів не є антропологічною константою, а історично змінюється. Істина має константу лише у своєму намаганні бути, і це намагання є лише формальним; її вміст норм залежить від спільнот, чи, радше, в тій же спільноті є багато істин, які для того, аби бути різними, є також правдивими як одні, так і інші. Що означає слово уявне? Уявне, це реальність інших, так само, як, за висловом Реймонда Арона, ідеології є ідеями інших. “Уявне” не є словом психологічним чи антропологічним на відміну від “образу”, але догматичним судженням про певні вірування іншого. Отже, якщо нашим наміром не є догматизування про існування Бога чи богів, ми змушені будемо обмежитися констатацією того, що греки вважали своїх богів правдивими, хоча ті боги існували для них у просторо-часі, дивно відмінному од того, в якому жили їхні вірні: це вірування греків не зобов’язує нас вірити у їхніх богів, але воно багато пояснює про те, чим є правда для людей.

Сартр говорив, що уявне є *analogon* реального; можна було б сказати, що уявне є назвою, яку ми даємо деяким істинам, і що усі істини аналогічні між собою. Ці різні світи істини є самі по собі історичними об’єктами, а не константами психіки; Альфред Шатц спробував скласти філософський список цих різних світів, і

можемо прочитати у його “Collected Papers” власні його студії, назви яких достатньо говорять про тему: “Про багаточисленні реальності” і “Дон Кіхот та проблема реальності”; коли їх читає якийсь історик, він відчуває легке розчарування: багаточисленні реальності, які Шатц відкриває в душі, — це ті реальності, в які вірить наше століття, однак вони ледь знебарвлені, трохи нечіткі — це надає їм вигляду вічності: ця феноменологія належить до сучасної історії, яка не знає себе самої і даремно було б тут шукати якесь місце для міфічних вірувань греків.

Однак Шатц має заслугу в тому, що стверджував плюральність наших світів, яку історики релігій інколи недооцінювали. Розглянемо іншу із тих “дерев’яних мов”, які слугували стародавнім в ідеології: обожествлення суверенів; єгиптяни вважали свого фараона богом, греко-римляни обожнювали своїх мертвих чи живих імператорів, і пам’ятаємо, що Павсаній бачив у цих апофеозах лише “марне вихваляння”. Чи справді вони у це вірили? Один факт показує, доки сягає наша лукавість до нас самих: тоді як імператори були богами, а археологи віднайшли десятки тисяч *ex voto*, присвячених різним богам, з проханням одужання, щасливого повернення тощо, не існує, однак, жодного *ex voto*, присвяченого імператорові-богові; коли вірні потребували справжнього бога, вони не зверталися до імператора. Однак прості, не менш яскраві докази, свідчать про те, що самі навіть вірні вважали суверена постаттю більшою, аніж людська, своєрідним магом, чудотворцем.

Даремно розбиватися для того, аби вирішити, якими були “справжні” думки тих людей і не менш непотрібно хотіти вирішити ці протирічливі думки, приписуючи одну народній релігії, а іншу привілейованому соціальному класові. Вірні не вважали свого всемогутнього володаря звичайною людиною, і офіційна гіпербола, яка робила з цієї смертної людини бога, була у думці справедливою: вона відповідала їхній синівній відданості, і на крилах цього вербалізму вони ще більше відчували це почуття залежності; відсутність *ex voto* доказує, однак, що вони не приймали цю гіперболу дослівно. І вони також знали, що їхній великий володар був водночас бідною людиною, так само, як у Версалі захоплювалися Великим Королем

і кепкували з його найменших рухів. У народних казках античного Єгипту Ж. Позенер показав, що фараон є лише банальним, а інколи смішним володарем. Це не перешкоджало, щоб у тому самому Єгипті учені, теологи виробили фараонську теологію, в якій фараон обоже-ствлений не звичайною гіперболою чи метонімічним зміщенням: ця доктрина була “інтелектуальним відкриттям, плодом метафізичних і теологічних висновків”, пише Франсуа Домас, який кваліфікує її вербальною реальністю суперечливим і дотепним висловом; а чому б ні? Конституційні тексти дев’ятого і двадцятого століть, Декларація прав людини або офіційний марксизм є не менш реальні і не менш словесні. І навпаки, у Греції і в Римі божество імператорів ніколи не ставало об’єктом офіційної доктрини, а скептицизм Павсанія був обов’язковим в інтелектуалів чи навіть у самих імператорів, які, бувало, перші кепкували зі своєї божественності.

Усе це є звичайно історією, бо міфи, апофеози чи Декларація прав, уявних чи ні, тим не менше, були історичними силами, і тому що уявний світ, в якому боги можуть бути смертними і є чоловічої або жіночої статі, позначений датою: він передує християнству. Це є також історією і з третьої причини: оскільки ці правди є лише зодягненням сили, є практикою, а не світлом; коли люди залежать від якоїсь всемогутньої людини, вони знають її як людину і бачать у ній звичайного смертного, з точки зору камердинерів, але вони також знають її як свого господаря і, отже, бачать його також як бога. Плюральність істин, яка шокує з точки зору логіки, є нормальним наслідком плюральності сил. Мисляча тростина покійно хизується тим, що протиставляє свою кволу і чисту істину силам брутальним, у той час як та істина сама по собі є однією з тих сил; думка належить безконечно плюралізованому монізму могутньої волі. Різноманітних сил: політична влада, влади професіоналів знання, соціалізації і муштри. І це тому, що думка є силою, яку вона не відрізняє собі від практики, як душа відрізняється од тіла: вона є її частиною; Маркс говорив про ідеологію, аби чітко зазначити, що думка — це дія, а не чисте світло, однак, будучи матеріалістом давньої традиції, він прив’язав душу до тіла замість того, щоб

взагалі її не відрізняти і звести практику в єдиний блок: це змусило істориків вдаватися до діалектичних вправ (душа впливає на тіло), аби виправити цю безладну гру.

Істина балканізована силами і тими ж силами блокована. Адорація і любов до суверена не є могутнім зусиллям для того, щоб побороти покору: “Оскільки я його люблю, він не прагне завдати мені лиха”. (Один німецький приятель розповідав мені, що його батько голосував за Гітлера, щоб заспокоїти себе: оскільки я, чистокровний жид, голосую за нього, значить, що в глибині душі він думає так само, як я). І якщо імператор примушував, або найчастіше дозволяв собою захоплюються, це слугувало “інформацією загрози”: оскільки ним захоплювалися, нехай ніхто не наважується заперечити його владу. Єгипетські теологи, які розробили цілу ідеологію короля-бога, повинні були мати якийсь інтерес у цьому — чи не інтерес дати собі захоплюючий роман. При нашому Королівському режимі вірили, хотіли вірити в доброту короля — усе зло ішло лише від його міністрів; в іншому разі це означало б повне розчарування, бо годі було сподіватися на те, що можна прогнати короля, як проганяють звичайного міністра. Як бачимо, каузальність є завжди активна, навіть у так званих опричинених: пан не нав’язує свою ідеологію рабові, йому достатньо показувати себе сильнішим од раба; раб робитиме те, що може зробити для протидії, навіть вигадуючи собі уявну правду. Раб здійснює те, що інструктивний психолог Леон Фестінгер, будучи людиною дотепною, називає зменшенням дисонансу.

Справді психологія, бо часто протирічливість поведінок стає видимою, виявляючи рух сил, що знаходяться нижче; погана свідомість і погана віра досягають того самого рівня або фарисейство; щоденне життя ним сповнене і вся анекдотична психологія дозволить нам скоріше покінчити з цим другорядним способом. Оскільки сили є правдою правд, ми знаємо лише те, що нам дозволено знати: ми щиро не знаємо того, що не маємо права пізнати, “Ніколи не зізнавайтесь”, радив Пруст авторові “Корідона”; таким чином ніхто не побачить того, що їсть очі, бо справедливість салонів приймає лише визнання і осуджує того, хто бере на себе роль інквізиторів рівних собі. Обдурені чоловіки однаково сліпі, бо вони не мають пра-

ва підозрювати своїх жінок без якогось найменшого доказу; їм залишається лише це ігнорувати, поки якийсь факт не потрапить їм на очі. Але вони надто це ігнорують: розуміють їхнє мовчання.

У “Трістані” старого Беруля є один епізод, який дозволяє помріяти. Ізольда покинула короля Марка і втекла з Трістаном у ліс. Наприкінці трьох років двоє закоханих якогось ранку прокидаються і нічого більше не відчують один до одного: любовний напій вичерпав свої властивості: Беруль не вірить у його вічну дію; Трістан вирішує, що найрозумніше, аби Ізольда повернулася до свого чоловіка. Отже, він повертає її Маркові, викликаючи на судовий поєдинок того, хто б наважився допустити, що він колись торкнувся Ізольди; ніхто не підняв рукавички, і невинність королеви залишилася незаперечною. Що думав про це Беруль чи його читач? Ніщо тут не може заступити текст та його незбагненну щирість.

Беруль добре відчуває, що Марк, як ревнивий закоханий, усе знав, але як чоловік і король не мав права знати. У Марка та в Беруля цей конфлікт розгортається у свідомості, чи радше якраз на рівні підсвідомості, де ми дуже добре знаємо, чого нам не треба було б усвідомлювати: обдурені чоловіки або засліплені родичі бачать, як здалеку приходить те, що вони не повинні бачити; і тон розлюченого і стривоженого голосу, яким вони швидко чинять опір, не залишає жодного сумніву щодо їхнього здорового глузду, який не знає самого себе. З цього засліплення лихою вірою та порожніми люб’язностями збагненні усі психологічні рівні; так само було щодо міфу у греків, починаючи від Ісократів: Платон передає стан не комфортної свідомості, коли говорить у книзі VII “Законів”, що має дві причини думати, що жінки здатні до бойових професій: “З одного боку, я вірю у міф, який розповідають”, у міф про амазонок, “а з другого боку, я знаю (бо так говорять), що в наші дні” жінки племені савроматів практикують стрільбу з лука. Це значить, що психологічні історії є однією справою, а конституентна уява — іншою: незважаючи на свого недовірливість, чи, радше, через неї, Платон не відкидає міфи, а відшукує їхнє незаперечне зерно правди, оскільки такою була програма, в яку він був заангажований, а також усі його сучасники разом з ним.

Виглядає так, що ми знаємо (або віримо, що є тим самим) лише те, що маємо право знати: здоровий розум залишається в'язнем тих силових відносин, які охоче вважають себе вищим виявом компетентності. А звідси певна кількість образних випадків. Ми вже бачили, що важливо знати, що *думки розділяються* і що це призводить до балканізації кожного мозку; принаймні, культивуючи непошану як евристичний метод, не засуджують одним словом те, у що багато людей вірять і, разом з тим, не засуджують цього також і в думці: у це трохи самі вірять. Не менш важливо *знати, що знати можна*; Раймон Рюіє писав десь, що для того, аби зі свого боку сконструювати атомну бомбу, росіяни абсолютно не мали потреби шпигувати за американцями; їм вистачало знати, що можна сконструювати таку бомбу, вони це знали, як тільки дізнались, що американці її зробили. Тут маємо усю перевагу культурних “спадкоємців”; бачимо це за контрастом випадку із самоуками: вирішальним для них є не те, щоб їм показали добрі книжки, але щоб на ті книжки їм вказали такі ж самоуки, як вони самі; тоді вони вважатимуть за можливе зрозуміти ці книжки, бо подібні до них їх зрозуміли. Спадкоємцем є той, хто знає, що нема таємниць; він допускає, що здатний зробити стільки ж, скільки зуміли зробити його родичі, а якщо були якісь таємниці, його родичі мали б до них доступ. Бо важливо *знати, що інші знають*, або, навпаки, знати, що нема нічого більше пізнати і що нема поза малим полем знань, яким вони володіють, замінованої зони, на яку можуть ступити лише інші, компетентніші; якщо ж думати, що існують таким чином таємниці, які знають лише інші, пошук та винахід паралізовані: не наважуєшся сам-самісінький ступити крок.

У величальній візії речей суспільний розподіл знання (усі не знають усього, а кожний користує із компетентності інших) веде до таких нейтральних і сприятливих наслідків, як обмін товарів на бездоганному ринку економістів; що може бути невинніше, безкорисливіше, як знання правди? Вона — протилежність брутальних відносин. Правда, є компетентність і компетентність; у книзі IV “Законів” Платон на цей раз протиставляє низькопоклонницьке знання раба лікаря, який без розуміння використовує ті методи, яких його навчав його пан, і

справжню компетентність людини вільної, лікаря, який знає засади цих методів і який, відбувши вільні студії, "знає відповідно до природи". Справді, дійсним є те, що тривалі студії наших інженерів і лікарів дозволяють їм зрозуміти суть засобів, які вони будуть застосовувати, і, отже, вигадувати, можливо, нові засоби; не менш правдивим, а, можливо, правдивішим є те, що справжня істина цих студій полягає в тому, щоб викликати у них довір'я до їхньої легітимності: вони є метрами у своїй царині, вони мають право говорити, а інші повинні лише слухати. Вони не паралізовані ідеєю вищої офіційної компетенції.

ПАВСАНІЙ, ЯКОМУ НЕ ВДАЄТЬСЯ УНИКНУТИ СВОЄЇ ПРОГРАМИ

Але чи вірить сам Павсаній у культові міфи, які подає на кожній сторінці? Під кінець своєї праці, як пригадуємо собі, він зізнається нам, що до цього часу вважав наївностями тисячі легенд, які греки розповідали йому про богів; проте він подавав їх, інколи критикуючи, як знаємо, або не критикуючи, і цей другий випадок був, здається, найчастішим. Чи він приймав усе те, що не критикував, і чи він був віруючою душею або ж, чи був вольтерівським духом, який руйнував певні міфи, щоб їх усіх збороти? Ми повернемося до вивчення “питання Павсанія”, бо воно викликає інтерес своєю складністю і водночас показує вузькість програми, у якій змагалися найщиріші уми. Бо в останній частині своєї праці Павсаній відбивається.

Задля ясності краще розпочати з узагальнення наших висновків. У Павсанія маємо раціоналізм, який, однак, не є нашим: до речі, він є то істориком, який відтворює те, що справді було, то філологом, завданням якого є відтворити те, що говориться. Далека від того, щоб бути вольтеріанською, його критика міфів доказує, що він створив собі піднесену думку про богів; таким чином, він засуджував у самому собі через побожність найбільшу кількість легенд, про які розповідав. Проте більше філолог, аніж історик, він їх часто згадує, не подаючи про них судження; більше того, він вступає у гру і ставить

себе в міфологічну точку зору на кшталт наших істориків філософії, які бачать і судять про усі речі з точки зору мислителя, якого вони вивчають, включно із більш-менш когерентними деталями доктрини того самого мислителя. Щодо легендарної історії, генеалогій, то він їх передає точно, однак вірить тут лише головним лініям; те, що він затримує у своєму решеті, абсолютно схоже на те, що Фулідід затримав у своїй “Археології”; генеалогічні та етіологічні вигадки, які обдурюють лише тих, хто має бажання зачаровуватися, дивують його менше, аніж абсурдність стосовно богів. Такою є його позиція аж до кінця книжки VII. Вона залишається у трьох останніх книжках після того, як він знайшов в Аркадії дорогу на Дамаск, але відтепер він запитує себе, чи нема часом алегоричної чи навіть буквальної правди у легендах, які його спочатку шокували. Ніщо із цього всього не дивуватиме наших читачів, але оскільки Павсаній стриманий автор і має тонкий гумор, не завжди легко це розплутати. Павсаній має індивідуальність (більше, аніж її має, скажімо, якийсь Страбон).

Двічі чи тричі перо йому випало з рук¹⁷⁵; “залишмо міф осторонь”, пише він тоді і, відмовляючись розповідати небилицю про Медузу, дає дві її раціональні версії, з-поміж яких не вміє зробити вибору: Медуза була царицею, убитою на війні, Медуза була страхітливою твариною, яких ще дотепер бачимо у Сахарі, за свідченням одного карфагенського історика. Політична або фізична раціоналізація міфів. Три-чотири інші рази він розважається¹⁷⁶; в Мантінеї бачимо оленя, тепер уже доволі старого, який носить кольє, на якому читаємо: “Мене взяв у полон Агапенор, коли ішов на Троянську війну”; це підтверджує, що олені живуть ще довше, як слони. Гумор, в якому приховується певний відчай¹⁷⁷ бачити еллінів такими ж наївними, як варвари. На завершення зізнається¹⁷⁸, що байки, на його думку, походять із чистої і звичайної наївності і він інколи відмовляється брати це на свою відповідальність¹⁷⁹: “Я повторюю те, що кажуть греки”, пише він у такому випадку.

Але здебільшого він утримується від свого судження: обмежується тим, що передає те, що справді говорять греки, і саме тут віддавна була специфічна програма правди, за якою міг заховатися Павсаній незалежно від

своїх особистих почуттів. Здогадуємося, якою була ця програма, коли читаємо те, що пише Діонісій Галікарнаський про істориків п'ятого століття у своєму "Судженні про Фуکیدіда": "Вони мають єдину мету, завжди ту саму: донести до відома усього люду усе те, що вони змогли зібрати щодо спогадів, стосовно різних міст і що зберегли місцеві люди, або чії пам'ятники були прийняті у святинях; вони нічого не додають і нічого не відкидають; серед тих спогадів були міфи, яким вірили упродовж століть, а також романтичні пригоди, які нині видаються дуже дитячими". Ті старі історики збирали місцеві традиції з вірою в них, як це роблять наші фольклористи, вони не стримувалися також, щоб засудити їх через пошанівок до чужих вірувань; вони розглядали їх як правди, але правди, що їм не належали, як і нікому іншому; вони належали людям краю; бо місцеві люди найкраще облаштовані, щоб знати правду про себе самих, особливо ця правда про їхнє місто належить їм на такому ж самому рівні, як і місто, про яке говориться ця правда. Це своєрідний принцип невторчання у громадські правди іншого.

Шість століть згодом Павсаній міг ще імітувати їхню нейтральність, оскільки міфи зберігали ще і завжди зберігатимуть високу культурну гідність. Байка не належала до фольклору, як і атлетичні змагання на Олімпі чи деінде не були видовищем, гожим для натовпу¹⁸⁰: то були національні звичаї. Маємо не одне можливе визначення фольклору, і жодне з них не характеризує його за внутрішніми критеріями, але за тим фактом, що він викинений поза культуру, яка сама себе розглядає культурою доброю і правдивою. Щодо Павсанія, то він не відкидає ті національні традиції, якими були міфи. Він також шанує її особливість, оскільки її призначення полягає в тому, щоб збирати пам'ятні місця кожного міста, легенди і пам'ятники, і неблагородно й несовісно іронізувати з того, що вивчаси. Отже, він вмакає перо у каламар своїх авторів і входить у їхню гру. Часто йому доводиться заявляти, що така-то версія якоїсь легенди правдивіша, аніж інша; остерігаймося все ж вірити, що він тут говорить від свого власного імені¹⁸¹: він говорить як філолог, який ставить себе в перспективі свого автора і надає йому свої авторські критерії.

На місце раціоналістичної критики міфів приходять тоді критика внутрішньої когерентності. Мешканці Фенея кажуть, що Уліс, загубивши своїх коней, знайшов їх, проходячи тут, і що він украв Посейдонові бронзову статую; можна вірити в легенду, а не в статую, бо в часи Уліса не вміли ще виливати бронзу¹⁸². Дві критики інколи накладаються одна на одну. Легенда про Нарциса, який помер від того, що закохався у своє власне зображення і дав народження квітці, що носить його ім'я, співвідноситься з "повною наївністю", бо не є природнім, щоб дорослий уже хлопець не вмів відрізнити реальність від свого відображення, а нарцис існував набагато раніше: кожен знає, що ним гралася Кора на галявині, де Гадес несподівано застав її і викрав¹⁸³. Коли Павсаній, таким чином, надає якомусь міфові необхідності внутрішньої когерентності, якій підвладна реальність, не можна не зробити висновку, що він вірить в історичність цього міфу: скільки-то філологів, які не вірять в історичність Трімальсіона чи леді Макбет, тим не менше плутають реальність із вигадкою і примушують Петронія та Шекспіра вступати в суперництво із громадським станом¹⁸⁴: вони хочуть визначити, в яку пору року відбувалася феєстивна у Трімальсіона і погодити суперечності тексту, в якому фігурують різноманітні сезонні фрукти; вони хочуть встановити, скільки дітей мала насправді леді Макбет. Павсаній, однак, не настільки вірить у реальність Гадеса та в історичність викрадення Кори; ми бачили трохи вище, що, як він каже, "не треба уявляти собі, що боги мають під землею якусь обитель".

Павсаній-філолог мовчки приймає усі легенди, які не критикує, але як людина він їх відкидає. Каллісто, любаска Зевса, не була перетворена у сузір'я, бо аркадійці показують її могилу: ось вимога внутрішньої когерентності, і тут промовляє філолог: "Я тут повторюю те, що розповідали греки", зазначив він спочатку: ось виявляється людина, яка щодо смішної та безбожної легенди займає певну дистанцію; можна зробити, отже, висновок, що Зевс обмежився тим, що назвав сузір'я іменем Каллісто: ось тут під оруду філолога вступає історик-раціоналіст, який дає вірогідну інтерпретацію міфу, в історичність якого людина не вірить¹⁸⁵. Павсаній має чітку думку і витончене перо.

З почуття жалю Павсаній не вірить майже у жодну з легенд, які ревниво збирає; відокремимо тут деміфологізацію та безбожність. У той час невірництво визначалося не критикою міфів, а критикою оракулів: Цицерон, Еномай і Діогеніанос¹⁸⁶ не є звичайно побожними душами; кепкуючи з оракулів, вони ні на мить не думали виправдовувати богів. Сам Павсаній вірить у богів і навіть у їхні чуда: “епіфанія” божественності в Дельфах під час галатійського вторгнення є для нього безсумнівним фактом¹⁸⁷.

Невелика революція, яка відбулася в Павсанія з нагоди його дослідження аркадської античності, полягала в тому, що він зауважив, що деякі легенди, далекі від того, аби зводити наклеп на богів, могли мати піднесене значення¹⁸⁸. Йому вже доводилося прилучатися до “фізичної” (як то казали) інтерпретації богів: відвідуючи Егійську святиню, він зустрів одного фінікійця, який сказав йому, що Асклепій був повітрям, Аполлон — сонцем, бо повітря і сонце дають здоров’я¹⁸⁹, і він погодився. Але тепер, коли він вивчає Аркадію, він розглядає, окрім того, можливість алегоричного екзегезу, оскільки мудреці давніх часів “мали звичай говорити загадками”; дивовижна історія, яку розповідали аркадійці про те, як Рея давала Хроносу, щоб його обдурити, лошатко і таким чином рятувала Посейдона од цього батька-людожера, не повинна бути безглуздя¹⁹⁰; вона має певний глибокий, фізичний, може, і теологічний сенс. Таким був перший крок: перестати цупко триматися за букву міфів¹⁹¹.

Другий крок був більш переконливий: відмовитися од принципу теперішніх речей і допустити, що в міфічні часи обставини могли відрізнятися від наших. Одна аркадська легенда справді розповідала, що Лікаон був перетворений на вовка за те, що приніс у жертву Зевсові дитину; “і ця розповідь переконала мене”, пише Павсаній, “бо аркадійці розповідають її вже віддавна і вона є для нього правдоподібною. Справді, люди того часу були гістьми богів і в залежності від своєї праведності і побожності розділяли з ними їжу¹⁹². Нагорода чи гнів, безперечно, приходили їм від богів, дивлячись, чи були вони праведні, чи неправедні”; так що у ті далекі часи можна було бачити людей, зведених до рангу богів. А чому б ні? Епікур¹⁹³, чоловік мало забобонний, який був упевнений у

тому, що світ датується лише од вчорашнього дня і ще знаходиться у повному влаштуванні (лише у цьому сенсі він вірить у “прогрес”), з цього робив висновок, що за мізер століть світ перейшов через значні зміни; він, отже, допускав, що люди давніх часів сильніші од людей сьогоднішніх, мали досить добрий зір, щоб помітити в ясний день богів, тоді як ми спроможні ловити випромінення їхніх атомів лише через канал сновидіння.

Сам Павсаній, як бачимо, навмисне пов’язує свою еволюцію з тим, що він пізнав в Аркадії і з довір’ям ставиться до легенди про Лікаона, оскільки її традиція дуже давня¹⁹⁴; вона не є одним із тих фантазувань, які згодом накриють первинну правду. Треба насамперед нагадати, що Павсаній не забобонний і зовсім не безвірок; окрім того, перестрибуючи через три-чотири століття міфології, що стала школярською, він поновив книжковий, та не банальний контакт з місцевим життям невідомих легенд; це дослідник бібліотек, старі книжки примушують його мріяти. Аркадія теж: ця строга, бідна, така мало ідилійна країна змусила вже своїм архаїзмом помріяти Каллімаха і вважалася країною, в якій нічого не змінилося з первинних звичаїв та вірувань. Павсаній дуже чутливий до архаїзму, який зближується із правдою. Масмо дивний доказ цього: починаючи від своїх юнацьких досліджень про Афіни, Павсаній¹⁹⁵ надавав великого значення гімнам певного Памфоса, якого сучасні вчені поміщають в еллінську епоху і якого Павсаній вважав давнішим од самого Гомера; ось тепер він думає, що Памфос при нагоді навчався в аркадійців. Одне слово, пригнічений безглуздя стількох міфів та не маючи змоги, як праведний грек, уявити, що можна про всіх і вся говорити неправду, Павсаній погодився врешті-решт, що міфи то говорили правду алегоріями та енігмами, то навіть говорили дослівну правду, будучи настільки давними, що їх не можна було запідозрити у тому, що вони спотворені вигадкою. Духовна революція? Не знаю; безперечно, цілком логічна еволюція.

Еволюція, яка дотримується лінії розвитку грецької думки від часів Фукидіда і Платона; у своїй побожності, як і в своїх сумнівах, Павсаній залишається класиком і ніщо не дає передчувати в ньому неоплатоніка і майбутню релігійність. Крім того, Павсаній не є легким ав-

тором, і я повинен признатися у своїй невпевненості перед читачем; якщо нитки ускладненої канви, яку снує наш автор, дозволяють себе розплутати, з другого боку важко вирішити в деталях, чи він говорить на свій рахунок, чи лише як філолог. Ось, скажімо, аркадійці. Так, саме аркадійці розповідають йому, що битва богів і гігантів відбулася в їхньому краї на берегах Алфеї; чи він стане вірити у ці казки про гігантів, про які не хотів більше слухати Ксенофонт? Він наводить аргументи, одержані із природознавства, він довго дискутує¹⁹⁶; чи він забавляється, чи справді у це вірить? Не хочу давати відповідь. Іншого разу¹⁹⁷ йому показують в Херонеї скіпетр Агамемнона, що його викував сам Гефест, як про це розповідає “Іліада”; він довго дискутує про цю реліквію, відкидає, за критеріями стилістичного встановлення дат, інші можливі витвори Гефеста і робить висновок: “Подібності кажуть, що лише цей скіпетр є роботи Гефеста”. Якби цей уривок не належав IX книзі, тут можна було б побачити ставлення філолога, який вдає, що в усе вірить, але з певною дрібкою гумору; та, оскільки Павсаній сказав у книзі VIII, що у тих стародавніх часах боги єдналися з людьми, не знаю більше, що маю думати. Не знаю цього, тим паче у третьому випадку¹⁹⁸, з генеалогією аркадійських царів, бо, говорячи про історію, Павсаній робить це з тією ж щирістю і з тими ж викрутасами, коли говорить про релігійні легенди. Відважмося і признаймося, що він це робить навмисне: цей грек, якого вважали компілятором, таким собі Бадекером, забавляється тим, що кидає нас у сумнів, як Валері або ж покійний Жан Полан. Скажемо радше: як Каллімах, бо таким якраз був олександрійський гумор.

Павсаній — історик: його методика є тією самою, що і для релігійних міфів і наших сумнівів, інколи таких самих (генеалогія аркадійських царів...); чи бере він для власної вигоди інший довгий ряд — ряд ахейських царів? У релігії він вірить у божества, та не в міфологію, а в історію — у глобальну автентичність героїчних часів. Однак його глобальність не є нашою, це глобальність Фуکیدіда, коли той пише, що Гелен дав геленесам їхнє ім'я і що Атрей, дядько Еврісфея, догоджав народові і став царем; це є автентичним, це головні персонажі та факти політичного порядку і власні імена.

Маємо справді уривок, де врешті можна пізнати те, що думає Павсаній і треба його процитувати¹⁹⁹, аби швидше з цим покінчити: “Народ беотійці взяв свою назву від Бойота, якого називають сином Ітоноса і німфи Меланіппи та онуком Амфікціона; якщо оглянути назви їхніх різних міст, беотійці запозичили їх від імен чоловіків і, особливо, жінок. Зате люди Платей, як мені здається, автохтонного походження; їхня назва походить від Платеа, яку вважають за доньку ріки Асоп. Зрозуміло, що, по суті, вони теж мали насамперед царів: монархічний режим був звичним у Греції; однак щодо царів, то платейці їх в себе не знали, хіба що Асопа, а ще перед тим Кітерон; вони кажуть, що той другий дав своє ім'я горі, а перший — ріці. Я вважаю, як на мене, що Платеа, від якої має назву їхнє місто, була донькою царя Асопа, а не ріки Асоп”. Якщо хочуть дізнатися минуле якогось міста, то запитують у корінних мешканців, надіючись, що ті зберегли про це докладний спогад, і не видно причини сумніватись у тих спогадах, за винятком наївностей, німф та рік-батьків, що легко виправити. Тит Лівій не сумнівався в автентичності списку римських царів (сумнівався лише у лицемірних казках до часів Ромула; чому ж Павсаній мав би сумніватись в царських списках Аркадії і навіть Ахеї?

ДЕКІЛЬКА ІНШИХ ІСТИН: ІСТИНА ФАЛЬСИФІКАТОРА, ІСТИНА ФІЛОЛОГА

Ні, він не сумнівався у тих уявних списках, які так дурили, починаючи з їхнього власного автора. Ця історіографія щирих фальсифікаторів настільки дивна, що треба на ній зупинитися: ми побачимо, що, продовжуючи цю проблему фальсифікатора, стає неможливим розпізнати між уявним і реальним.

Із усіх дивовижних думок, що ми оглядаємо з початку цієї книжки і які складають те, що зазвичай називають еллінським розумом, найдивнішою є, безперечно, та думка, у якій вигадка досягає своєї найменш отесаної матеріальності; яким чином вирішити, що якийсь цар називався Ампікс? Чому це ім'я, а не мільйон інших? Існувала, отже, якась програма правди, у якій допускалося, що хтось, Гесіод чи інший, казав правду, коли перебирав власні імена, які проходили через його голову, або ж найбільш розсіяні мрії, à la Сведенборг. У таких людей психологічна уява є джерелом правдоподібності.

Така позиція, нормальна у якогось засновника релігії, не є незрозумілою також в історика. Історики — це лише пророки у зворотньому напрямі, — вони оздоблюють і оживляють уявними діями своє пророкування *post eventum*; це називається історичною ретродикцією або "синтезом", і ця уявна властивість є автором трьох четвертих кожної історичної сторінки, остання чверть тво-

ряться документами. Більше того. Історія — це також роман з фактами і власними іменами, і ми бачили, що правдивим вважають усе те, що читають упродовж того, як читають; фікцією це вважають пізніше, а, крім того, треба належати до суспільства, в якому ідея фікції існує.

Чому б історики не вигадувати імен своїх героїв? Романіст добре це робить. Правду кажучи, ні один, ні другий не вигадує; вони виявляють у своїй голові ім'я, про яке не думали. Міфописець, який вигадав перелік царів Аркадії, відкривав, таким чином, у собі дивну реальність, яку він не вклав свавільно, яка перед тим не існувала; він перебував у такому настрої, в якому знаходиться романіст, коли “персонажі йому вихоплюються”. Він міг звіритися цій реальності, бо не було тоді у звичці запитувати в істориків: “Звідки ви це знаєте?”.

Що ж до читача... Від розповіді можна чекати задоволення або ж інформації, сама розповідь може виступати як правдива або фіктивна, і в першому випадку в неї можна вірити або ж називати брехнею фальсифікатора; “Іліада” у своїй більшості подавалася, як історична, але оскільки читачі чекали від неї розваг, поет міг додати туди свої власні вигадки при загальній байдужості. Зі свого боку, читачі Кастора, історичного вигадника довгої серії легендарних царів Аргоса, читали його, щоб дістати інформацію, і в усе вірили замість того, щоб плавати в задоволенні, яке не є ні правдивим, ні фальшивим. Та якраз межа між інформацією і розвагою сама по собі умовна й інші суспільства, аніж наше, практикували приємні науки; міфологія, як частина “граматики” або ерудиції була однією з таких наук у древніх. Тут насолоджувалися запамороченням від ерудиції, солодощами дилетантизму; коли якийсь родич учня, дотепний, освічений, ставив граматистові свого сина важкі питання про “ім'я годувальниці Анхіза або хресної мами Анхімола”, як каже Ювенал, він дуже мало турбувався про їхню історичність. Навіть у нас існує насолода історією як еквівалентом поліцейного роману, і дивний твір Каркоціно під його університетським виглядом походить від історії-фантазії, починаючи з його товстої книги про Вергілія та Остію.

Правду кажучи, проблема полягає в тому, щоб відрізнити історію-фантазію від історії, яка бажає бути

серйозною. Чи судитимуть про них за їхньою правдою? Найповажніший учений може помилитися, а особлива вигадка не є помилкою. За їхньою точністю? Вона така ж велика і в фальсифікатора, уявлення якого без його відома іде за підказкою програми правди так само визначеної, як програми, за якою, самі не знаючи цього, ідуть історики, котрих вважають за поважних; більше того, інколи це те саме. За психічними процесами? Вони такі самі; наукова вигадка не є здатністю душі для самої себе, вона є тим самим, що взагалі вигадка. За критеріями суспільства, до якого належить історик? Саме тут його вразливе місце; те, що відповідає програмі правди суспільства, сприйматиметься як наклеп або вигадка в іншому. Фальсифікатор — людина, яка помилилася у столітті.

Того дня, коли Джіаконо ді Вораджине, особливо знаний як автор “Золотої Легенди”, відкрив у своїй уяві троянські витoki міста Генуї, того дня, коли попередник Фредегара знайшов у своїй уяві витoki монархії франків, вони творили лише розважне: вони сформулювали синтетичне судження над *a-priori* програми свого часу. Ми побачили, що ціла велика імперія була заснована нащадками Енея, в даному разі Франсіоном, і що ціла земля дістала свою назву від однієї людини — в даному разі Франція. Залишалося пояснити, що цей син Енея мів робити на Фризькому березі, первинному місцепроживанні франків; відповідь Фредегара не є більш гіпотетична і не менш оперта на поважні прикмети, як і наші гіпотези щодо походження етрусків чи про похмурі століття Риму.

А проте — на кожную річ свій час. Античні генеалогісти зуміли вигадати імена богів або давніх царів: кожен зрозумів, що до них дійшли не схоплені досі міфи, та коли 1743 р. неаполітанський конкурент Вазарі повністю вигдавав життя, імена та роки життя художників південної Італії, його вважали за міфомана, коли сто п'ятдесят років пізніше виявилася фальсифікація. Бо близько 1890 р. історія мистецтва мала інші програми, сьогодні вельми академічні і старомодні.

Розрізняймо, отже, уявних фальсифікаторів, які роблять лише те, що вважають нормальним їхні сучасники, однак розважають нащадків, і фальсифікаторів, які є

такими в очах своїх сучасників. Щоб дістати з наших прикладів менші приклади, скажемо, що той другий випадок стосується випадку із персонажем, від якого краще сміятися, аніж плакати, тим паче, що він ніколи не існував — усі докази його реального існування відкликалися як сумнівні: якийсь самозванець зайняв своє місце перед трибуналом, його книжки писалися іншими, а можливі очевидці його життя були або не безсторонніми, або жертвами колективної галюцинації; як тільки дізнаються, що він не існував, з очей спадають шори і тоді бачать, таким чином, що уявні докази його реального існування фальшиві: досить було не мати заздалегідь упереджених думок. Ця міфічна істота називалася Форісон. Якщо вірити в його легенду, невизначено розбалакавшись про Рембо і Лотреамона, він здобув певну славу 1980 р., переконуючи, що Освенцім не існував. Його облаяли. Я протестую проти твердження, що бідолаха ледь не досягнув своєї істини. Справді, він був близький до певної різновидності ясновидців, на яку наштковуються інколи історики цих двох останніх століть: антиклерикалів, які заперечують історичність Ісуса (це кидася у відчай такого атеїста, як я), навіжених голів, які заперечують історичність Сократа, Жанни д'Арк, Шекспіра або Мольєра, захоплюються Атлантидою або ж відкривають на острові Різдва пам'ятники, споруджені позаземними істотами. В якомусь іншому тисячолітті Форісон міг би зробити собі добру кар'єру міфолога або ж ще три століття тому астролога; якийсь малий дріб'язок в його особистості та винахідливості перешкодило йому стати психоаналітиком. Тим не менше, він мав замілювання славою, як автор цих рядків і будь-яка душа з добрими природними нахилами, на жаль. Сталося непорозуміння між ним та його шанувальниками; вони не знали, що, оскільки правда множинна (так, як ми хвалимося, що її встановили), Форісон залежав радше од міфічної правди, а не правди історичної; оскільки правда була рівно ж аналогічна, ці читачі вважали себе разом із Форісоном на тій же програмі, що й з іншими книжками, пов'язаними із Освенцімом, і вони щиросердно протиставляли його книжку цим книжкам; Форісон полегшував їхню летаргію, імітуючи методику тих книжок, у певних випадках через посередництво операції, яку в жар-

гоші істориків-опонентів називають фальсифікаціями історичної правди.

Єдиною провиною Форісона було те, що він облаштувався на терені своїх супротивників: замість того, щоб визнати усе прямо, як історик Кастор, він вирішив розпочати наукову суперечку; отож, у своїй несамовитості систематизованої інтерпретації він усе піддавав сумніву, але однобоко: це означало давати кийок в руки, аби бути битим. Йому треба було або повірити в газові камери, або у всьому засумніватися, як таоїсти, які запитували себе, чи не є вони метеликами, які мріють, що вони є людьми і що були газові камери... Але Форісон хотів мати рацію проти своїх супротивників і як вони: гіперболічний сумнів щодо цілої вселенної не був його справою.

Залишмо цю маленьку людину з її малими нав'язливими ідеями: парадокс фальсифікатора (ти завжди є фальсифікатором якоїсь іншої програми) проходить дуже високо над його головою. Цей парадокс вимагає відрізнити помилку, яку Велике століття ставило за провину психологічній уяві, та історичне блукання правди, або те, що конституентна уява висуває як правду. Розрізнити між фальсифікатором, який зловживає своєю програмою, та чужинцем, який використовує іншу програму; Гесіод не був фальсифікатором, коли знаходив у своїй голові усі імена дочок моря. Чи продовжується через послідовність програм сутність набутих фактів, які могли б стати предметом кумулятивного прогресу?

Дискусія про факти відбувається завжди всередині якоїсь програми. Звичайно, все може статися і, можливо, одного дня виявиться, що грецькі тексти є повністю вигаданою фальсифікацією, здійсненою ерудитами шістнадцятого століття. Але цей гіперболічний сумнів, однобічний у Форісона, ця можливість, що ніколи не виключається з помилки, є однією справою: порожній скептицизм не сплутується із визнанням, що жодна програма не нав'язується; у потоп вірили ще півтора століття тому, а п'ятнадцять століть тому — вірили в міфи.

Зрозуміло, що існування чи неіснування Тесея і газових камер в якійсь точці простору і часу має матеріальну реальність, яка нічим не зобов'язана нашій уяві. Однак ця реальність чи нереальність бачиться або ні, інтер-

претується тим чи іншим способом відповідно до діючої програми; вона не нав'язується сама по собі, речі не кидаються нам у вічі. Подібне стається із самими програмами: добра програма не з'являється несподівано. Нема правди речей, а правда не є для нас іманентною.

Для того, щоб відкинути міф чи потоп, недостатньо уважнішого дослідження чи кращого методу: треба змінити програму; того, що побудоване криво, не перебудовують; ідуть жити в якесь інше місце. Бо *matter of facts* пізнається лише в інтерпретації. Я не хочу казати, що факти не існують: матеріальність достеменно існує, вона є діянням, але, як говорив старий Дунс Скот, вона не є діянням нічого. Матеріальність газових камер не вимагає знання, яке можна з цього мати. Відмінні між собою *matter of fact* та інтерпретація для нас завжди пов'язані на кшталт тих референдумів, коли де Голль потребував від тих, хто голосує, дати єдину відповідь на два різні запитання.

Іншими словами, до помилок у певній програмі і стосовно до програми, *à la* Форісон або *à la* Каркопіно, додається блукання усіх програм: не можна відрізнити уяви та Уяву. За словами Гайдеггера у "Holzwege", "застереженням буття може бути відмова чи лише затаювання", блукання або відмова; "ми ніколи не маємо безпосередньої певності знати, чи вона є однією чи другою". Знаємо, як Гайдеггер нав'язав нашому століттю думку про те, що буття залишаються при своїх застереженнях; вони з'являються лише на провітку, на галявині, і ми щоразу віримо, що ця галявина є безмежна; буття існують для нас за способом того, що само собою розуміється. На цій галявині можна було б побачити заповнений простір, казати, що довкола нема лісу, що поза тим, що складає наша уява, нічого не існує; що наші програми, далекі від обмеження, є доповненнями, які ми додаємо до сутності. Однак Гайдеггер, навпаки, думає, що галявина це не все; настільки, що він врешті-решт знаходить правдиву основу, навіть правди інколи добре збитої, яка залишає задуманими істориків і не лише їх ("один із способів, яким правда розгортає свою присутність, є встановлення держави"). Вважають, що трохи історичної і соціологічної критики вартувало б краще, аніж багато онтології.

Фальсифікатор є рибою, яка через причини, пов'язані з характером, не потрапила в добрий посуд: його наукове уявлення іде за методами, що більше не знаходяться у програмі. Те, що ця програма є часто, навіть завжди, такою ж уявною, як програма фальсифікатора, я в це залюбки вірю. Однак бачимо, що існують два типи уявлення, з яких одна декретує програми, а інша послуговує для їх виконання. Ця друга уява, яка є добре знаною психологічною властивістю, є внутрішньо історичною. Перша, або конституентна уява, не є даром вигадки, що мав би існувати в індивідів; це своєрідний об'єктивний дух, до якого усупільнюються індивіди. Вона складає стінки кожної посудини, які є уявними, довільними, оскільки тисяча різних стінок була зведена і буде зведена упродовж століть. Вона, отже, не є трансісторичною, а радше внутрішньо історичною. Усе це позбавляє нас можливості ґрунтовно розрізнити між культурними творами, які вважають себе правдивими і чистими витворами уяви. Ми ще повернемося до цього, але насамперед розповімо короткий епілог нашої інтриги.

Те, що дозволило народженню історичної науки такою, якою її уявили сучасні учені, не полягало у розрізненні первинних та вторинних джерел (їх розрізнили дуже скоро, і це розрізнення не є панацеєю); це було розрізнення джерел та реальності, істориків і самих історичних фактів. Отож, після епохи Павсанія їх плутають усе більше і більше, і їх будуть довго сплутувати аж до Боссюе, який встановлював ще синхронізм між Абімелакхом і Геркулесом, бо повторював те, що говорила "Хроніка" Евсебія. Ми закінчимо саме на цьому новому способі вірити в міфи.

Відносини між історичним жанром і тим, що довго називали граматиною чи філологією, не є прості. Історія хоче знати, "що насправді відбувалося", *was eigentlich geschehen ist*²⁰⁰ (казав Ранке), тоді як філологія є думкою думки, пізнанням знаного, *Erkenntnis des Erkannten*²⁰¹ (казав Бек).

Часто знання того, що відбулося, є лише способом пояснити якийсь класичний текст — благородний предмет, його історія є лише референтом, саме так відбувається, коли історія Римської республіки лише послуговує для кращого зрозуміння Цицерона. Частіше обидва

предмети сплутані; те, що давніше називали “літературна історія” (себто історія, пізнана через літературу) і що сьогодні називають гуманізмом, має на думці Цицерона через події останнього століття Республіки і має на думці історію століття через незліченні деталі, які містить творчість Цицерона²⁰². Щодо протилежного способу дії, він трапляється рідше, однак також існує; він полягає у тому, щоб послуговуватися текстом для ілюстрації реальності, на яку він посилається і яка залишається для філолога-історика головним об’єктом. Це спосіб дії якогось Страбона: знаємо сліпу любов, яку відчував Страбон до Гомера за прикладом свого господаря Хрісіппа; так і настільки, що VIII книжка його “Географії”, яка вміщає опис Греції, насамперед спрямована на те, щоб ідентифікувати назви місцевостей, які читаємо в Гомера. Чи Страбон прагнув до того, аби краще витлумачити гомерівський текст, чи, навпаки, звеличити славу різноманітних міст, надаючи їм гомерівської референції? Лише друга інтерпретація істинно добра, бо в іншому разі була б незрозумілою така фраза: “Було б важко сказати, де знаходилась Ріпа, Стратія і вітряна Еніпея, про які говорить Поет, та, якби це знайшли, воно нічого б не дало, оскільки ця місцевість сьогодні незаселена”²⁰³.

Але існує також третій спосіб дії, дуже розповсюджений, в якому навіть не робиться різниці між реальністю і текстом, який про нього говорить; це якраз спосіб дії цього Евсебія, через якого міфічна історія, якою її знаходять в Павсанія, перейшла до Боссюе. Річ не в тім, що Евсебій неспроможний відрізнити подію і текст! Але для нього джерела самі складають частину історії; бути істориком — означає розповідати про історію, це також розповідати про істориків. Чи більшість наших філософів і психоаналітиків роблять інакше у своїх відповідних галузях? Бути філософом — це найчастіше бути істориком філософії; знати філософію, це знати те, що здавалось думали різні філософи: знати, що це таке. Едіповий комплекс полягає насамперед у тому, щоб знати чи коментувати те, що про нього сказав Фрейд.

Кажучи точніше, цій неясності між книжкою і тими речами, про які говорить книжка, наголос робиться то на речах, то на самій книжці. Перший випадок — це випадок кожного тексту, що вважається виявленим, або

таким, що виявляє: коментувати Арістотеля, Маркса або *Digeste*, поглиблювати текст, нав'язувати йому когерентність, наперед давати йому кредит довір'я щодо найрозумнішої інтерпретації чи найбільш можливої *aggiornata*, це допускати, що текст має глибину та когерентність самої реальності. Відтепер поглибити текст буде тим самим, що поглибити реальність²⁰⁴; текст буде названий глибоким тому, що буде неможливо його додатково поглибити понад те, що написав його автор: те, що поглиблюють, змінюється таким чином зі самими речами.

Однак акцент можна також поставити на книжці, взятій як предмет корпоративної упередженості. Такий спосіб дії був тим способом, який Античність надавала своїм філологам, яких називали граматиками. Спосіб дії, який не обмежувався тим, що тексти призначалися для класиків, чії твердження — правдиві або фальшиві в усякому разі важливо пізнати: те, що стверджувала книжка, мало репутацію автентичного. Бувало так, що грамастик подає за правдиві легенди, яким він не вірить як людина: розповідали²⁰⁵, що Дідим, найбільший ерудит Античності, який написав стільки книжок, що не годен був усіх їх пам'ятати, якогось дня обурився тією історичною пригодою, про яку йому розповідали і яка, на його думку, не мала жодних підстав; його зробили довірливим ішим, показавши йому один із його власних творів, в якому ця історія подавалася як правдива.

Спосіб дії, що різниться від ставлення до міфу, коли якесь слово промовляє само по собі, як слово авторитетне. Інший також спосіб дії від способу такого собі Фу-кідіда, Поліба, Павсанія: вони, схожі на наших *репортерів*, не цитують своїх джерел і, здається, бажають, щоб їм повірили на слово, оскільки пишуть для загалу, а не для своїх побратимів. Так само Евсебій не цитує своїх джерел: він їх переписує; це не значить, що він голо-слівно у них вірить, а ще менше оголошує історію — “справді науковою”: це тому, що, написане, складає частину речей для пізнання; Евсебій не розрізняє між знанням речей і знанням того, що є у книжках. Він плугає історію і граматику²⁰⁶ і, якщо віриш у прогрес, мусиш погодитись, що його метод є кроком назад.

Подібний спосіб дії, де йдеться про знання того, що знає себе, був дуже властивий для того, щоб стати хра-

нителем міфів. Гарним прикладом цього була “Природничча історія” Плінія. У ній знаходимо²⁰⁷ список великих відкриттів: теорія вітрів пов’язана із Еолом, винахід веж “із циклопами, на думку Арістотеля”, ботаніка з Хіроном, сином Сатурна, астрономія — з Атласом, а пшениця — з Керерою, “яку через те вважали богинею”. Як це часто трапляється, метод думки, себто питальник, витворював думки: Пліній підкорився законові жанру; замість того, щоб роздумувати над самими речами, список який слід було доповнити, не дозволив цьому невтомному читачеві відповісти на запитання: “Чи знаємо, хто що винайшов?”, а він відповів: “Еол — Атлас”, бо він знав усе, що надibuємо в усіх книжках.

Евсебій так само. Його “Хронологічний реєстр” або “Короткий огляд усіх історій” викладають суть дев’яти століть думки про міфи і будуть базою історичного пізнання включно аж до Дома Кальмета²⁰⁸. Тут надibuємо генеалогію царів Сікіона і царів Аргоса, першим з яких був Інахос, джередом тут послуговує історик Кастор; генеалогію Місенів із Атреєм, Тісстом, Орестом та генеалогію Афінів з Кекропом і Пандіоном. Маємо усю синхронність подій: тоді, коли Абімеlex панував над гебрейцями, відбулася битва лапітів і кентаврів, “яких Палаіфатос у своїх “Невірогідних речах” називає славними фессалійськими вершниками”; маємо датування: Медея пішла за Ясоном і покинула свого батька Еета сімсот вісімдесят років після Авраама, а отже, за тисяча двісті тридцять п’ять років до народження Спасителя. Евсебій — раціоналіст: 650 р. за царювання Авраама Ганімеда вкрав сусідній князь; отже, “казка-вигадка” про Зевса з його орлом. Горгона, якій Персей відтяв голову 670 р. за царювання Авраама, була звичайнісінькою куртизанкою сліпучої вроди. Знов закінчимо, цитуючи “Виступи про всесвітню історія” єпископа з Мо: Троянська війна, “п’ятий вік світу”, є “часом, спроможним зібрати те, що казкові часи”, коли правда “зодягнена” у вигадки, “мають найпевнішого і найкрасивішого”; справді, тут бачимо Ахіллесів, Агамемнонів, Менелаїв, Улісів, Сарпедона, сина Юпітера, Енея, сина Венери”.

Від Геродота до Павсанія і Евсебія, я сказав би до Боссюе, греки не переставали вірити у міф, робити з нього проблему, і їхня думка зовсім не авансувала щодо

свідчень стосовно цієї проблеми, чи навіть щодо її вирішення; упродовж півтисячоліття було багато умів, таких як Карнеад, Цицерон чи Овідій, аби не вірити в богів, однак ніхто не засумнівався в Гераклові чи Еолі, навіть задля раціоналізації; християни напосілися на богів міфології, в яких ніхто не вірив²⁰⁹, але нічого не сказали про міфологічних героїв, оскільки вірили в них так само, як і інші люди, включно із Арістотелем, Полібом та Лукрецієм.

Як то сталося, що врешті перестали вірити в історичність Еола, Геракла чи Персея? Нічого спільного з цим не має ні чисто науковий метод, ні діалектика — матеріалістична чи нематеріалістична. Рідко трапляється, щоб значні політичні або інтелектуальні проблеми виходили на якесь рішення, тобто були розв'язані, впорядковані і забуті; частіше вони губляться у пісках, де про них забувають або ж вони стираються з пам'яті. Християнство стерло проблему, ключ до якої греки не знайшли, а, крім того, не могли самі її позбутися. Можна здогадуватися, що вони захопилися нею з міркувань не менш ніж випадкових.

Від певних століть годувальниці перестали розповідати дітям про героїв і богів, однак учені ще вірили у них на свій лад. Вони покінчили з тим із двох причин. Історія народжена із пошуків, репортажу закінчилася з Евсебієм історією, змішаною з філологією; у сучасників народжується річ дуже відмінна, яка, однак, має також назву історія; вона вийшла із вченої суперечки та розбіжностями із філологією. Перестали сплутувати, віддаючи однакову пошану, історичну реальність і тексти, які про неї говорили, проте суперечка стародавніх і сучасних позбавила ті тексти їхнього ореолу. А потім прийшов Фонтенель, який подумав, що у грі уяви може не бути навіть жодного правдивого слова. Однак від проблеми міфу не звільнилися, вона радше ускладнилася²¹⁰; більше не задумуються: “яка правда міститься у байці? Бо вона містить правдивість, ніхто не може про ніщо говорити”, але радше: “яке значення чи яку функцію виконує міф? Бо не можна говорити чи уявляти собі задля нічого”. Навіть так.

Така потреба знайти для гри уяви причину існування виявляє певну нашу розгубленість перед помилкою і є зворотньою стороною нашої власної міфології правди і

науки. Як то, думаємо ми, людство могло так довго і багато помилятися? Міф проти розуму, помилка проти правди, — це мав би бути один шанс із двох. Оскільки правда залишається єдиною і безсумнівною, помилка, певно, йшла від модальностей віри нерівних за інтенсивністю та вартістю. Людство, можливо, помилялося в тому, що надто довго покійно підкорялося аргументові авторитету або суспільних уявлень. Та чи воно дуже сильно у це вірило? Вольтерівські уми потайки сумніваються, що їхній ближній справді вірить у такі нісенітниці; у кожній вірі вони запідозрюють лицемірство. Вони у цьому не помиляються повністю: не вірять у нейтрони, міфи чи антисемітизм так, як вірять у виявлення почуттів і мораль племені; бо немає єдиної істини. Але ці істини від цього не менш аналогічні між собою (вони видаються однаковою істиною) і їхня щирість однакова, бо вони так само жваво діють на своїх вірних. Плюральність модальностей віри є насправді плюральністю критеріїв істини.

Ця істина донька уяви. Автентичність наших вірувань не вимірюється правдою їхнього предмету. Потрібно, окрім того, розуміти причину цього, а вона проста: це ми творимо наші істини, а не “реальність” змушує нас вірити. Бо вона є донькою конституентної уяви нашого роду. Якщо б було інакше, майже б уся повнота всесвітньої культури стала б нез’ясованою — міфології, доктрини, рецептурні книги, фальшиві науки і науки фальшиві. Поки ми говоритимемо про істину, ми нічого не зрозуміємо з культури і ми не здолаємо мати над нашою епохою такої ж часової відстані, яку маємо над минулими століттями, коли говорили про міфи і богів.

Приклад греків засвідчує тисячолітню неспроможність вирватися із вигадки; ніколи вони не змогли сказати: “міф повністю фальшивий, бо він ні на чому не ґрунтується”, і Боссіое також такого не скаже. Уявне, як таке, ніколи не відкидається через якесь потаємне передчуття, що, якби так було, не існувало б більше жодної істини. Або ж забувають давні міфи, щоб говорити про іншу річ, змінити уявлення, або ж намагаються обов’язково знайти серцевину істини, яка була загорнена у грі уяви або ж змушувала її промовляти.

Ми будемо констатувати те саме, коли перейдемо від героїчних міфів, які лише вивчали, до вірування в богів у

прямому розумінні слова. В “Atheism in pagan Antiquity” А.Б.Драхман показав, що античний атеїзм менше заперечував існування богів, аніж критикував народне уявлення про богів; він не заперечував більш філософську концепцію божества. Християни, по-своєму, не пішли далі в запереченні богів поганства; вони рідше казали — “марні байки”, а більше — “негідні поняття”. Оскільки вони хотіли поставити свого бога на місце поганського бога, можна було б вважати, що за визначеною програмою треба було показати, що Юпітер не існував; і далі, другим кроком, викласти докази існування Бога. Це не була їхня програма; здається, що вони менше дорікали поганським богам у тому, що ті не існували, як у тому, що ті не були добрі; здавалося, що вони менше поспішали заперечити існування Юпітера, як замінити його царем, що буде гідний займати божественний трон. Ось чому апологетика античного християнства залишає дивне враження: видається, аби поставити Бога, досить було прогнати інших богів. Хотіли не так знищити неправдиві ідеї, як їх вижити; навіть там, де християни, здавалось, накидаються на поганство в його правдоподібності, вони нічого з тим не роблять. Ми бачили це вище; вони непотрібно критикували наївність та неморальність міфологічних оповідок, в які погани ніколи не вірили і які не мали нічого спільного з тією піднесеною чи софістичною концепцією, яку пізніше поганство склало собі про божественне; бо мета цієї полеміки полягала менше в тому, щоб переконати супротивників, як радше усунути суперників; дати відчуття, що ревнивий Бог не толеруватиме жодного поділу, на відміну од богів поганських, які себе взаємно толерували (бо всі вони були правдиві і жоден з них не усував інших); мало важило те, що нападки на богів байок були не вельми пристойні; важливим було дати почуття, що не буде допускатися заспокійливе мудрування. Поганські боги негідні, ось і все; їхня негідність, безперечно, містила у собі їхню фальшивість; але що мало більше значення, аніж ця інтелектуальна точка зору, це те, що більше не хотіли нічого про них чути; вони не заслуговували того, щоб існувати. Якщо належиться, задля сумління мислителя, перевести в доктрину що негідність, скажемо разом з Евсебієм, що поганські боги є більше фальшивими богами, аніж богами неправдивими: це демо-

ни, які для обману людей примусили вважати себе богами, зокрема через своє знання майбутнього; вони зробили на людей враження достовірними оракулами.

Легше усунути якесь уявлення, як його заперечити; дуже важко заперечити якогось бога, навіть якщо це бог інших, і саме античний юдаїзм з великими труднощами цього досягав. Він радше стверджував, що чужі боги слабші, аніж бог національний, або ж що вони не цікаві; зневага або страх, але не заперечення: однак для патріота це те саме; чи існують боги інших? Їхнє існування мало важить; важливим є те, що боги інших нічого не вартують, це дерев'яні або кам'яні ідоли, що мають вуха для того, аби не чути; тих інших богів "не знають", це боги, "які не дісталися нам при розподілі", повторює "Второзаконня", а давніші книги ще відвертіші. Коли у храм Дагона був упроваджений ковчег, на другий день знайшли ідола цього Дагона, бога філістимлян, долілиць простягненим перед ізраїльським богом; про це розповідається у книзі Самуїла і псалом ХСVІ так скаже: "...Господь великий і вельми достойний слави, страшний над усіма богами". Богів інших націй воліють пізнавати лише в міжнародних переговорах; коли кажуть амореїнцеві: "Чому б не мав ти володіти тим, що твій бог Камос дав тобі у володіння?", маємо спосіб, яким обіцяють поважати його територію. Народи легко обходяться поняттям правдивого і фальшивого, яке практикують або вважають, що практикують лише деякі інтелектуали в деякі часи.

Якщо на мить задуматися над цим, то думка про те, що правда не існує, не є більш парадоксальною чи паралізуючою як ідея наукової істини, що вічно тимчасова і вже завтра буде фальсифікована. Нас захоплює міф науки; однак не треба плутати науку та її схоластику; наука не віднаходить правд — математичних чи формалізуючих, вона виявляє невідомі факти, які можна тлумачити тисячами способів; відкрити під'ядерну частинку, вдалий технічний рецепт або молекулу ДНА, у цьому нема нічого значнішого, як відкрити інфузорії, мис Доброї Надії, Новий Світ або анатомію якогось органу. Чи шумерську цивілізацію. Науки не є серйозніші від літератури, а оскільки в історії факти невіддільні од інтерпретації і можна уявити собі усі інтерпретації, які лише забажаєш, так само повинно бути в науках стислих.

МІЖ КУЛЬТУРОЮ ТА ВІРОЮ В ІСТИНУ ТРЕБА РОБИТИ ВИБІР

Правдою, отже, є те, що у міфи вірили довго залежно від дуже різноманітних програм — з однієї до іншої епохи. Звичайно вірять творам уявлень. Вірять у релігії, в “Мадам Боварі” під час читання, в Айнштайна, у Фюстеля де Куланжа, у троянське походження франків; проте в деяких спільнотах певні із цих творів вважають творами, що належать до фантастики. Царина уявного цим не обмежується: політика, маємо на увазі політичну практику, а не лише так звані ідеології, мають свавільну і руйнівну інерцію розроблених програм; “захована частина політичного айсберга” античного міста тривала майже стільки ж, як міф; під широкими псевдокласичними складниками, якими вкривається баналізуючий політичний раціоналізм, вона мала химерні контури, що належали лише їй одній. Саме щоденне життя далеке від того, щоб бути негайністю, є роздоріжжям уяв і тут діяльно вірять у расизм та чарівників. Емпіризм та експериментування є тим, що не вартує уваги. Якщо думають, що Айнштайн не мав нічого практичного, аби взяти той легендарний приклад, її законну частку повернуть уяві; він звів теоретичний хмародер, який ще не міг бути випробуваний; якщо б уява була такою, теорію проте не треба було б настільки випробовувати; вона не була б тільки спростована.

Це не найгірше. Ці послідовні палаци мрій, які усі вважалися правдивими, мають найрізноманітніші стилі

правди: уявлення, яке складає ці стилі, не має жодної послідовності в ідеях; воно ступає навмання історичних каузальностей. Вона не змінює лише плани, але сам критерій: далека від того, щоб бути знаком, який сам по собі буде розмовний, істина є найбільш змінною із мір. Вона не є трансісторичним інваріантом, але твором конституентної уяви. Хай люди мають різні думки по той і про другий бік Піренеїв чи про рік 1789-го, це не дуже важливо. Що набагато важливіше, — це те, що сам напрям наших різноманітних тверджень, критерії і способи отримання справжніх ідей, одне слово, програм, змінюються без нашого відома.

Як написав щойно Гі Лардро²¹¹, “казати, що трансцендентальне історично склалося, це відразу ж твердити, що його не могла б торкатися універсальність; треба гадати, *часткова трансцендентальність*. Та нема нічого таємничішого загалом, як те, що називають звичайно культурою”. Програма історичної культури, від якої залежить дана книжка, не полягала в тому, аби сказати, як прогресує думка, як розбудовувалася Франція, яким чином суспільство жило і думало на її основі, але розмислити над становленням істини через століття, повернути голову, аби побачити слід протореної дороги; це продукт рефлексивності. З цього не випливає, що ця програма правдивіша від інших, і ще менше, що ця програма має більше причин себе нав’язувати і тривати так, як інші; та лишень, що тут можна вимовляти, не заперечуючи себе, ось таке речення: “Істина полягає в тому, що істина змінюється”. У цій ніцшеанській концепції історія дискурсів і практик відіграє роль трансцендентальної критики.

Конституентне уявлення? Ці слова не вказують на можливість індивідуальної психології, але означають той факт, що кожна епоха думає і діє всередині свавільних та інертних рамок (само собою зрозуміло, що в тому самому столітті ці програми можуть заперечувати себе з одного активного сектору до іншого і ці протиріччя будуть найчастіше проігноровані)²¹². Якщо знов опи-нишся в одній із цих посудин, треба мати талант, щоб звідти вийти і вносити зміни; і навпаки, коли здійснено геніальний обмін посудини, дітки можуть бути соціологізовані з молодших класів до нової програми. Вони такі

ж нею задоволені, як і їхні предки були задоволені своєю і не бачать способу вийти з неї, бо нічого не помічають поза нею²¹³: коли не бачиш те, що не бачиш, то не бачиш навіть, що не бачиш. Так само не знають і безладної форми цих обмежень: гадають, що живуть у природніх межах. Окрім того, оскільки упродовж століть діяла фальшива аналогія правди, гадають, що предки займали вже ту саму батьківщину, або принаймні, що завершення національної єдності визначене наперед і що його завершить якась низка поступувань. Якщо і щось заслуговує назви ідеологія, то це якраз правда.

Чи слід це повторювати? Це трансцендентне є *тим фактом*, що речі відбуваються саме так: воно є їхнім описом; нема хвилини, інфраструктури, яка *змусила б* їх проходити саме таким чином; що могла б означати подібна логомахія? Не можна, отже, вважати, що саме в цьому полягає зведення історії до процесу як невблаганного, так і безвідповідального. Я визнаю, що безвідповідальність є вельми негідною справою, а, оскільки вона негідна, то вона, безперечно, фальшива (Діодор вам скаже це); але, дякувати Богу, не про це йдеться. “Снодійна доброчесність” описує дії опіуму, що знаходять пояснення у хімічних причинах. Програми істини мають історичні причини; їхня інерція, повільність їхньої наступності сама по собі дуже емпірична: вона пов’язана з тим, що ми називаємо соціалізація (Ніцше казав “дресирування”, і це найменш расистська і біологічна ідея, яка може бути). Ця повільність, на жаль, не є повільною “роботою” народження негативу, що також називається поверненням відкиненого; вона не є зіткненням реальності чи прогресом розуму та інших відповідальних ідеалів. Складання і наступність програм пояснюється тими самими причинами, якими привикли маніпулювати історики, принаймні якщо вони не приносять жертву схемам. Програми будуються як конструкції: складанням послідовних рядів каміння, кожен епізод знаходить пояснення у деталях попередніх епізодів (індивідуальна винахідливість та випадковості успіху, який “дістає поширення” чи ні, складають, можливо, частину цього полігону численних причин); будівля споруди справді не зосереджена на значних мотивах, таких, скажімо, як людська природа, суспільні потреби, логіка речей, які є тим,

чим є, або як виробничі сили. Та не треба применшувати дискусію; марксистський мислитель такої величини, як Габермас, не буде перейматися такими снодійними гіпозтазами, як виробничі сили або виробничі відносини; він звільняється од них у двох напрямках. Однак від розуму звільнитися важко; в одному місці Габермас такими словами резюмує свою філософію: “Людина не може не вчитися”; у цьому гадається мені, полягає суть питання. Протиставлення Габермас—Фуко, себто Маркс—Ніцше, відроджує у час незв’язної сучасної трійці Маркс—Фрейд—Ніцше конфлікт раціоналізму та ірраціоналізму²¹⁴.

Отже, це все залишається важливим для сучасного стану історичних пошуків. Від сорока чи вісімдесяти років передова історіографія має для імпліцитної програми ту думку, що писати історію означає писати історію суспільства. Не вірять більше у те, що існує людська природа і залишають філософам політики думку, що існує правда речей, однак вірять у суспільство і це дозволяє рахуватися з простором, який простягається від того, що називається економія, до того, що можна класифікувати під ідеологічною етикеткою. Але ж що тоді робити з іншим? Що робити з міфом, релігіями (щойно вони не мають лише ідеологічної функції), з різноманітними нісенітницями або, простіше кажучи, з мистецтвом і наукою? Це дуже просто: або літературна історія, якщо взяти цей приклад, буде прив’язана до суспільної історії, або ж, якщо вона не хоче чи не може до цього прив’язуватися, не буде історією і про її існування забудуть; її залишать для специфічної категорії — істориків літератури, які будуть істориками лише за назвою.

Таким чином, більша частина культурного і суспільного життя залишається поза полем історіографії, навіть не подієвої. Отже, якщо спробуємо врахувати цю більшість для того, щоб одного дня можливо було відкрити ці новини, які Люсьєн Февр визначав як життєвий шлях для передової історіографії, помічаємо, що це можна зробити, лише відкидаючи усі раціоналізми — великі чи малі — так, щоб ця маса уявлень не могла більше визначатися як фальшива, ні, тим паче, як правдива. Але тоді, коли вдасться виробити таку доктрину, при якій вірування могли б бути правдиві, неправдиві, у відповідь на це ті галузі,

які уявляються раціональшими, скажімо суспільна історія та економіка, повинні також вважатися ні правдивими, ні фальшивими: вони не знаходять виправдання у схемі, яка зводить їхні причини в логіку; виходячи з цієї стратегії охоплення, нам слід поставити хрест на тому всьому, що займає нас від кількох десятиліть: гуманітарні науки, марксизм, соціологія пізнання.

Політична історія, скажімо, не є, звичайно, історією двадцяти чи п'ятдесяти мільйонів французів, однак для того, щоб бути подією та швидкоплинною, вона не є тим не менше анекдотичною: велика кількість подієвих деталей не пояснюється вічними істинами; правити, панувати, влада, держава; це величне драпування є лише раціоналістичними абстракціями, які покривають програми, різноманітність яких таємничо велика: вічна Політика настільки змінилася від Людовика XIV до нашого століття, як і економічні реальності, і якраз роз'яснення цієї програми дозволяє пояснити велику кількість трактатів-і-битв і знайти для них зацікавлення. Те саме можна було б сказати про літературну історію: припасувати її суспільству є тим починанням, яке ніхто не реалізував і яке є, можливо, менш фальшиве, як нікчемне; історичність літературної історії не в цьому: вона полягає у великих несвідомих змінах, які упродовж трьох століть впливали на те, що не переставали називати обманливими словами: літературою, красою, смаком, мистецтвом; змінилися не лише відносини "літератури" із "суспільством": змінилось добро в собі самому. Мистецтво в собі самому; серцевина тих реальностей справді не має нічого від інваріанту, який треба залишити філософам: він історичний, а не філософський; він не має серця. А виробничі сили і відносини... Допустимо, що вони визначають "усе інше" (ця пропозиція є не так фальшива, як вербальна; так зване "інше" є само по собі елементом тих сил і відносин, які його визначають; та обличмо це): виробництво та його відносини не є самі по собі якими-небудь, не походять від себе; вони змінним чином визначені цільністю історії у її різних моментах: вони вписуються у програми, які слід чітко з'ясувати. Це ніби так, якби на тій самій території, наділеній тими самими можливостями, два близькі різновиди однакового тваринного виду мали такий різний спосіб життя, як комахо-

їдна та м'ясоїдна істота. Ми вже говорили, що не бачимо, яка поведінка на свій лад не є свавільною; іншими словами, кожна поведінка є такою ж ірраціональною, що й інша. Як написав недавно Ремзей Макмаллен в "Past and Present" (1980), "цей інтерес, з яким ми тепер ставимося до ірраціонального, повинен був би викликати суттєву зміну в природі історіографії, яка бажає бути найповажнішою".

Упродовж цієї книжки ми намагалися втримати нашу інтригу, замикаючись в ірраціоналістській гіпотезі; ми не надавали жодної ролі наступові розуму, природному світлові, якомусь зв'язку між ідеями і суспільством, що міг би бути функціональним. Наша гіпотеза може також формулюватися таким чином: у кожному мить ніщо не існує і не діє поза тими палацами уяви (хіба що це напівіснування "матеріальних" реальностей, тобто реальностей, існування яких ще не взяли до уваги і яке не набуло свою форму²¹⁵, фесрверк або військовий вибуховий пристрій, якщо йдеться про гарматний порох). Ці палаци, отже, не зводяться у просторі; вони є єдиним наявним простором; вони виявляють свій простір, коли зводяться; довкола них нема відштовхненої негативності, яка намагалася б увійти. Існує лише те, що створила уява, через яку з'явився палац.

Ці своєрідні галявини у небутті зайняті суспільними, економічними, символічними інтересами і усім, що забাগнетесь; світ нашої гіпотези матиме таку саму жорстокість, як той світ, який ми знаємо; ці інтереси не є трансісторичні; вони є тим, чим можуть бути, виходячи із можливостей, наданих кожним палацом; вони є самим палацом під іншим іменем. Якщо тепер полігон причин змінюється, палац (який є полігоном під іншим ще іменем) буде замінений іншим палацом, що складатиме інший простір; ця часткова або повна заміна при можливості враховуватиме віртуальності, які дотепер залишилися чисто матеріальні; але якщо відбудеться подібне врахування, воно буде викликане щасливим збігом обставин, а не постійною необхідністю. Жоден із тих палаців, врешті, не є витвором прихильника функціональної архітектури; чи, радше, ніщо не буде більш змінне, як та концепція, що її складуть собі із раціональності наступні архітектори і ніщо не буде більш непорушне як ілюзія, через

яку кожен палац вважатиметься прив'язаним до реальності; оскільки кожен фактичний стан братиметься за істину речей. Ілюзія істини приведе до того, що кожен палац вважатиметься повністю встановленим у рамках розуму.

Ніщо не зрівняти із впевненістю та наполегливістю, з якими ми не перестаємо відкривати у небутті ті просторі наслідки. Протиставлення істини і омани не знаходиться в масштабах того явища: воно зменшує; протиставлення розуму та міфу не втримується більше; міф не є сутністю, а комірчиною²¹⁶, а розум, зі свого боку, роздроблюється на тисячу свавільних маленьких раціональностей. Не йдеться про протиставлення правди і фантастики, що виявляється як другорядне та історичне; відмінність уявного і реального не є меншою. Менш абсолютні концепції правди як простої ідеї регулювання, ідеалу пошуку, не можуть слугувати вибаченням тій ширині, яку набирають наші уявні палаци, що мають спонтанність природного виробництва і не є, можливо, ні істинні, ні фальшиві. Вони також не є функціональні і не усі добрі; вони мають принаймні вартість, яку надто рідко називають, про яку говоримо лише тоді, коли не вміємо достеменно сказати, у чому полягає інтерес до якоїсь речі: вони цікаві. Бо вони складні.

Деякі із цих палаців претендують на те, щоб відноситися до моделі практичної істини і реалізувати справжню політику, справжню мораль... Вони були б фальшивими, якби модель існувала, а імітація була невдахою; але якщо нема моделі взагалі, вони не більш фальшиві, як правдиві. Інші палаци є доктринальними спорудами, які претендують на те, щоб відображати істину речей; однак, якщо ця уявна істина є лише свавільним освітленням, яке ми кидаємо на речі, їхня програма істини не варгує ні більше, ні менше за іншу. Та й взагалі, істина є меншою із турбот цих доктрин, які претендують на те, щоб на них посилятися; найневгамовніша гра уяви не створена для того, аби їх настрахати; їхній глибокий рух не йде до правдивого, але до широти. Вони залежать од тієї самої організаторської можливості, як і витвори природи; дерево не є ні правдиве, ні фальшиве, воно — складне.

Усі палаци культури мають не більшу корисну функцію для “суспільства”, як ті живі види, що складають природу і корисні для природи; те, що ми називаємо суспільство, є взагалі нічим іншим, як мало структурованою сукупністю цих культурних палаців (так буржуазія звикає добре почуватися як у товаристві просвітників, так і серед пуританської набожності.) Безформний агрегат, але агрегат, який швидко розмножується. Міфічна гра уяви є гарним прикладом такого швидкого розповсюдження культури.

Розповсюдження, яке кидає виклик нашим раціоналістам; їм потрібно найрівніше підстригати цей надмірний ріст, що є таким самим безпричинним, як ріст рослинності. Редукціонізм гри уяви відбувався різноманітними способами, які загалом мають егоцентричне існування, бо кожна епоха вважає себе центром культури.

Перший підхід: міф каже правду. Він є алегоричним дзеркалом вічних істин, що є нашими істинами. Принаймні, щоб він не був дзеркалом, що ледь деформує минулі події; ці події будуть схожі на сьгоднішні політичні події (міф є історичним) або ж будуть знаходитися біля витоків сьгоднішніх політичних індивідуальностей (міф є етіологічним). Зводячи міф до історії або до *aitia*, греки змушені були розпочинати світочислення з-понад дві тисячі років перед ними; спочатку ішов міфічний пролог, за яким наступало їхнє історичне минуле довжиною приблизно одного тисячоліття. Бо вони ні на хвилину не сумнівалися, що найдавніша людськість, про яку зберігся спогад, була також першою людськістю, яка існувала на світі; найдавнішим, про якого знають, є засновник; якийсь шляхтич нашого Королівського устрою не думав навіть про те, щоб робити якусь різницю, коли так записував у своїй сімейній хроніці: “Засновником нашого роду був Годрон де Бюссі, який 931 р. дав землю абатству Флавіньї”; оскільки той дар був найдавнішим документом, який містився у його збірнику хартій.

Однак деякі грецькі мислителі вважали, що світ із тваринною, людською і божественною фауною, що в ньому містяться, набагато старший чи навіть існував цілу вічність. Як звести до нашого розуміння цей величезний обшир? Їхнім рішенням було вірити в істину речей і людини; ставлення світу є постійним відновленням, оскільки-

ки все знищується періодичними катастрофами, а міфічний вік є лише останнім із цих періодів: саме цьому навчає Платон у кн. III “Законів”; упродовж кожного із цих циклів з’являються ті самі реальності і ті самі винаходи на кшталт корка, що за природою речей безперервно викидається на поверхню розбурханих вод. У книзі II “Політики” Арістотеля знаходимо різючий приклад такої віри у природню істину: “Вже давно, пише філософ, політична теорія визнала, що в містах клас воївників повинен вирізнятися від класу трудівників”; щодо влаштування спільних обідів (коли усі громадяни щодня разом споживали їжу і місто створювало враження монастирської їдальні), то воно не менш давнє і має своїми авторами Міноса на Криті та Італоса в Італії: “однак, додає Арістотель, варто краще думати, що ці інституції, як і багато інших, вигадувались багато разів упродовж століть; чи, радше, незліченно багато разів”. Ці останні слова треба приймати дослівно: Арістотель вірить у вічність світу, а, отже, у Вічне Повернення. Він собі не уявляє його, як розміщення постійно різних “здач” у своєрідному космічному покері, де неминуче повернення тих самих агрегатів, далеке від якогось сенсу, підтвердило б, що усе це лише випадково комбінується (а не є каузальною схемою); він розглядає це більш спонукальним способом як циклічний ріст тих самих реальностей, які віднаходить правда речей, і це такий собі *happy end*.

Ми, сучасники, не віримо більше у цикли, а лиш в еволюцію; людство довго було дитиною, тепер воно подорослішало і не переповідає собі більше міфів; воно вийшло або виходить зі своєї передісторії. Наша філософія завжди має своєю місією підтримувати і благословляти, але тепер треба змінювати еволюцію. В наших очах міф перестав говорити правдиве; натомість він видається таким, що не говорив ні для кого: за браком правди він мав суспільну або життєву функцію. А правда залишається егоцентрично нашою. Суспільна функція, що її мав міф, підтверджує, що ми знаходимося в істині речей, коли пояснюємо еволюцію через суспільство; те саме можна було б сказати про функцію ідеології, і ось чому це останнє слово є для нас таке дороге. Усе це дуже добре, але ось *hic*: а якби не було істини речей?

Коли закладають посеред самої пустелі містечко чи палац, палац не є правдивішим чи обманливішим від рік чи гір, які не мають гори-моделі, до якої вони були б подібні чи ні; є палац, а з ним розпочинається порядок речей, про який буде що сказати; мешканці палацу виявлятимуть, що цей свавільний порядок відповідає самій *істині речей*, бо така упередженість допомагає їм жити, однак якісь історики чи філософи з-посеред них обмежаться тим, що спробують *сказати правду* про палац і нагадати, що він не може відповідати моделі, яка ніде не існує. Щоб змінити метафору — ніщо не виблискує в ночі світу: матеріальність речей не є, звичайно, фосфорируючою і жодний світловий бакен також не позначає маршруту, яким слід іти; люди не можуть нічого пізнати, бо ще нема що пізнавати. Але випадковості їхньої історії так мало зорієнтовані і схематичні, як почергові здачі в партії покера доводять до того, що вони кидають довкола себе безперервне змінне освітлення; лише тоді матеріальність речей освітлюється своєрідним способом. Це освітлення не є ні правдивішим, ні фальшивішим од іншого, однак воно дає початок існуванню певного світу; він є творення *ad libitum*, продуктом певної уяви. Коли існує таким чином освітлена прогалина, її, звичайно, приймають за саму істину, бо нема більше нічого іншого, що можна побачити; можна рівно ж скласти речення, що будуть правдиві чи неправдиві, про те, що з'являється щоразу під цим освітленням. Це творіння уяви, бо ті почергові освітлення не можуть відповідати якійсь матеріальності, що не існує в наших очах незалежно від освітлення; а їх послідовність не пояснюється рівно ж діалектичними вимогами заклику до раціональності. Світ нічого нам не обіцяв і ми не можемо читати в ньому наші істини.

Поняття про те, що не можна було б вимагати собі правди, дозволяє розрізнити сучасну філософію та її подробиці. Так, в моді уява, ірраціоналізм користується більшою увагою, аніж розум (він намагається ствердити, що інші справді не путні), а несказане мовить про достаток. Та ось питання: чи це несказане обмежується існуванням, чи, може, воно є доброю справою, якій треба дати слово (або, що зводиться до того самого, поганою справою, якій треба відмовити у славі, оскільки існує істина,

що є цивілізуючою самодисципліною)? Чи воно подібне на природне (або, що є тим самим, на варварське, яке постійно відроджується)? Чи вигнане через двері у якусь порожнечу, що оточувала б теперішній палац, воно буде фатально намагатись знов туди увійти і чи треба йому відчинити вікно? Чи існує, таким чином, записана у речах, природня тенденція, що є нашим покликанням настільки, що, слідуючи за нею, ми є такі людьми? Саме тут, налиті у нові міхи старезні вина, дістали назву розум, мораль, Бог та істина. Ці вина, здається, набирають сучасного смаку, якщо їх переливати в демістифікацію, сумнів свідомості і мови, філософію як перевернений світ, критику ідеологій; та лише нетерпкі і драматичні романи гарно закінчуються, як романи колишніх часів; нам обіцяно *happy end*: є один шлях, певний, і цим шляхом є наша кар'єра, це захоплює. Підробки легко впізнати, отже, за тим людським теплом, яке вони виділяють. Натанайл особливо не дає мені завзятості. Було б демагогічно не обумовити, що рефлексивний аналіз певної програми чи дискурсу не веде до запровадження якоїсь правдивішої програми або ж до заміни буржуазного суспільства правдивішим суспільством; він приводить лише до іншого суспільства, іншої програми або дискурсу. Залишається абсолютно дозволеним давати перевагу цьому новому суспільству або цій новій істині; достатньо утриматися від того, щоб її оголосити правдивішою і справедливою.

Ми не вважаємо, отже, що розсудливість є правильною дорогою і що достатньо не обожнювати більше історію, а вести належну боротьбу з ідеологіями, що наробили нам стільки зла: ця програма консерватизму є такою ж свавільною, як і будь-яка інша. Якщо слід виміряти кількісно мільйони смертей, то патріотизм, про який ніхто більше не говорить, спричинив і спричинить стільки ж жертв, як і ідеології, якими винятково обурюються. Отже, що робити? Якраз у цьому полягає питання, яке не треба ставити. Бути проти фашизму і комунізму або патріотизму — це одна річ; усі живі істоти живуть з упередженою думкою, а думки мого пса спрямовані проти голоду, спраги, а фактором є вимагати погратися м'ячем. Він не запитує себе надто, що повинен робити і на що йому дозволено надіятися. Хочуть, щоб філософія відповіла на ці запитання, і про неї судять за цими відповідя-

ми; та лише переконаний антропоцентризм допускати, що якась проблема містить у собі рішення на тій лише підставі, що це рішення нам творить потребу і що філософії, які дають підстави для життя, правдивіші од інших. Окрім того, ці питання менш природні, аніж це думають; вони не виникають від себе самих; більшість століть не сумнівалася в собі самих, не ставили собі таких питань. Бо те, що називають філософією, послугувало прапором для найрізноманітніших ходових товарів. Що це світ? Яким чином бути щасливим, тобто автарктичним? Яким чином погодити наші питання із виявленими книжками? Яким є шлях самоперетворення? Яким чином організувати суспільство, щоб воно ішло в напрямі історії? Можна швидше забути запитання, аніж одержати відповідь.

Історична рефлексія є критикою, що зменшує претензії на знання і обмежується тим, що говорить правдиво про істини, не допускаючи, що існує справжня політика чи наука з великої літери. Чи ця критика суперечлива і чи можна сказати, що правдиво те, що істини не існують? Так, і ми якраз не граємося у гру, поновлену греками, гру брехуна, який дурить, коли говорить "Я обманю", що є, отже, правдою. Взагалі-то людина не є брехуном, тоді, коли говорить це чи те; особа, яка сказала б: "я постійно вигадував нісенітниці" не буде вигадувати їх, таке кажучи, якщо б уточнила: "Моє вигадування полягало у вірі в те, що мої послідовні уявлення були істинами, вписаними в речі".

Бо якби моя наявна правда людини і речей була правдива, всезагальна культура стала б тоді фальшивою і залишалося б пояснити те царство фальші та мій винятковий привілей правдивості. Чи ми шукали б серцевину правди у фальшивості, як це робили греки? Чи ми надали б вигадці нісенітниць життєвої функції, як Бергсон, або суспільної функції, як це роблять соціологи? Єдиний спосіб вийти нам із цього полягає в тому, аби ствердити, що культура, не будучи фальшивою, не є тим паче правдива. Для цього я звернувся до Декарта. Той зв'язався до друзів у своїх листах, які не наважувався друкувати, що Бог створив не лише речі, але також правди, так що два і два не склало б чотири, якби він так захотів; бо Господь не творив того, що заздальгідь було

правдивим: було правдивим те, що він створював як таке, а правдиве та фальшиве існувало лише після того, як він їх створив. Достатньо надати конституентній уяві людей цю божественну владу створювати, себто творити без попередньої моделі.

Спочатку справляє дивне враження думати, що ніщо не є ні правдиве, ні фальшиве, однак до цього швидко звикаєш. І не без причини: вартість істини не має користі, вона завжди дублює; істина — це назва, яку ми даємо нашому вибору, якого ми не зрікаємося, якщо ж зрікаємося його — говоримо, що він, безперечно, неправдивий, настільки ми шануємо істину; навіть нацисти її шанували, бо казали, що мають рацію: вони не казали, що помиляються. Ми могли б їм заперечити, що вони помилялися, та навіщо? Вони не були на однаковій з нами довжині хвиль, а до того ж безрезультатно звинувачувати у брехні землетрус.

Чи слід зчиняти лемент про те, що людське існування трагічне і нещасне, якщо люди не мають права вірити у те, що вони роблять, і якщо вони приречені дивитися на себе самих тими очима, якими вони дивляться на своїх предків, котрі вірили в Юпітера чи Геркулеса? Це нещастя не існує, воно на папері, це риторична тема. Воно могло б існувати лише для рефлексивності, яку культивують лише історики; отож, історики не нещасні, вони виявляють зацікавлення. Що ж до інших людей, то рефлексивність не пригнічує їх, не паралізує їхніх інтересів. Таким чином програми істини залишаються імпліцитними, їх не знають ті, хто їх практикує і хто називає істиною те, до чого вони належать. Ідея істини з'являється лише тоді, коли іншого беруть у рахубу; вона не є першою, вона виявляє потаємну натуру. Звідки ж маємо те, що правда є так мало правдивою? Вона є плівкою стадного самозадоволення, яка відділяє нас від бажання могутності.

Лише історична думка може пояснити програми істини і показати їхні зміни; але ця думка не є постійним світлом і не позначає якийсь етап на шляху людства. Хвилястий шлях, віражі якого не зорієнтовані правдою на горизонт і тим паче не наслідують могутні рельєфи інфраструктури: дорога робить навмання зигзаги; більшість часу мандрівники цим не переймаються; кожен із них

вважає, що їхня дорога правильна, і ті відхилення, які роблять інші, їх зовсім не хвилюють. Однак в окремі моменти стається так, що на якомусь закруті дороги вони мають змогу ретроспективно побачити довгий шмат шляху з усіма його зигзагами і настрій деяких мандрівників такий, що ці блукання змушують їх висловити свою думку. Ця ретроспективна візія промовляє правдиво, однак не робить дорогу від цього більш фальшивою, бо дорога не могла б бути правильною. Отже спалахи ретроспективного здорового розуму не є дуже важливі; вони є звичайним випадком на маршруті, вони не змушують шукати пряму дорогу і не позначають якийсь етап мандрівки. Вони навіть не перетворюють індивідів, на яких діють; не видно, щоб історики були байдужіші від загалу смертних або ж щоб вони голосували інакше, оскільки людина не є мислячою тростиною. Чи могло б це статися тому, що я написав цю книжку на селі? Я заздрив незворушності тварин.

Мета цієї книжки, отже, була дуже проста. Щойно прочитавши назву, хтось з найменшою історичною культурою міг би вже відповісти наперед: "Та звичайно, що вони вірили у ті свої міфи!". Ми лишень хотіли зробити так, щоб те, що було очевидне про "них", було таким самим і про нас, і виявити імплікації цієї первинної істини.

ПРИМІТКИ

ВСТУП

1. Покійники продовжують під землею вести таке життя, яке вони мали за життя: Мінос в аїді є суддею, а Оріон під землею не покидає мисливства (M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2^e éd., Munich, Beck, 1955, vol. I, p. 667). Не треба говорити, як Расін, що боги зробили з Міноса суддю над душами померлих. Про вельми свідому брехню поетів див. Plutarque, *Quomodo adulescens pætas*, II, p. 16 F-17 F.
2. Plutarque, *Vie de Thésée*, 15,2-16,2. Див. W. Den Boer, "Theseus, the Growth of a Myth in History" // *Greece and Rome*, XVI, 1969, с. 1-13.
3. Plutarque, *Vie de Thésée*, 1,5: "mythôdes очищені через *logos*"; Протиставлення *logos mythos* походить від Платонового "Горгія", 523 A.
4. Фуکیدід, 1,4,1; "знати з чуток", це знати через міф; пор. скажімо Павсаній, VIII, 10,2. Геродот, III, 122 творив собі таку саму уяву про Міноса. Див.: Aristote, *Politique*, 1271 B 38.
5. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Metzler, 1940. Інша важлива книжка щодо різноманітних питань, які ми тут вивчаємо, це книжка John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*, New York, 1957.
6. A. Rostagni, *Pæti alessandrini*, nouvelle éd., Rome, Bretschneider, 1972, p. 148 et 264. Як доказ, історичний чи натуралістичний екзегет міфів Фуکیدіда або Ефора, алегоричний екзегет стоїків і риторів, свгемеризм, романтична стилізація міфів еллінськими поетами.
7. Цитата Ж. Кутона у важливій студії про "Les Pensées de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs" в XVII ст., XXXII, 1980, с.183.

8. За приблизними словами Ренана, достатньо допустити надприродне, аби більше не мати змоги заперечувати існування якогось чуда. Достатньо мати зацікавлення вірити, що Освенціма не було, щоб усі свідчення про Освенцім стали невірними. Ніхто ніколи не доказував також, що Юпітер не існував. Див. приклади до прим. 11 і 27.
9. G. Huppert, *L'Idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973, p. 7.
10. Цитата Гюпперта, с. 7, н. 1. Різні есе А.Д. Момільяно стосовно цих історичних і методичних проблем історіографії можуть тепер зручно знаходитися в його двох добірках: *Studies in Historiography*, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1966, і *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977.
11. Якщо хочемо побачити, наскільки “точність”, “метод”, “критика джерел” мало послуговують у цих галузях, достатньо буде процитувати ті рядки, де ще 1838 року В. Леклерк має намір спростувати Нібура: “Вилучити історію одного століття, бо туди вплуталися байки, це означає вилучити історію усіх століть. Перші століття Риму викликають нашу підозру через вовчицю Ромула, щити Нума, появу Кастора і Поллукса. Викреслюйте, отже, з Римської історії цілу історію Цезаря через ту зірку, що з'явилася перед його смертю, історію Августа, бо казали що він син Аполлона, який прибрав собі вигляд змії” (*Des journaux chez les Romains*, Paris, 1838, p. 166). Звідси бачимо, що скептицизм Бофора і Нібура не ґрунтується на розрізненні джерел первинних та поданих з других рук, але на критиці Біблії мислителями XVIII ст.
12. Колись запитували, чи Павсаній не подорожував особливо в книжках; можна ствердити, що це несправедливо: Павсаній особливо працював на місцевості; див. дуже живу сторінку Ернеста Мейєра у його скороченому перекладі з Павсанія: *Pausanias, Beschreibung, Griechenlands*, 2^e éd., Munich et Zurich, Artemis Verlag, 1967, вступ, с. 42. Про Павсанія див., нарешті, К. Е. Мюллер, *Geschichte der antiken Ethnographie*, Wiesbaden, Steiner, 1980, vol. II, p. 176-180.

КОЛИ ІСТОРИЧНА ІСТИНА БУЛА ТРАДИЦІЄЮ І ВУЛЬГАТОЮ

13. Такі формулювання, як “місцеві люди кажуть, що...” або “фіванці розповідають...”, можуть дуже добре покривати в Павсанія те, що ми назвали б писемним джерелом; та лишень в очах Павсанія цей писаний текст не має джерела: він має джерелом традицію, звичайно усну, і є лише її транскрибуванням.

У своїх аркадійських дослідженнях (VIII, 10,2) Павсаній стверджує, наприклад: “Я дізнався про це через *akoè*, з чуток, і так само усі мої попередники”; так само через *akoè* пізнали історію Тіресія (IX, 33,2); це означає, що Павсаній і його попередники (яких ми вважали б джерелом для Павсанія) не бачили річ на власні очі (див. IX,39,14), а лишень передали те, що розповідала усна традиція; як бачимо, Павсаній дуже добре розрізняє первинне джерело (*akoè*) і вторинні. Ми знаємо його попередників: Павсаній згадує, між іншим, і остаточно з початку своїх аркадійських досліджень епічного поета Азія, якого він багато читав і якого досить часто у другому місці цитує (VIII,1,4): “Маємо ці вірші Азія на цю тему”; сімома рядками вище Павсаній писав: “Аркадійці говорять, що...”). Азій відтворював, як би ми сказали, аркадійські традиції. Єдиним справжнім джерелом для Павсанія є свідчення сучасників подій, тих, хто там був присутній; якщо ці сучасники нехтують тим, щоб передати на письмі те, що бачили, сповнюють непоправну шкоду (1,6,1); див. також Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, I, préface, 5, 15. Історики лише відтворюють це джерело, усне чи писемне; вони безперервно встановлюють справжню версію подій. Справа просувається так добре, що вони цитують своє джерело лише тоді, коли од нього відходять (так Павсаній, 1,9,8, цитує Ієроніма Кардійського лише тоді, як розходитьсь з ним на якійсь подробиці). Істина безіменна, лише помилка особистісна. У деяких суспільствах цей принцип пішов дуже далеко; див. те, що пише Ренан про творення П'ятикнижжя (*Œuvres complètes*, vol. VI, p. 520): “Висока античність не мала уяви про автентичність книжки; кожен хотів, щоб його примірник був повний і вносив усі необхідні доповнення, щоб тримати його у курсі справи. У той час тексту не переписували: його переробляли, комбінуючи з іншими документами. Кожна книжка складалася з абсолютною об'єктивністю, без назви, без прізвища автора, постійно перероблялася, одержуючи безконтинентні доповнення”. “У наші дні, в Індії, друкують популярні видання Упанішади з одного чи двох тисячоліть, але наївно доповнені, щоб виглядати правдивими: бачимо в них згадку про винахід електрики. Не йдеться про щось вигадане: коли виправляють або доповнюють книжку, яка звичайно собі правдива, наприклад, телефонний річник, не роблять жодної фальсифікації. Іншими словами, те, що тут вплутане, не є поняттям істини, а лише поняттям автора. Пор. також Н. Peter, *Wahrheit und Kunst: Geschichtschreibung und Plagiat im klass. Altertum*, 1911, передрук 1965, Hildesheim, G. Olms, p. 436. Про історичне пізнання за чутками див. тепер F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 272 sq.

14. Інформатори (“екзегети”), яких Павсаній згадує близько двадцяти разів, не були усі *ciceroni* нашого автора: “екзегетами” Павсаній називає також свої писемні джерела (Ернест Мейєр, с. 37, цитуючи 1, 42, 4). Про цих екзегетів див. також W. Kroll, *Studien zum Verständnis des römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, p. 313. Див. примітку 159.
15. Гюпперт, с.36.
16. Фуکیدід, 1, 20-22.
17. Momigliano, *Studies in Historiography*, p. 214.
18. Фуکیدід, 1, 20, 2.
19. Pausanias, VIII, 8, 3; Hérodote, VII, 152, 3. Див. Курт Латте в “Histoire et Historiens de l’Antiquité”, p. 11 (*Entretiens sur l’Antiquité classique, Fondation Hardt, IV, 1956*): у III, 9, 2 Геродот викладає дві версії, зовсім не вірить у другу, але “все-таки говорить про неї, бо про неї говорять”; те, що говориться, має вже своєрідне існування.
20. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 145; *Studies in Historiography*, p. 217.
21. Див. примітку 13 щодо цих слів Ренана. Забавні тексти, які цитує *l’Histoire Auguste*, вигадані, як це кожен знає; але уся елленістська і римська античність відчували смак наслідування дивовижних різноманітних колекцій. Суєтон або Діоген Лаєртський цитують подібно листи Августа або заповіді філософів не для того, щоб встановити факти, але як речі цікаві і рідкісні; тут документ є метою задля себе, а не засобом; ці автори не роблять жодного висновку і жодного аргументу із творів, які цитують і які абсолютно не є “документами на виправдання”. Про спосіб цитувати Порфирія в *De Abstinencia*, див. W. Pötscher, *Theophrastos, Peri Eusebeias*, Leyde, Brill, 1964, с.12 і 120; див. Diodore, II, 55-60, який цитує або передає Ямбулоса. Див. також P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1968, vol. I, p. 33.
22. Павсаній, 1,3,3.
23. Як і Фуکیدід (II, 15) Арістотель справді не сумнівається в історичності Тезея; він бачить у ньому засновника афінської демократії (*Constitution d’Athènes*, XLI, 2) і зводить до правдоподібності міф про афінських дітей, вивезених на Крит і виданих Мінотаврові (*Constitution des Bottiéens*, яку цитує Плутарх у “Житті Тезея”, 16, 2); щодо Мінотавра, то історик Філохор за більш як чотири століття перед Павсанієм, теж зводив його до правдоподібності: стверджував, що зібрав традицію (не уточ-

нює, чи усну, чи письмову) серед крітян, за якою цих дітей не пожер Мінотавр, їх дали як нагороду атлетам-переможцям конкурсу фізичних вправ; цей конкурс виграв чоловік жорстокий і дуже сильний, на ймення Торо (цит. Плутарха, 16, 1). Оскільки цей Торо був на чолі армії Міноса, він був насправді Торо Міноса або Мінотавром.

24. Геродот, III, 122: "Із греків, яких ми знаємо, Полікрат перший, хто подумав про морський суверенітет, виняток тут становить Мінос із Кнососа та інші, якщо такі були, які перед ним панували на морі; але з часу тих поколінь, які називають гуманітарними, Полікрат був перший". Уже в "Іліаді" те, що називали гомерівським раціоналізмом, обмежує міфічним поколінням втручання богів у справи людські.
25. Павсаній, VIII,8,3; для греків нема проблеми міфу; є лише проблема невірогідних елементів, які містить міф. Ця критика міфу розпочинається з Гікатея Мілетського (який уже глузував із дивовижних речей, які розповідали елліни: фрагм. I. Жакобі); див. у самого Павсанія III, 25, 5 Гікатееву критику міфу про Цербера.
26. Н. Hitzig, "Zur Pausaniasfrage" в: *Festschrift des philologischen Kränzchens in Zürich zu der in Zürich im Herbst 1887 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, p. 57.
27. Ось приклад цього. Ньютон констатує, що сім римських царів правили взагалі двісті сорок чотири роки і зазначає, що така довга тривалість царювання не має прикладу у всесвітній історії, де середнє царювання складає сімнадцять років; з цього він міг би зробити висновок, що хронологія королівського Риму була легендарна; а він лише зробив висновок, що вона фальшива, зводить її у семикратних сімнадцять років і переносить, отже, дату заснування Риму на 630 рік перед нашою ерою. Див. Isaac Newton, *La Chronologie des anciens royaumes, traduite de l'anglois*, Paris, 1728.

ПЛЮРАЛЬНІСТЬ І АНАЛОГІЯ СВІТІВ ПРАВДИ

28. M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2^e éd., vol. I, p. 14 і 371; A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. I, p. 261; я не є навіть певний, що треба окремо ставити етіологічні міфи: дуже мало грецьких міфів пояснюють обряди, а ті, що це роблять, є менше вигадкою жерців, які бажають заснувати якийсь обряд, як уявою кмітливих місцевих учених, які вигадали романтичне пояснення такій культовій особливості, яка інтригувала мандрівників; міф пояс-

ное обряд, але цей обряд є лише місцевою цікавістю. Стоїчний поділ Варрона на три частини, який розрізняв богів міста, яким люди створюють культ, богів поетів, тобто богів міфології, і богів філософів, залишається фундаментальним (Р. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, École française de Rome, 1972, p. 254). Про відносини між міфом, верховною владою і генеалогією в архаїчну епоху питання було поновлене Ж. П. Вернаном: *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, і *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965; та М. І. Фінлеєм “Myth, Memory and History” // *History and Theory*, IV, 1965, p. 281-302; ми трактуємо дуже поверхнево цю міфічну думку, оскільки нашим сюжетом є її перетворення в елленістично-римську епоху, однак висловлюємо нашу згоду з доктриною історичності думки в: J.-P. Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, Payot, 1979, с. 97.

29. Один приклад із тисячі, але дуже гарний приклад: Павсаній, VII, 23; про місцевих ерудитів: W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, 308.
30. A. Van Gennepe, *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. Див. Veune, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976, p. 589.
32. Св. Августин не сумнівається щодо історичності Енея, але коли міф зводиться до правдоподібності, Еней не є вже більше сином Венери, як і Ромул не є сином Марса (“Про град Божий”, 1, 4 і III, 2-6). Ми побачимо, що Цицерон, Тіт Лівій і Діонісій Галікарнаський також не вірили у божественне народження Ромула.
33. Плюральність модальностей віри є надто банальним фактом, щоб було корисно наполягати на цьому; див. J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1939, с. 177; Alfred Schutz, *Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, coll. “Phaenomenologica”, 1960-1966, vol. I, с. 232: “On multiple realities”; vol. 2, p. 135: “Don Quixote and the problem of reality”; Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926, vol. I, p. 244. Не менш банальнішим є те, що вірять водночас у різні істини про той самий предмет; діти знають однаково, що забавки приносить Св. Миколай і дарують їхні батьки. J. Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1945, p. 217, див. 325: “У дитини бачимо багато гетерогенних реальностей; гра, видима реальність, світ почутих і пізнаних через розповіді речей тощо; ці реальності більш-менш незв'язні та незалежні одні від інших. З того часу, як дитина

переходить від робочого стану до стану гри або від стану послу-ху слову старшого до стану вивчення своєї особистості, її погляди можуть дивно змінюватися”. M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 50: “Тринадцятилітня дитина, яка купалася у потічку з неймовірною кількістю хвильок, говорила: “Потічок насуплює брови”; якщо б такий вислів взяти дослівно, він став би міфом; але дитина водночас, тим не менше, не знала, що потічок є водою, що з нього можна пити і т. п. Так само первісна людина може бачити всюди у природі душі, вона може помістити в дереві якусь силу, що відчуває і діє, яку вона повинна втихомирювати і вшановувати; однак іншого разу вона, тим не менше, зрубає це дерево, щоб зробити з нього будівельний матеріал чи паливо”. Див. також Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1976, vol. I, p. 245. Wolfgang Leonard, *Die Revolution entlässt ihre Kinder*, Francfort, Ullstein Bücher, 1955, p. 58 (авторові 19 років, він – комсомолец у часи Великої чистки 1937 р.): “Моя мама була заарештована, я був присутній на арештах моїх професорів і моїх друзів, і, звичайно, я вже від довшого часу зауважив, що радянська реальність зовсім не відповідала тому виглядові, як про неї розповідалося у “Правді”. Однак я відокремлював певною мірою ці речі, а також мої особисті вияви почуттів і досвіду від моїх принципових політичних переконань. Це виглядало трохи так, ніби існувало два плани: план щоденних подій, чи мого власного досвіду (на якому я часто виявляв критичний розум), та інший план – план генеральної лінії партії, яку я продовжував, незважаючи на певне почуття неспокою, вважати справедливою, “принаймні фундаментально”. Гадаю, що багато комсомольців знали подібне роздвоєння”. Зовсім не видається дивним, що міф прийняли за історію, що ліквідували різницю між легендою та історією, незважаючи на: E. Köhler, *L'Aventure chevaleresque: idéal et réalité dans le monde courtois*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8; скажемо радше, що вони можуть у це вірити, як в історію, але не замість історії чи на тих самих умовах, що вірять в історію; діти не вимагають так само від своїх батьків виявів невагомості, всюдисущості та невидимості, яких вони надають Св. Миколаєві. Первісні діти та різноманітні віруючі не є наївними. “Навіть первісні люди не сплутують уявну залежність із залежністю реальною” (Evans Pritchard, *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, coll. “Petite Bibliothèque Payot”, p. 49); “Символізм гішолів допускає подібність між пшеницею та оленем; М. Леві-Брюль не бажає, щоб тут говорили про символ, а радше про дологічну думку. Однак логіка гішола була б дологічною лише в той день, коли він приготував пшеничну кашу, гадаючи, що він готує оленьче пагу” (Olivier Leroу, *La Raison primitive*, Paris, Geuthner, 1927, p. 70). “Індокитайські седанг Мої, які встано-

вили засоби, що допомагають людині відмовитися од свого статусу людської істоти і стати диком, тим не менше діють по-різному в залежності від того, чи мають справу із справжнім диком, чи із диком номінальним” (G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 101); “Незважаючи на словесні традиції, міф рідко коли сприймають у тому ж сенсі, в якому сприймали б емпіричну істину; всі доктрини, які процвітали у світі стосовно безсмертності душі, тільки ледь торкалися природнього почуття людини віч-на-віч зі смертю” (G. Santayana, *The Life of Reason*, III, *Reason in Religion*, New York, 1905, p. 52). Багаточисленними, отже, є способи вірити, чи, говорячи краще, уклади істини того самого предмета.

34. Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriech. Denkens*, 2^e éd., Munich, Beck, 1960, p. 366. Розповідаючи йому про гарний світ героїв, Піндар більше славить переможця – він не зробив би так, якби проголошував своє хвалебне слово; бути прийнятим гермами є похвальнішим, аніж одержувати компліменти; таким чином, каже Френкель, “образ героя часто залишається більш розпливчастим, як образ героїв”. Чи слід тут говорити разом із тим самим Френкелем (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, Beck, 1962, s. 557), що цей героїчний і божественний світ є “світом *вартостей*”? Але ж зовсім не бачимо того, щоб боги і герої були святими; вони вшановують *вартості* взагалі, як це роблять самі по собі видатні смертні – не більше і не менше. Чи не визнаємо ми тут, окрім того, міфологічний “снобізм”: світ героїв має *вартість*, він більш піднесений, аніж світ смертних. Так само для Пруста якась герцогиня величніша од якоїсь міщанки, але не тому, що культивує усі *вартості* і усі добродетності; а тому, що є герцогинею. Звичайно, як герцогиня, і тому, що герцогиня матиме моральну відмінність, вона їх культивуватиме, та лишень через наслідковість. Не своїми заслугами, а за своєю природою героїчний світ має більше *вартості*, аніж світ смертний. Якщо б мали вважати, що слово “снобізм”, навіть сказане *cum grano salis*, є надто сильним для Піндара і для переможців, нехай прочитають цікавий уривок “Лісіса” Платона, 205 СД, який вартував би того, щоб поставити його епіграфом до будь-якого видання Піндара.
35. Маємо так само в “Енеїді”, 1,8: *Musa, mihi causas memora*, таким елінізуючим висловом Вергілій просить музи йому “повторити” і ствердити те, що “мовиться” про Енея, а не “нагадувати” йому щось таке, що він міг би забути чи міг не знати. Саме тому, можна було б подумати, музи є доньками Меморії (*contra Nilsson, Gesch. d. griech. Religion*, vol. I, p. 254).

36. W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, p. 49-58. 27 і 28 вірші “Теогонії” не прості; Музи надихають брехню, але також істину. Наступне покоління часто розумітиме, що усі поети примішують істини до вигадок або вигадки до істин (див. Страбон, 1,2,9, с. 20 про Гомера) Інші бачитимуть тут протиставлення між епопеею, яка вигадує, і дидактичною поезією, яка говорить правду. Краще, безперечно, вважати, що Гесіод, не показуючи себе поетом “дидактичним”, протиставляє свою власну версію божественної і людської генеалогій версії Гомера, якого вважає своїм суперником і попередником.
37. Про що історіографію див. скажімо, Ж. Форсдаєк, цит. примітка 5; M. Nilsson, *Geschichte des griech. Religion*, 2^e éd., vol. II, p. 51-54.
38. Павсаній, IV, 6, 1 щодо Мірона; щодо Ріаноса, читати IV, 1-24 *passim*. Про цього Ріаноса A. Lesky, *Geschichte des griech. Literatur*, Berne et Munich, Francke, 1963, p. 788; я не читав ні *Pausanias und Rhianos* // J. Kroymann, Berlin, 1943, ні *Messenische Studien* // F. Kiechle, Kallmünz, 1959. Про витоки аркадійської археології Павсанія – W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 145 sq. Про початкові поняття, влаштування (*katastasis*) і “археологію” див. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt Wiss. Buchg. 1956, p. 372.
39. Павсаній, VIII, 6, 1. Але треба було б зацитувати увесь початок восьмої книжки. Щодо заснування Енотри див. VIII, 3, 5.
40. Що б там не казали, найрозповсюдженішими концепціями часу не є ні концепція циклічного часу, ні часу лінійного, а концепція занепаду (Лукрецій вважає її очевидністю): усе зроблене і вигадане, світ дорослий і йому залишається лише старіти; див. Veune, *Comment on écrit l'histoire*, p. 57, примітка 4 кишенькового видання (Paris, Seuil, 1979). Ця концепція є імпліцитним ключем складної фрази Платона, “Закони”, 677 с., для якого не могло б бути більше місця винаходам (які є лише повторними винаходами), якщо б найбільша частина людства не знищувалася періодично разом зі своїм культурним набутком.
41. Поліб, X, 21 (про заснування міст); XII, 26Д (побрехеньки Тімея про заснування міст і спорідненість між ними); XXXVIII, 6 (історичні розповіді, що обмежуються розповіддю про походження, але нічого не говорять про плин історії). Загальна думка протиставляла минуле “заснувань” і монотонне теперішнє; перше зачаровувало: коли Гіппій зі своїми лекціями відправлявся до Спарти, він розповідав про “героїчні або про людські родоводи, заснування міст у древню епоху, переважно про те, що стосувалося давньої епохи” (Платон, Гіппій Більший, 285E).

Це розміщення заснованого (і навіть ослабленого) світу, яким є наш світ, включає три елементи: “заснування міст, винахід мистецтв і складання законів” (Йосиф. Проти Апіона, 1, 2, 7). Геродот об’їздив світ, описав кожен народ, як описували б домівку, і переходить до підґрунтя: ось походження цього народу.

42. Про усі ці речі знайдено приклади на усіх сторінках Павсанія і, зокрема, у перших розділах його різних книг. Пояснення топоніма антропонімом дозволяє сягати витоків людського роду; таким чином, волітимуть пояснювати гору, що зветься Номіа, іменем німфи, а не словом, яке означає “пасовища”, що, очевидно, було б добрим поясненням, як про це натякає сам Павсаній (VIII, 38, 11); Павсаній бажав би також пояснити назву Егіалія словом “*aigaios*” (“берег”), але ахейці воліли вигадати для цього пояснення володаря, названого Егіалей (VIII, 1,1).
43. Павсаній, VIII, 1, 4; так само у Фулідіда, 1, 3, “Еллен і його сини” не є більше ні батьками усіх еллінів, ні міфічними прототипами, як Слон для слонів; це царська династія, яка панувала над людським натовпом. Якщо хтось бажає дізнатися, що це таке історична еїтіологія, найпростіше поглянути на ту пародію, яку зробив з неї Аристофан (“Птахи”, 466-546).

СУСПІЛЬНИЙ ПОДІЛ ЗНАННЯ І МОДАЛЬНОСТІ ВІРИ

44. Щодо володіння правдивим та його розподілу див. дуже гарну книжку Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Crèche archaïque*, Paris, Maspero, 1967; про розподіл знання див. Alfred Schutz, *Collected Papers* (Coll. “Phaenomenologica”, vol. XI et XV), vol. I, 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. Християнські мислителі спричинили поглиблення цього питання, особливо Св. Августин: чи є Церква спільнотою вірування? *De utilitate credendi* Св. Августина пояснює, що ми віримо лише на слово, що існує практика нерівномірно поділених знань і що, також змушуючи людей вірити, вони, врешті-решт, вірять реально; це основа обов’язку переслідувати і сумнозвісного *compelle intrare*. Треба робити добро людей, незважаючи на них (нерівності знання і можливості ідуть разом), а знання є добро. Ця соціологія віри вже прочитувалася в Орігена “Проти Кельса”, 1, 9-10 і III, 38. А звідси доктрина імпліцитної віри; той, хто довіряє Церкві, матиме славу знати усе, що вона проповідує; запитання: від якого рівня незнання віруючий християнин буде християни-

ном лише номінально? Чи мають віру, якщо єдиний догмат віри, який знають – це те, що Церква знає і має рацію? Див В. Grœt-huysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: l'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12. Про це все і про Св. Августина див. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20. Окрім своїх політико-суспільних наслідків, розподіл знання має вплив і на саме знання (навчають і вигадують лише тоді, коли на це ма-ють суспільно визнане право: в іншому разі вагаються, сумні-ваються в собі). Коли не мають права знати і запитувати, щиро не знають і залишаються сліпими; так, Пруст говорив: “Ніколи не зізнавайтесь”. Джерела і докази знання самі по собі істо-ричні. Скажімо, “якщо грецька ідея істини є ідеєю правдивого речення, бо воно не суперечливе і справжнє, то юдео-христи-янська ідея істини охоплює щирість, відсутність ошуканства чи дволичності в особистих відносинах” (R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, с.76). А звідси я допускаю дивний висновок Чет-вертого Євангелія, де група учнів Св. Йоана заявляє: “Ми знає-мо, що його свідчення правдиве” (XXI, 24); якщо б тут ми мали свідчення у грецькому значенні слова (свідок був там і він ба-чив річ на власні очі), речення було б абсурдним: як то вони можуть свідчити про вірогідність розповіді Св. Йоана про смерть Христа, оскільки вони там не були? Але учні хочуть сказати, що вони добре знали Йоана і пізнали в ньому щире серце, нездатне обдурювати.

45. Ця ідея, важливість якої знаємо у Св. Августина, зокрема в *De utilitate credendi*, прочитується також у *De la meilleure secte, à Thrasybule*, Галена, 15.
46. Платон, “Федон”, 85 С і 99 СД.
47. Арістофан, “Мир”, 832; пор. “Птахи”, 471 і т.п.
48. Ніцше. “Світанок”, § 547: “У наші дні поступ науки не стри-мується більше випадковим фактом, що людина живе приблиз-но сімдесят років, однак довго цей факт був суттєвий... Ко-лись кожен хотів упродовж цього відрізка часу досягти межі знань, і методи пізнання діставали оцінку в залежності від цього загального побажання... Оскільки ціла вселенна була органі-зована стосовно людини, вважали, що можливість пізнавати речі рівно ж була пристосована до масштабів життя людсько-го... Усе вирішити одним махом, одним словом – таким було потаємне побажання; це завдання уявляли собі під виглядом гордієвого вузла або яйця Колумба: не здогадувалися, що мож-ливо було... ліквідувати усі питання єдиною відповіддю: те, що повинні були відповісти, було загадкою”.

49. Платон. “Лісіс”, 205 СД.
50. Ксенофон, фрагмент І.
51. Арістофан. “Оси”, 1179; Геродот, 1, 60.
52. G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955, с. 60, 62, 68, 75, 112, 199, 240, 249, 267, 564, 583. Ця реляція сумирності у полі знання (символічне поле Бурдьє) видається нам принаймні такою ж важливою, як ідеологічний зміст релігії, легший для бачення, легший для того, щоб відноситися до суспільних інтересів, але також більш двозначний. Для Прудона католицький культ навчав повазі до суспільної ієрархії, бо під час меси і всюди, де позначається старшинство, практика підкреслює суспільну ієрархію; безперечно, однак, у “Філософському словнику” Вольтера є одне речення, антихристиянське в задумі його автора, яке не перестає бути потішною: “Груба і забобонна чернь ... яка біжить у храми через неробство і тому, що нижчі там рівні вищим” (стаття “Ідоли”).
53. Арістофан. “Вершники”, 32; див. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 780.
54. Полібій, VI, 56; за Флавієм Йосифом “Contre Apion”, Мойсей побачив у релігії засіб здійснювати добродійність (II, 160). Такий самий утилітарний зв’язок релігії і моралі у Платона – “Закони”, 839 С і 838 БДІ в Арістотеля – “Метаморфози”, 1074 В4.
55. Геродот, II, 42-45, цит. за М. Untersteiner, *La Fisiologia del mito*, 2^e éd., Florence, La Nuova Italia, 1972, p. 262.

СУСПІЛЬНА РІЗНОМАНІТНІСТЬ ВІРУВАНЬ І БАЛКАНІЗАЦІЯ УМІВ

56. Philostrate, *Imagines*, I, 14, (15), *Ariane*. Тема годувальниці, або матері, яка розповідає байки, сягає до Платона – “Держава”; 378 С і “Закони” 887 Д. Годувальниці розповідали жахливі казки про ламіїв або ж про волосся Сонця, пише Тертуліан // *Ad Valentinianos*, 3. Для Платона це казки старої жінки (“Лісіс”, 205 Д); це *aniles fabulae*, про які говорить Мінуцій Фелікс, XX, 4, які ми дістаємо від наших *imperiti parentes* (XXIV, 1). У “Героїчному” Філострата Виноградар запитує автора: “Коли ти почав вважати неправдоподібними байки?”; а Філострат, чи його глашатай, відповідає: “Віддавна, коли був ще підлітком; бо поки я був дитиною, я вірив у такі байки, і моя годувальниця розважала мене цими казками, які вона супроводжувала гарною піснею; від деяких байок вона навіть плакала; але коли я став юнаком, то подумав, що не треба легковажно сприймати ці байки”

(*Heroikos*, 136-137 Kayser; p. 8, 3 De Lannoy). Квінтіліан також говорить про *aniles fabulae* (Inst., 1,8,19). В "Іполліті" Евріпіда годувальниця втягає учених у цю справу; перш ніж подати байку про Семелу, вона покликається на учених, які бачили книжки про цю легенду (451). У чудовій метричній епітафії з Хіроса (Kaibel, *Epigrammata*, 232) дві старі жінки "з чудової сім'ї Кос" шкодують за світлом: "О ніжна Авроро, ти, для якої ми співали при світлі лампи міфи про напівбогів!" Справді можливо, що пісні, які були в усіх на вустах, мали своїм сюжетом міф; у Горация "Оди", I, 17, 20 красуня Тіндаріда співатиме Горациєві на самоті: "І Пенелопа стійка, і Цірцея".

57. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 147.
58. Бо дівчатка ішли за навчанням граматиста, однак зупинялися, перш ніж перейти під опіку ритора; додаю, що класи були "змішаними": дівчатка і хлопці слухали разом граматиста. Цю деталю, яку, здається, мало знають, читаємо в Марціала, VIII, 3, 15 і IX, 68, 2, а також у Soranos, *Sur les maladies des femmes*, chap. 92 (p. 209 Dietz); див. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9^e éd., Leipzig, Hirzel, 1919, I, 409. Міфологію вивчали у школі.
59. Про ламій та інших грецьких пожирателів дітей див. особливо Страбона, 1, 8, С. 19 у розділі, взагалі-то важливому для дослідження ставлення до міфу. Про Амура та Психею див. О. Weinreich, *Das märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum*, у дев'ятому виданні *Sittengeschichte Roms* Friedländer, vol. IV, p. 89.
60. Такий бідний, що, хоча не жив в автаркії, не знає використання грошей і обмінює своє вино та зерно на вола і барана (I, 129, 7 Кайзер). Це правдоподібно; див. J. Crawford // *Journal of Roman Studies*, LX, 1970 про рідкість монетних знахідок у німецьких поселеннях.
61. *Heroikos*, IX, 141, 6. Біля джерел Клітумни стіни і колони святилища були покриті графіті, "які славили бога" (Пліній, Листи, VIII, 8). Див. Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie d. Papyruskunde*, Hildesheim, Olms, 1963 лист якогось Неархоса (117). Знаємо про існування подібних графіті "просцінеми" в Єгипті (наприклад, на камінні одного храму в Талмісі (A. D. Nock, *Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 358). Перша п'єса "Пріапіїв" (з якої маємо також епіграфічну копію *Corpus inscr. lat.*, V, 2803...; принаймні, якщо це не оригінал) натякає на це: "Що мало важать ці вірші, які я на дозвіллі написав на стінах твого храму, візьми їх ласкаво в добру сторону, прошу тебе (о Пріапе)".

62. Про “суперечку привидів” у другому столітті, див. Pline, *Lettres*, VII, 27; Lucien, *Philopseudès*; Плутарх, передмова до “Життя Діона”.
63. Про ці пісні див. примітку 56, *ad finem*. Додати Евріпід, “Іон”, 507.
64. Арістотель. Поетика, IX, 8. W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 326.
65. Це думка, яку про це склав собі Трімальсіон (Петроній, XXXIX, 3-4; XLVIII, 7; LI, 1-2).
66. E. Rohde. *Der griech. Roman*, Berlin, 1876, p. 24 і 99.
67. Nilsson, *Geschichte d. griech. Religion*, vol. II, p. 58.
68. Полібій, XII, 24, 5.
69. Діодор, I, 3.
70. Діодор, III, 61; IV і VI книги присвячені героїчним і божественним поколінням Греції. Троянська війна фігурувала, безперечно, у книзі VII. Ці перші книжки Діодора з їхнім географічним оглядом і великою міфічною частиною дають, можливо, уявлення про те, якими були перші книги Тімея.
71. У V, 41-46 і у фрагменті книжки VI, яку зберіг Евсебій, *Préparation évangélique*, II, 59. H. Dörrie, “Der Königs kult des Antiochos von Kommagene”, *Abhandl. Akad. Göttingen*, III, 60, 1964, p. 218, вважає, що роман Евгемера був політичною утопією і дзеркалом князів; він давав модель або виправдання царя-благодійника. Можливо; проте доля казкового і незвичного набагато перевищує долю політичних натяків; більше того, цілий острів Панчайя не підкоряється цареві; тут маємо також місто, своєрідну священну республіку. Справді, думка про те, що боги – це достойні люди, яких обоготворили і яких прийняли за богів, існує повсюдно і набагато виходить за межі твору Евгемера, який обмежився тим, що скористався нею, аби написати казку.
72. Страбон, I, 2, 35, p. 43 С.
73. Діодор, IV, 1, 1.
74. Діодор, IV, 8. У книзі II *Préparation évangélique* Евсебій просторо цитує міфографії Діодора про Кадмоса або Геракла.
75. Близько 1873 р. юний філолог Ніцше писав: “З якою то поетичною свободою греки використовували своїх богів! Ми надто взяли собі за звичку протиставляти в історії правду і неправду;

подумати лишень, що абсолютно потрібно, аби християнські міфи виглядали історично автентичними! (...). Людина вимагає правду і подає її (*leistet sie*) в етичному обміні з іншими людьми; ціле суспільне життя на цьому базується: випереджують цим катастрофічні наслідки взаємної неправди; саме звідси народжується обов'язок говорити правду. Однак епічному повістяреві неправда дозволялася, бо тут не було страху якогось шкідливого наслідку; отже, неправда дозволена там, де вона спричиняє задоволення: краса і грація неправди, але при умові, що вона не робить зла! Так жрець вигадує міфи про своїх богів: брехня допомагає переконати в тому, що боги величні. Ми маємо найбільшу трудність знову відновити міфічне почуття свободи неправди; видатні грецькі філософи ще повністю жили в цьому праві на неправду (*Berechtigung zur Lüge*). Пошук істини є досягненням, яке людство здійснило з надзвичайною повільністю" (*Philosophenbuch*, 44 і 70, у X томі видання Кронеря здійснив повторний переклад тексту).

76. Діон Кассій, LXXIX, 18, перебуваючи в Азії, 221 р. був безпосереднім свідком події, що описана далі, в яку він беззастережно вірив: "Якийсь *daimon*, що назвав себе славним Олександром Македонським, скидаючись на нього обличчям і так само споряджений, вигулькнув із дунайських земель, де з'явився хто зна як; він перетнув Мезію (?) і Тракію, поведився, як Діоніс, мав супровід чотири сотні осіб, облаштований тирсом і *nebris*, які нікому не спричинили лиха. "Натовп кидався до нього на чолі з правителями і прокураторами; "він перейшов (або "його супроводили") за дня до Візантії, так, як він про це сповістив, а потім він покинув це місто, подавшись до Халцедона; там він сповнив нічні обряди, заховав під землю дерев'яного коня і зник".
77. Плавт, "Mercator", 487, коментування Ed. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, Florence, La Nuova Italia, 1960, p. 74. Щодо Секстус Емпірікус Артемідора і Павсанія див. примітки 57, 134 і 22.
78. Див. примітку 24; Цицерон, "Тускуланські бесіди", I, 41, 98.
79. Варрон, цитування Ценсоріуса, *De die natali*, 21 (Jahn, p. 62).
80. Цицерон, *De natura deorum*, III, 5, 11. Так само у "Мистецтві кохання" I, 637 Овідій зізнається, що вірить у богів з ваганням і упередженістю (див. Hermann Fränkel, *Ovid, ein Dichter zwischen zwei Welten*, Darmstadt, wiss. Buchg., 1974, p. 98 і n. 65, p. 194). Філемон писав: "Май собі богів і віддавай їм шану, але нічим не турбуйся щодо них; твої пошуки нічого більшого тобі

не принесуть; не намагайся дізнатися, чи вони існують, чи ні: вклоняйся їм як живим і таким, що зовсім близькі до тебе” (фрагмент 118 АВ Кокк, // Stobée, II, 1, 5). Пор. уже Арістофан. “Вершники”, 32. Про дружбу Тезея з Пейрітоєм як *fibula ficta*, див. *De finibus*, I, 20, 64.

81. Цицерон, *De re publica*, II, 2, 4 і 10, 18. Історичності Ромула вірили ще до самого дев'ятнадцятого століття, але з інших міркувань, аніж у Цицерона, а саме: Цицерон вірить у Ромула, засновника Риму, бо міф містить у собі історичну суть (немає диму без вогню), а історія – це політика минулого; Боссює вірить у Ромула або Геркулеса з пошани до текстів, які він погано відрізняє від реальності.
82. Менандр Ритор, *Sur les discours d'apparat (Rhetores Graeci, vol. III, p. 359, 9 Spengel)*.
83. Ісократ, Демонікос, 50.
84. Діодор, IV, 1, 2.
85. Див., наприклад, “Політика”, 1284 А: “Міф, у якому розповідають про аргонавтів, які покидають Геракла”; *Éthique à Nicomaque*, 1179 А 25: “Якщо боги переймаються певною турботою за людські справи, як це гадається...”. Арістотель зовсім не вірив у це: боги-зорі є першими рушійними силами, а не покровителями.
86. Див. примітки 4 і 23; для Палайфатоса, розд. 2. Мінотавр був добрим юнаком, який називався Торос; у нього закохалася Пасіфея; Фуکیدід, окрім того, зовсім не сумнівається в існуванні Кекропа чи Тесея (11, 15).
87. Фуکیدід, I, 3 і II, 29.
88. Фуکیدід, VI, 2.
89. Стосовно міфічних віків у Платона (“Політика”; 268 Е-269 В; “Тімей”, 21 А-Д; “Закони” 677 Д – 685 Е), який їх перевіряє і вірить у них не більше і не менше від Фуکیدіда чи Павсанія, див. Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959, p. 14, 30, 44.
90. Страбон, 1, 2, 38, С 45; 40, С. 46; 1, 3, 2, С.48.
91. *De natura rerum*, V, 324.
92. Полібій, II, 41, 4; IV, 59, 5; XXXIV, 4.
93. Ми почергово зачитуємо: Galien, *De optima secta ad Thrasybulum*, 3 (*Opera*, vol. I, p. 110 Kühn); *De placitis Hippocratis et Platonis*,

III, 8 (V, 357 Kühn; щодо вислову “звести легенду до правдоподібності” див. Платон, “Федр”, 229 E, якого Гален передає майже дослівно); *De usu partium*, III, 1 (III, 169 Kühn; I, 123 Helmreich); *Isagoge seu Medicus*, 1 (XIV, 675 Kühn). Зазначимо, що Гален згадує тут Ескулапа в риторичному дусі; але водночас він присвятив Ескулапові власне обоження (том XIX, с. 19 Кюн), приклад його сучасника, рівного в обоженні Еліуса Арістіда, який не дозволяє сумніватися у щирості; це не перешкоджало тому ж Галенові створити собі деміфологізовану думку про богів; як багато учених, він вважав, що грецький політеїзм був народною деформацією справжнього пізнання богів, які не є нічим іншим, дослівно, як небесними тілами, зорями, які вважаються живими істотами у звичайному значенні слова, але наділені досконалішими властивостями, аніж властивості людські; див. дивні історійки, які цей анатоміст написав про досконалість цих божественних тіл: *De usu partium corporis humani*, XVII, 1 (vol. IV, p. 358 sq. Kühn; див. *ibid.*, III, 10, vol. III, p. 238 Kühn).

ПІД ЦІЄЮ СОЦІОЛОГІЄЮ ІМПЛІЦИТНА ПРОГРАМА ІСТИНИ

94. Павсаній, VII, 2, 6-7.
95. Про фабулізуючу функцію див. чудовий другий розділ *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 111, 124, 204.
96. Fontenelle. *De l'origine des fables // Œuvres diverses*, Amsterdam, 1742, p. 481-500. Концепція Фонтенела залишається зовсім оригінальною і не схожа ні на Вольтеру, ні на ідеї двадцятого століття; міф для нього говорить про ніщо і говорить для нічого. Справді, для Фонтенела міф не містить жодної правди, однак і гра уяви теж не існує; усе знаходить своє пояснення у фатальній зустрічі численних невинних маленьких примх: незнання, ентузіазм, нахил до творення якоїсь розповіді, марнославність автора, похвальна допитливість тощо. Нема двох таборів – табору дурисвітів і табору довірливих: усі люди самі по собі пошиваються у дурні. Людина створена з малих “примх”: нема великих різновидностей.
97. Слово зустрічається послідовно в Геродота, I, 60 і II, 45, у Страбона і в Павсанія, IX, 31, 7, VIII, 29, 3 і VIII, 8, 3. Воно знаходиться також у Діонсія.
98. Страбон, I, 1, 8, с. 6.

99. Слово зустрічається від Фукидіда, I, 21 до Страбона, цитоване у попередній примітці, до Плутарха, цитоване у примітці 3, і до Філострата (примітка 124). Додаймо Ісократ, “Панег”. 28. У Менандра Ритора *mythôdes* протиставляється звичайній людській історії; яка є “вірогіднішою” (с. 359, 9 Spengel).
100. Цицерон. *De re publica*, II, 10, 18: *minus eruditus hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur.*
101. Сенека. *De constantia sapientis*, II, 2.
102. Фукидід, I, 21, 1. *Contra Isocrate, Panég.*, 30: численнішими є люди, які ствердили традицію через століття, і тільки ця вікова згода засвідчує свою правду.
103. Оріген, *Contre Celse*, I, 42 (*Patrologia Graeca*, XI, 738); Оріген додає: “Щоб бути справедливим, не дозволяючи себе, тим не менше, обдурювати, треба, отже, читати книжки з історії, розрізняючи між автентичними подіями, до яких ми приєднаємося, події, в яких треба розрізнити потаємний алегоричний сенс і які знаходяться у переносному значенні; нарешті, події, негідні віри, які були написані для того, щоб принести певну приємність” (текст викликає сумнів; інші читають: “які були написані, щоб потурати іншим”). Щодо античної проблеми історії та емпіризму див. чудові сторінки Галена. *De la meilleure secte, à Thrasybule*, розд.14-15 (I, 149 Кюн). Про історичність Троянської війни ми поділяємо скептицизм Фінлея. *Journal of Hellenic Studies*, 1964, p. 1-9.
104. G. Granger. *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 374.
105. Платон. “Республіка”, 377 Д.
106. “Республіка”, 378 Д і 382 Д. Про переносне та алегоричне значення див. Оріген, цит. у прим. 103. Уже Ксенофан заперечував проти мерзотностей, які приписували богам; див. також Ісократ. “Бузіріс”, 38.
107. Федон, 61 В. Ці поетичні міфи можуть говорити правду (“Федр”, 259 С-Д); “Закони”, 682 А).
108. Страбон, I, 1, 10, С. 6-7; I, 2, 3, С. 15. Процитуємо також sensationний текст “Метафізики” Арістотеля, 1074 В 1: “Традиція, яка прийшла із найдавнішої античності і була передана у формі міфу наступним століттям, учить нас, що зорі – це боги (...); усе інше з цієї традиції додалося пізніше у міфічній формі для того, щоб переконати загаль і послужити спільним законам та інтересам; таким чином, богам надаються людські форми (...);

якщо відділити від розповіді початкову основу і розглядати її окремо (...), тоді помітимо, що тут маємо справді божественну традицію: тоді як, очевидно, різні мистецтва і філософія якомога далі розвивалися багатьма прийомами і щоразу втрачалися, ці думки є, так би мовити, реліквіями античної мудрості, що збереглися до нашого часу". Астральна релігія грецьких мислителів, така для нас приманлива, дістала чудову характеристику П. Обанка // *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 335 sq.

109. Див. прим. 98. Арістотель належав до першої школи і гидував алегорією: "Міфологічні хитрощі не вартують того, щоб їх поважно вивчали" ("Метафізика", 134, 1000 A 19).
110. Гален. *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3 (vol. V, p. 225 Kühn), враховуючи контекст.
111. *De placitis*, II, 3 (с. 222 Кюн) для *Seconds Analytiques*; для силогізму і логіки Хрізіпа, с. 224, де Гален протиставляє науковий доказ діалектиці з її топіками, риторичні з її підставами і софістиці з її грою підступними словами. Гален сам вважає себе строгим умом, жадібним до аподиктичності (*De libris propriis*, II; vol. XIX, p. 39 Kühn), і в медицині він віддає перевагу "грамічним доказам"; тобто геометричним перед риторичними *pisteis* (*De factuum formatione*, 6; vol. IV, p. 695 Kühn); самим риторам доводилося вдавати, що вони звертаються до наукового доказу (*De praenotione ad Epigenem*, I; vol. XIV, p. 605). У розрізнюванні, яке я тут роблю між строгістю і веломовністю, я описую два відношення: я не беру в античному сенсі і в усій їхній точності те, що філософські школи називали доказом, діалектикою і риторикою; риторика використовувала силогізми або, принаймні, ентимеми; і доказ, навіть без його відомо, часто був більш діалектичним і навіть більш риторичним, ніж доказовим (P. Hadot, "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité" // *Studia philosophica*, XXXIX, 1980, p. 145). Ми вивчаємо тут менше методи переконання, як відношення до переконливості та істини; щодо цього цікаво подивитися, як Гален відмовляється від певних методів переконання: він не хоче вірити бездоказово, "як вірять у закони Мойсеєві і Христові" (*De pulsuum differentiis*, vol. VIII, p. 579 і 657); не менш цікаво побачити, що у стоїків "об'єктивні умови переконання змішуються із сильним суб'єктивним переконанням" (E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, PUF, 1951, p. 63).
112. *De placitis*, VI, 8 (vol. V, p. 583 Kühn). Про цитування відомих поетів від Гомера до Евріпіда, яке мнужив Хрізіп з намаганням показати, що *hegemonikon* містився у серці, а не в голові, див.

De placitis, III, 2 і 3 (р. 293 sq.). За Галеном Хрїзїп уявляв собі, що більше він цитуватиме поетів як свідків, більше він доказуватиме те, що є лише способом риторів (III, 3, с. 310). Яким чином стоїки могли виправдовувати це звернення до поезії і до міфів як до авторитетів? Як до вираження загального смислу? Безперечно, такою була б відповідь, яку вони могли дати; усі люди дістають із даних смислів спільні поняття, усі вірять у справжність богів, у безсмертність душі тощо (Bréhier, *Chrysippe*, р. 65). Окрім міфів та поезії, етимологія імен була іншим свідченням цього спільного смислу (про *etymon*, водночас перше значення і справжнє значення слова, див. Galien, vol. V, р. 227 і 295). Прислів'я, примовки і спосіб висловлення також правила за доказ. Однак знову ж ми розглядаємо менше те, що стоїки гадали робити, як те, що вони робили, самі не знаючи цього. В усякому разі принаймні дві ідеї співіснують у них: в усі часи люди мають спільні поняття, які є правдиві; з другого боку, люди мали з самого початку більше і більш божественне значення правди, аніж люди сьогоднішні; обидві ідеї, які погано погоджуються, пробують, як одна, так і друга, виправдати як-небудь цю дивну владу, яку стоїки надавали міфічному, поетичному та етимологічному слову. Про поезію як таку, що має властивість говорити правду, див. особливо Платон, "Закони", 682 А. Поезія, отже, натхненна, і кожен натхненний текст (наприклад, текст Платона) буде поріднений із поезією, навіть якщо він написаний прозою (811 С). Якщо поезія поріднена із міфом, це не тому, що поети розповідають міфи, але тому, що міф і поезія обидва неминуче правдиві і, можна сказати, божественного натхнення. Тепер розуміємо справжню причину, чому Епікур засуджував поезію: він не засуджував факт писання віршем, а не прозою, чи навіть, радше, міфічний зміст, а звідси, в його очах, обманливий зміст багатьох віршів: він засуджував поезію як *авторитет*, як уявне джерело правди, і він засуджував її *на тій самій підставі* і на тій же площині, що і міф. Він рівно ж засуджував інший уявний спосіб переконання, про який ми також говорили – риторику.

113. Це захоплення Гомером і взагалі поезією вартувало б окремого дослідження. Воно триватиме до кінця Античності; на початку п'ятого століття думки розділяються також щодо Вергілія: одні вважали його простим поетом, автором фантазії, тоді як інші бачили в ньому джерело знань – найменший його вірш говорив правду і вартував найдетальнішого дослідження; див. Macrobe, *Saturnales*, I, 24 і III-V. Тут ідеться про іншу проблему – проблему можливих відносин між текстом і його референтом. Про правду поезії у стоїків, зауваження М. Поленца *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1978, vol. I, р.183 і 235, менш завершені, аніж решта книжки.

114. Galien. *De placitis*, V, 7 (vol. V, p. 490 Kühn). Про Хрізіпа, Гомера і Галена див. 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. Aristote, *Métaphysique*, B 4, 1000 A 12.
117. Про міф як прикрасу чи розвагу для того, щоб проковтнути правду, див. Lucrèce, I, 935; Aristote, *Métaphysique*, 1074 B 1; Strabon, I, 6, 19, C. 27. Про ідею, що не можна спочатку брехати, див. P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 72 і примітка 3.
118. Про обширну тему алегоричної інтерпретації міфів і насамперед Гомера можна було б стільки сказати, що, згадавши книжку Жана Пепена *Mythe et Allégorie*, Paris, Les Belles Lettres, 1958 і нагадавши, що ця інтерпретація була ще перед стоїками і що вона стала відверто народною (Diodore, III, 62: фізична інтерпретація Діоніса як винограду; див. Artémidore, *Clé des songes*, II, 37, p. 169, 24 сувій і IV, 47, p. 274, 21) і що вона вийде на біблійний алегоризм, обмежимося згадкою "Antre des nymphes" Порфирія, "Allégories homériques" Геракліта, "Résumé de théologie" Корнута і повернемося до 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. Про Ізіда, 20, с. 358. Ф. Плотин поглибить подібну ідею (Еннеади, III, 5, 9, 24).
120. Макіавеллі. Володар, розділ 61; Промови про Тіта Лівія, III, 30; див. також "Проти Апіона" Йосифа, 157 і далі (зауважте у розділі 160 думку про те, що релігія слугувала Мойсесві для того, щоб зробити народ покірним).
121. Щодо Палайфатоса, то я мав лише видання 1689 року – *Opuscula mythologica, physica et ethica*, друковане в Амстердамі Т. Галем. Про Палайфатоса див. 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, примітка 37.
122. Платон. "Республіка", 382 Д.
123. Пліній. Природнича історія, XI, 17, 1; "reliqua vetustatis situ obruta"; Фулідід, I, 21, 1; Діодор, IV, 1, 1.

ЯКИМ ЧИНОМ ПОВЕРНУТИ МІФОВІ ЙОГО ЕТІОЛОГІЧНУ
ПРАВДУ?

124. Philostrate. *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 26 De Lannoy).
125. Цицерон. *De natura deorum*, III, 16, 40. Див. також *De divinatione*, II, 57, 117.
126. Philostrate. *Heroikos*, VII, 9, p. 136 (p. 7, 29 De Lannoy).
127. Павсаній. I, 30, 3.
128. Павсаній. III, 25, 5.
129. Артемідор. “Ключі снів”, II, 44 (с. 178, 7); IV, 47 (с. 272, 16 сувій).
130. Лукрецій. V, 878; IV, 730.
131. Платон. “Республіка”, 378 С.; Цицерон. *De natura deorum*, II, 28, 70; Павсаній, VIII, 29, 3; Артемідор. “Ключі снів”, IV, 47, с. 274, 16 сувій; “Етна”, 29-93.
132. Я зібрав посилання у “Хліб та цирк”, с. 581 і примітці 102, с. 741; особливо процитуймо Ксенофона “Меморабілії”, IV, 3, 13.
133. Павсаній, VIII, 2, 4-5.
134. Артемідор, IV, 47, с. 274, 2-21 сувій; зрозуміло, що я маю перед очима прекрасний переклад Фестюж'єра; три мої студенти Моріс Блан, Жільбер Казімірі та Жак Шейлан 1968 р. здійснили разом зі мною переклад з Артемідора, однак... ми зробили його гірше, ніж вищезгаданий переклад.
135. Dion de Pruse. XI, *Discours Troyen*, 42; Quintilien. *Institution oratoire*, XII, 4.
136. Цицерон. *De re publica*, II, 10, 18; Тіт Лівій, передмова 7; в 1, 4, 2 він пише, що Весталка пов'язувала батьківство близнят із Марсом “тому, що справді у це вірила, чи для того, щоб приховати свій гріх за славним батьківством”, Павсаній, IX, 30, 4; у IX, 37, 7 він також пише із викривальною точністю: “царі Аскалаф та Яльмен, буцімто сини Ареса й Астіохи, доньки Азеуса”.
137. Цицерон. *De natura deorum*, III, 16, 40 sq.
138. Цицерон. *Tusculanes*, I, 12, 27 sq.
139. Павсаній, IX, 2, 3-4.
140. Павсаній, IX, 20, 4 і IX, 21, 1. Це *procurator a mirabilibus*, чи *minister a mirabilibus*, чи якийсь інший еквівалентний титул,

який треба бачити, на мою думку, за греком Павсанієм (VIII, 46, 5): οἱ ἐπι τοῦς θαύμασιν. Про ці *thaumata*, які відвідували в Римі, див. також Павсаній, IX, 21, 1; я не пригадую, щоб ця функція мала епіграфічне підтвердження.

141. Павсаній, VIII, 22, 4. Таке саме міркування в I, 24, 1: Чи Міно-тавр був людиною і чи він є чудовиськом лише у легендах (див. примітку 23)? Це не дуже певно, оскільки часто бачимо жінок, які народжують чудовиськ.
142. Св. Августин ще скаже про це, аби пояснити довге життя Матусалема. ("Про град Божий", XV, 9).
143. Павсаній говорить про цього Клеона з Магnezії в X, 4, 6.
144. Павсаній, IX, 18, 3-4.
145. Павсаній, IV, 32, 4.
146. Фулідід, II, 17.
147. Павсаній, I, 38, 7 і IV, 33, 5. Ці сни заборонили йому виявити деякі священні таємниці. Нічого нема частішого серед літературної братії тієї епохи, як покорятися своїм снам; уві сні Артемідор дістав од Аполлона наказ написати свій "Ключ до сновидінь" (*Onir.*, II, πρὸς τὴν ἀρχὴν, *ad finem*); Діон Кассій уві сні одержав од богів наказ написати "Римську історію" (XXIII, 2); Гален практикував медицину внаслідок снів свого батька, який бачив у своєму синові лікаря (томи X, 609 і XVI, 223 Кюн); уві сні йому було зіслано спосіб лікування (XVI, 222).
148. Павсаній, I, 28, 7.
149. L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, передрук в 1962, с. 88. F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munich, 1979, не має відношення до нашої проблеми.
150. Есхіл. "Прометей закутий", 774 і 853.
151. Діодор, IV,1, 1.
152. Приклади дискусій про варіанти, пов'язані з легендами способом синхроністів: Павсаній, III, 24, 10-11; IX, 31, 9; X, 17, 4. Про ці легендарні хронології див. W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, chap. III і р. 310. Вважали, що номотет Ономакріт, Фалес, Лікурґ, Харон і Залекос були учнями одні одних; Арістотель зробив тут хронологічне заперечення ("Політика", 1274 A 28); Тіт Лівій таким самим чином доказує, що Нума Помпілій не міг бути учнем Піфагора (I, 18, 2). Див. також Діонісій "Ан-

тичності”, II, 52. Про синхронізми у грецькій історіографії див. А. D. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 192 і *Studies in Historiography*, с. 213.

153. Ісократ. “Бузіріс”, 36-37.
154. Павсаній, VIII, 15, 6-7. Павсаній дискутує про іншу омонімію в VII, 19, 9-10 і VII, 22, 5. Для того, щоб вирішити хронологічні і прозопографічні проблеми в елленійську епоху, слід було погодитися на висновок про те, що існувало декілька омонімних Гераклів, декілька Діонісів і навіть декілька Зевсів (так говорять Діодор, Страбон і навіть Цицерон; див. Павсаній, IX, 27, 8).
155. Про ці перші Олімпійські ігри див. Страбон, VIII, 3, 30 С. 355 (при цій нагоді він розрізняє Геракла, сина Алкмени, і Геракла куретів і робить висновок: “Усе це розповідають по-різному і воно абсолютно не гідне довір’я”); Павсаній, V, 4, 5; V, 8, 5; VIII, 26, 4; про початок олімпійського календаря VI, 19, 13 і VIII, 2, 2 (у своєму датуванні синхронізмів найдавніших грецьких ігор Павсаній відмовляється враховувати перші Олімпійські ігри, ті ігри, в яких взяли участь Геракл та Аполлон). Павсаній знає, окрім того, що був час, коли елліни ще не зберігали імен переможців (VI, 19, 4). Про синхронізм між роком 776, царя Іфіта, який заснував (“знов заснував”) ігри, та Лікурга див. Павсаній, V, 4, 5 і Плутарх “Життя Лікурга”, I.
156. Про цю дату див. Тімея, якого цитує Сенсорінус // *De die natali*, XXI, 3. Про зв’язок міфічного часу і часу історичного див., скажімо, Павсаній, VIII, 1-5 і 6.
157. Павсаній, VII, 18, 5; інший приклад, VII, 4, 1.
158. Athénée, I, 16 F-17 B (*Odyssée*, I, 107).
159. Див. примітку 14. Павсаній цитує, наприклад, якогось Каліпа Корінтського, автора історії Орхомени (IX, 29, 2 і 38, 10). Той говорить, що опитував “місцевих людей”, “народ” (VIII, 41, 5), який, інколи не знав; тоді він звертається до “тих туземців, до яких перейшли давні історичні книги (*hypomnēmata*)”; іншого разу лише один старий чоловік села знав походження певного звичаю (VIII, 42, 13 і VI, 24, 9). Серед цих інформаторів знаходиться один *nomophylax* з Еліди (VI, 23, 6), тіяди з Афін (X, 4, 3) його гість у Лариссі (IX, 23, 6), один ефезієць (V, 5, 9). Див. однак, F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, p. 237, примітка 2 і *add.* p. 399.
160. Павсаній, IX, 1, 2. Про усі ці питання генеалогії та етіології див. “Аттіс” Ф. Жакобі, особливо с. 143 і т.п. та 218 і т.п. Полі-

тична важливість місцевої міфічної історії знайшла підтвердження в епіграфіці (мармур Пароса, список жерців Посейдона в Галікарнасі, хроніка Ліндоса).

161. Павсаній, VII, 1 і 2.

162. Павсаній, IX, 9.

163. Відомо, що з класичного віку спорідненість між містами була дипломатичним аргументом (див., наприклад: Геродот, VII, 150; Ксенофонт “Грецька історія”, VI, 3, 6). Стосовно Ланувідома і Сентуріна див. J. et L. Robert, “Bulletin épigraphique” // *Revue des études grecques*, LXXVII, 1965, p. 197, n° 499; щодо Спарти і Єрусалиму – Друга книга Маккавеїв; IV; етруски також знали залишки троянської легенди, і вони мали за міфологію міфологію грецьку; з цього аж ніяк не випливає, що вони знали легенду про Енея, засновника Риму; цей вид вигадки абсолютно іде в руслі елленської псевдоісторії, і я гадаю, як на мене, що теза Ж. Перре добра. З другого боку, знаємо, що прочитання імені Енея на архаїчній напівколоні Тор Тігноза є мелектурою (*Année épigraphique*, 1969-1970, n° 2).

164. Джіакопо ді Вораджине, автор “Золотої легенди” написав рівно ж історію Генуї, своєї батьківщини, з якої дізнаємося, що це місто мало своїм засновником Януса, першого італійського короля, а потім своїм другим засновником – другого Януса, тезку попереднього, і громадянина Трої Енея. Історія мистецтва у Південній Італії довгий час була сфальсифікована одним неаполітанським ученим, який 1743 року вигадав різноманітних художників, їхні імена, дати життя, біографії (E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, nouvelle éd., École française de Rome, 1980, préface). Гадаю, що той “фальсифікатор” хотів дати Південній Італії якогось Вазарі.

165. “Про епідиктичні розмови” див. *Rhetores Graeci*, vol. III, p. 356, 30 Spengel.

МІФ, ВИКОРИСТАНИЙ ЯК “ДЕРЕВ’ЯНА МОВА”

166. Пор. примітку 75. Щодо цього приємно зачитувати також оригінальну і відважну книжку Paul Feyerabend. *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, tr. fr., Paris, Seuil, 1979, p. 302 і примітку 1 про вигадку і фантастику в давній Греції.

167. Геродот, IX, 26-28. Роль Афін у війні амазонок рівно ж оспівується в “Епітафіях” Лісія (II, 3 і т.п.). Див. Y. Thébert, “L'image du Barbare à Athènes” // *Diogène*, n° 112, 1980, p. 100.

168. Стосовно дипломатії, звернення до міфу заповнює можливу прогалину між діючими інтересами і взятими зобов'язаннями. Євреї стверджують спартанцям, які остерігаються у це вірити, що їхні два народи є братами Авраама; скріплене таким чином братерство рідко має нагоду зазнавати випробувань, так що періодично слід поповнювати взаємні низькі поклони (“Перша книга Маккавеїв”, XII); воно час від часу стає у пригоді, і великий жрець – подоланий Ясон – відправиться помирати у Спарту; див. В. Cardauns, “Juden und Spartaner” // *Hermes*, XCV, 1967, р. 314. Коли, навпаки, спілка або руйнування спілок ґрунтується на дійових і актуальних інтересах, достатньо лише згадати легендарні родинні зв'язки, і було б навіть кумедно це робити; маємо про це гарне зауваження у “Грецькій історії” Ксенофонта (VI, 3), в якій помпезна і кумедна промова Калліаса протиставлена промовам інших афінських депутатів.
169. Див. кумедний уривок з Гіппія Більшого, 285 ДЕ. Цей спосіб вихвалянь особливо розвивався в час імператорів; Апулей неодноразово проголошував хвалу Карфагенові (“Флоріди”, 18 і 20); Фаворін – Корінфові (ця хвала була записана під іменем Діона Хрисостома і складає його XXXVII промову), а Тертуліан – своїм карфагенським співвітчизникам. В усіх цих випадках можемо зауважити, що Карфаген і Корінф, римські колонії, розглядаються як античні міста: Корінф вважається продовжувачем давнього грецького міста, зруйнованого римлянами понад два століття назад і заміненого колонією, яка має таку саму назву; Карфаген також вважається продовжувачем міста Дідона і Ганнібала. Бачимо, що тут функціонує етіологічна думка, яка затирає історію й індивідуалізує за походженням.
170. Платон. “Менексен”, 235 АБ.
171. Арістофан. “Ахарняни”, 636 (див. “Вершники”, 1329); Герод, II, 95.
- 172 Ксенофонт. “Грецькі історії”, VI, 3 (див. примітку 168).
173. Так Павсаній (цит. у примітці 133) і Св. Августин (“Сповідь”, VI, 6) іронізують щодо іншого виду панегіриків, з якими зверталися до імператорів; “та брехня мала нагородити мене оплесками слухачів, свідомих тієї брехні”, пише Св. Августин.
174. Ісократ. Панегірик Афінам, 54 (див. 68) і 28.

ПАВСАНІЙ, ЯКОМУ НЕ ВДАЄТЬСЯ УНИКНУТИ СВОЄІ ПРОГРАМИ

175. Павсаній, II, 21, 5; див. також I, 26, 6 і VII, 18, 7, 4. Іншу, “раціоналістичну” інтерпретацію міфу знайдемо у V, 1, 4; Ендіміон,

радне як коханець Селени, мав дітей од принцеси, яку пошлюбив, мав од неї синів, котрі є епонімами етолійців і пеонійців. Для Павсанія тут міститься історія, бо як учень Фулідіда він вірить у царства героїчних часів та в епонімічних предків. У II, 21, 1, Павсаній відмовляється дискутувати. Див. також II, 17, 4.

176. Павсаній, VIII, 10, 9; такий самий гумор у VIII, 10, 4; V, 13, 6; VI, 26, 2. Про цей останній текст див. R. Demangel // *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, p. 226, який ставить "питання довіри античній набожності" і допускає, що тут можна бачити побожні, а, отже, щирі містифікації.
177. Павсаній, VI, 26, 2.
178. Павсаній, VIII, 8, 3.
179. Павсаній, VIII, 3, 6; справді, греки розповідають тут байку про Зевса, який був коханцем Каллісто, що не гідна величі богів; не менш дитинячим і міфологічним є вірити, що боги перетворюють своїх коханок на зірок.
180. H. W. Pleket, "Zur Soziologie des antiken Sports" // *Mededelingen van het Nederlands Instituut Rome*, XXXVI, 1974, p. 57. В самому розпалі епохи імператорів атлетів часто набирали серед класу вельмож (див. студію Ф. Міллера про Дексіпоса // *Journal of Roman Studies*, 1969), і ось чому борцівські види спорту не належать лише до так званої народної культури. Коли кініки чи Діон Христосом іронізують у своїх діатрібах щодо атлетичних змагань, вони гудять тут шаленство і марнославні захоплення чоловіків чи, радше, взагалі греків: вони не виявляють зневаги щодо розваги, яка могла б надаватися лише простому народові. Зовсім інакше було в Римі, де, як це показує Ж. Віль у своїй великій книзі *La Gladiature*, École française de Rome, 1982, видовища вважалися добрими для народу: Цицерон або Пліній Молодший, туди, однак, ходили, виявляючи, проте, певну зневагу. Та якраз у Римі актори видовищ, які аж ніяк не набиралися з порядного суспільства, були, як це показує Віль, низькими блазнями. До того ж, Павсаній мав до грецького минулого пасеїстське ставлення, що було властиве для його часу; див. E. L. Bowie, "Greeks and their past in the Second Sophistic", // *Past and Present*, XLVI, 1970, p. 23.
181. Я уточнюю, бо трапляється, що Павсаній говорить від свого власного імені, коли заявляє, що якась одна версія краща, аніж друга; у IX, 20, 4 він протиставляє таким чином вдале пояснення тритонів міфічному поясненню (див. примітку 140); у VIII, 39, 2 Павсаній не говорить, чому краще вірити, що Фігал є сином Лікаона, аніж автохтоном; єдине пояснення полягає в

тому, що Павсаній вірить у генеалогію аркадських царів (див. VIII, 3, 1); та й взагалі, він навмисне заявляє, що вірить в історичність Лікаона (VIII, 2, 4). Аркадія, як знаємо, була на його шляху з Дамаску.

182. Павсаній, VIII, 14, 5-8; інший приклад, VIII, 12, 9.
183. Павсаній, IX, 31, 7-9.
184. Відправимося до класичної студії L. C. Knights, *Explorations*, Londres, 1946; "How many children had lady Macbeth?", див. R. Wellek і A. Warren, *La Théorie littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.
185. Павсаній, VIII, 3, 6-7; див. примітку 179. Роблячи постійну ставку на внутрішній когерентності, Павсаній формує, крім того, висновок, що "рід Сіленів" смертний, оскільки показують поховання Сілені (Сілен) у різноманітних місцях (VI, 24, 8); само собою зрозуміло, що Павсаній вірить не більше і в Сілен, як сучасники Карнеада не вірили у німф, у панів і сатир (Цицерон. *De natura deorum*, III, 17, 43).
186. Цицерон заперечує ораклів так само, як заперечує "природне пророцтво" (*De divinatione*, II, 56, 115); про Еномаю читаємо у книзі II "Євангельського приготування" Евсебія; див. P. Vallette, *De Oenomaos Cynico*, Paris, 1908; про Діогеніаноса читаємо у книгах II і V Евсебія. Плотін, навпаки, вірить в ораклів (*Ennéades*, II, 9, 9, 41).
187. У VIII, 10, 9 Павсаній серйозно задумується над втручанням бога у війну і згадує про безперечний прецедент Дельфійського оракула, захищеного чудом; справді (Павсаній, X, 23), галати були налякані грозою, землетрусом і загальною панікою. Стосовно божественних "епіфаній", які захищають святилище, див. P. Roussel, "Un miracle de Zeus Panamaros" // *Bulletin de correspondance hellénique*, LV, 1931, p. 70 і четверту частину "Chronique de Lindos".
188. Павсаній, VIII, 8, 3; див. примітку 19.
189. Павсаній, VII, 23, 7-8.
190. Павсаній, VIII, 8, 3.
191. Для Салюстія, *De diis et mundo*, 4, Кронос, наприклад, у розумінні фізиків є хроносом, часом, який пожирає свої власні миті; у розумінні теологів Кронос, який пожирає своїх власних дітей, є "енігмою", яка означає, що Розум змішується із Зрозумілим, тобто зі своїми власними предметами; для Плотіна Кронос уже був Розумом, Павсаній міг бути слухачем середньовічних неоплатоніків чи стоїків, великих алегористів.

192. Павсаній, VIII, 2, 3-4.
193. Лукрецій, V, 1170. Мало ідей можуть бути чужішими неоплатонізму, що заперечує історичність.
194. Павсаній, VIII, 2, 6-7. Про Аркадію як оберіг найдавнішої цивілізації нагадаємо, що Каллімах написав "Аркадію" і що він поміщує в Аркадії сцену свого гимну Зевсові. Аркадійці дивували мудреців своїм милосердям (Полібій, IV, 20) і благородною бідністю: вільні громадяни, голови родин тут обробляли власними руками землю замість того, щоб поганяти служниками (Полібій, IV, 21). Аркадійці харчувалися жолудями, першою їжею людей, довше, ніж інші греки (Гален, том VI, с. 621, Кюн). Тема багатообіцяюча. Аркадійці не є відсталим народом: вони зберегли давній стан; цей стан залишався недоторканим, незмінним. Те, що аркадські традиції дуже давні, не означає, що вони сягають до віддаленішого минулого, аніж інші, а радше, що ці традиції відносяться без змін до минулого, спогад про яке в інших народів був зіпсований і інтерпольований; іншими словами, аркадські традиції передають нам автентичний стан. Обидвома думками Павсанія є те, що минуле, яке передається традицією, дуже часто ледь вкрите вигаданими легендами (але це не стосується Аркадії) і також, що минуле можна відтворити за тими слідами, яке воно залишає в сучасності; минуле знаходить себе у теперішньому; такий принцип уже застосовував Фулідід у своїй "Археології".
195. Павсаній, VIII, 35, 8; цей Памфос давніший від Гомера (VIII, 37, 9), і лише Олен давніший від нього (IX, 27, 2). Слід знати, що Павсаній здійснив окремі дослідження про час, в якому жив Гомер, однак відмовився опублікувати свої висновки через догматизм, що панував серед спеціалістів гомерівської поезії (IX, 30, 3).
196. Павсаній, VIII, 29, 1-4. Стосовно Ксенофонта, див. примітку 50.
197. Павсаній, IX, 40, 11-41,5.
198. Див. примітку 152; я не розгортаю цієї думки з боязні втомити читача.
199. Павсаній, IX, 1, 1-2.

ДЕКІЛЬКА ІНШИХ ІСТИН: ІСТИНА ФАЛЬСИФІКАТОРА, ІСТИНА ФІЛОЛОГА

200. А. Момільяно нагадав, що це класичне слово Ранке насправді походить від Лукіана – *Comment écrire l'histoire*, 39.
201. А. D. Вœckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, vol. I, *Formale Theorie der philol. Wiss.*, 1977, передрук 1967, Darmstadt, Wiss. Buch.

202. M. Riffaterre, *La Production du texte*, Paris, Seuil, 1979, с. 176: “Усі зусилля філології полягали в тому, щоб відновити зниклі реальності з боязні, щоб поема не загинула разом зі своїм референтом”.
203. Страбон, VIII, 8, 2, с. 388. Зацитуймо радше Страбона, VIII, 3, 3, с. 337. “Я порівнюю сьогоднішній стан місцевостей з тим, що говорить Гомер; так треба робити: цей славний поет нам близький; мої читачі повірять, що я втілював свій задум лише тоді, якщо це не суперечило тому, що говорив про це поет, до якого маємо велике довір’я”.
204. P. Hadot. “Philosophie, exégèse et contresens” // *Actes du XIV^e Congrès international de philosophie*, Vienne, 1968, p. 335-337.
205. Цю історію можна прочитати у Квінтіліана, I, 8, 21. Про це усе див. M. Foucault. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55 і 141 щодо наук у XVI столітті: “Великий поділ на три частини, що виглядає таким простим – спостереження, свідчення і розповіді, – не існував ... Якщо потрібно написати історію якоїсь тварини, то не варто і неможливо вибирати між фахом природознавця і фахом компілятора: треба зібрати в єдину і ту саму форму знання усе бачене і почуте, усе, про що розповідалося”. Щоб не розтягувати, обмежимося посиланням на Квінтіліана “Про виховання оратора”, I, 8, 18-21.
206. A. Puech. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, vol. III, p. 181: “Загальна історія в Евсебія з’являється лише через літературну історію і з допомогою літературної історії”. Під літературною історією Пюеш розуміє, у давньому значенні вислову, історію, що переповідалася через літературу, яка зберігає нам про неї пам’ять.
207. Пліній. “Природнича історія”, VII, 56 (57), 191. Інший список винахідників знаходимо у Климента Олександрійського – *Stromates*, I, 74: Атлас винайшов навігацію, Дактилі – залізо, Апіс – медицину, а Медея фарбування волосся; однак Керера і Вакх зникли зі списку... Вакх, який був лише людиною, випереджує на якихось 63 роки Геракла за свідченням Климента, видатного хронологіста; він не має переваги у жодній вигадці. Пліній і Климент були впроваджені сюди комплексом відчуттів, інструментом розуму, питальником; хто що вигадав? Бо питальник був однією із технік думки того часу (були і інші, наприклад списки досконалостей: сім чудес світу, 12 великих ораторів...). Як про це недавно писав Ж.-К. Пасерон, “списки і таблиці, карти і класифікації, концепти і діаграми не є чистим і простим переписуванням формувань, які існували перед ним, однак вони виявляють під спонукою графічної логіки твердження, зіставлення, доповнення” (“*Les Yeux et les Oreilles*”, передмова до “*L’Œil à la page*”, G.I.D.E.S., nov. 1979, Paris, p. 11).

208. Читач, якого приваблюють ці речі, прочитає Yves-Paul Pezron, *L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687, де він дізнається, що 2538 р. від створення світу Юпітер мав од Європи трьох дітей. Я пізнав цього автора завдяки Ж. Кутону (див. примітку 7). Стосовно Дома Кальмета, його всезагальна історія, яка дуже розважала Вольтера, з'явилася 1735 р.
209. Це визнає Св. Августин на початку 10 розділу книги II "Про град Божий". Це не важливо: антипоганська полеміка була радше своєрідним шарварком довкола лжебогів, як раціональним світом переконання.
210. Справді, все, здається, повертається до своєї основи. Гарна студія F. Hampl, *Geschichte als kritische Wissenschaft*, Darmstadt, Wiss Buchg. 1975, vol. II. p. 1-50: "Mythos, Sage, Märchen" показує, що марно було б робити якесь розрізнення між казкою, легендою і міфом, надаючи їм різного ступеня правдоподібності чи різного відношення до релігії. "Міф" не є трансісторичним елементом, інваріантом; жанри, які використовує міфічна думка, є такими ж численними, змінними і невловимими, як і інші літературні жанри через літератури всіх народів і всіх століть. Міф не є сутністю.

МІЖ КУЛЬТУРОЮ ТА ВІРОЮ В ІСТИНУ ТРЕБА РОБИТИ ВИБІР

211. Guy Lardreau: "L'Histoire comme nuit de Walpurgis" // *Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, 1981, p. 115, дуже твереза стаття, пройнята автентичним філософським подихом.
212. Див. "Foucault révolutionne l'histoire" // Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 203-242 (Paris, Seuil, coll. "Points Histoire", 1979).
213. Про ілюзію відсутності меж див. Veyne, с. 216.
214. Слова "людина не може не вчитися" читаємо в *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978, якщо мене не зраджує пам'ять; щодо виробничих відносин див. *Connaissance et Intérêt* того ж Ж. Габермаса, Paris, Gallimard, 1974, p. 61 і 85. Коротка критика історичного матеріалізму, яку робить Р. Арон, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, p. 246-250 залишається фундаментальною; Арон якраз робить висновок, що ця критика не заперечує самого марксизму, який є радше філософією, аніж наукою історії.
215. F. Jacob, *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22: "Не досить побачити невидиме дотепер тіло, щоб перетворити його на об'єкт аналізу; коли Левенгук уперше побачив у мікроскоп краплю води, він знайшов у ній незнаний світ, цілу негадану фауну, яку прилад зробив ураз досяжною для спостереження. Однак тогочасна думка не знала,

що робити з тим усім світом. Вона не могла запропонувати цим мікроскопічним істотам жодного застосування, жодного зв'язку, щоб приєднати їх до решти живого світу; це відкриття дозволило лише спонукати розмови". Подібне сприйняття матерії (яка, як сказав би це Дунс Скот, є у діянні, не будучи, однак, діянням чогось), пояснює знаменитий вислів Ніцше, який часто приписують Максowi Веберу і який став наріжним каменем проблеми історичної об'єктивності: "Факти не існують". Див. *Der Wille zur Macht**, п° 70 і 604 Kröner: "Es gibt keine Tatsachen". Значний вплив Ніцше на Макса Вебера вартував би окремого дослідження.

216. Див. примітку 210.

ЗМІСТ

Коли історична правда була традицією і вульгатою	10
Плюральність і аналогія світів правди	22
Суспільний поділ знання і модальності вірування	33
Суспільна різноманітність вірувань і балканізація умів	47
Під цією соціологією імпліцитна програма істини	64
Яким чином повернути міфіві його етіологічну правду?	77
Міф, використаний як “дерев’яна мова”	85
Павсаній, якому не вдається уникнути своєї програми	102
Декілька інших істин: істина фальсифікатора, істина філолога	110
Між культурою та вірою в істину треба робити вибір.	124
<i>Примітки</i>	138

Наукове видання

Вейн Поль
ЧИ ВІРИЛИ ГРЕКИ У СВОЇ МІФИ?

Переклад з французької
Кравця Яреми Івановича

Редактор і коректор *Євдокія Русин*
Художній редактор *Ігор Шутурма*
Технічний редактор *Леся Пелехата*

Здано на складання 10.03.2002. Підписано до друку 10.04.2003.
Формат 84x108 1/32. Папір офсетн. № 1. Гарнітура Bodoni.
Офсетний друк. Умов. друк. арк. 9,03. Умов. фарбовідб. 9,45.
Обл.-вид. арк. 9,24.

Видавництво «Каменярь». 79000, Львів, МСП, Підвальна, 3.
Свідоцтво Держ. реєстру: серія ДК, № 462.

Віддруковано з готових діапозитивів
у друкарні ПП Хабаль О. І. (м. Львів).

