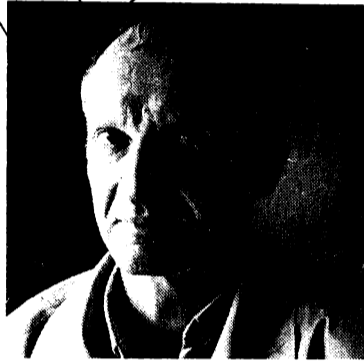




Алесь РАЗАНАЎ

ВЕРШАКАЗЫ



КРОСНЫ

Кросны шматкроць паўтараюць адзін і той жа рух, адно і тое ж дзеянне, але такім чынам творыцца і ўтокі, і аснова таго, што тэчаца, — поцілак, ручнікоў, абрусоў.

Кросны — іхнія хросныя бацькі: яны накрэсліваюць ім іхні — зайздросны альбо незайздросны — лёс.

Сваімі ставамі кросны ўрастаюць у прастрань хаты, сваім панажамі, навоямі, бёрдамі «караскаюцца» ў самы канец часу, у самы канец работы.

Кросны дасведчаныя ў рамястве ніткі крозаў яны ператвараюць у мяніну карысці, расквечваючы яе, у сваю чаргу, размаітымі ўзорамі красы.

І карыстаецца кроснамі якраз той, хто хаўрусуе з рамяством, хто здольны ўваскрэсіць у сабе спаканвечныя — «скразныя» — вобразы і замацаваць іх у плынных палотнах.

ІГОЛКА

Іголкі голая, але клопаціцца, каб усіх апрануць.

Калі іголкі вострая, для яе не перашкода ні сукно, ні палатно, ні аўчына, калі зламаныя ці тупыя — усюды натыкаецца на непранікальнае наваколле.

У спрытных руках іголкі лёгкая і кемлівая, у няўкладных — непаваротлівая, нібы кол, у квольх — колкая.

Іголкі шмат што ўмеюць — шыць, вышываць, цыраваць, латаць, але галоўная мэта яе дзейнасці — весці ўслед за сабою нітку, быць ёй заўсёдным калумбам, а галоўная ўмова гэтай дзейнасці — нічога ніколі ніколі не мець самоў.

ТРЭШЧЫНА

Калі трэшчынамі, нібы рэчышчамі, сяржываецца шыць дрэва, гліны ці тынку, ён «рэшыцца» — робіцца рэштай сябе ранейшага.

Трэшчына — вобшык і арышт: яна ўшчымлываецца ў самыя шчыльныя справы, трушчачы і адчыняючы непарушанае і прычыняючы відавочныя страты.

ці, і ад зморы.

У каморы пануе заўсёды морак: і ў спёку, і ў вецер, і ў макратэчу ў ёй, бы ў «крыёмных харомах, утульна.

Калі ў каморы маркота, хату даймаюць клопаты, грызе згрызота, марнуе марока, калі ў каморы дастатак — і хата ў гуморы.

ХАМУТ

Хамут мусовы: ніхто не хоча ў яго ўлазіць добраахвотна, усе ад яго адмахваюцца і адбіваюцца, але каму хамут ускладаецца на карак, той ужо не вольны ў сваіх паводзінах, той мяняецца, той «мутуецца», праходзячы хуткі шлях ад неўтаймаванасці да смутку, ад смутку да рахманасці і раўнавагі.

Калі хамут замалы альбо завялікі, ён мулікі, калі якраз — гуманны.

З хамутом змацавана вандруная хата — воз, і хоць сам хамут ваюць не пуд і нат не паўпуда, ён «упрагаецца» ў шматпудовы цяжар.

Для таго, хто натурьца, хамут — мучэнне, для таго, хто не патурае сабе, — вучэнне, якое, як мытня, пераводзіць яго з т у т у т а м .

СНОП

Калі зжынаецца на полі спелая збыжына, здаду, на пожны, нібы слупы, паўстаюць снапы — апосталы жніва.

Нібы да постаці пояс, да снапа данасоўваецца перавясла, і тыя збыжыніны-сцябліны, што паасобку калыхаліся пад ветрам, цяпер ушчымлены ў цесны натоўп.

Сноп «зноўны»: у ім сто, а можа, тысячу разоў паўтараецца адзін і той жа матыў, адна і тая ж песня, але ад гэтага яна не становіцца «сапсаванай».

Сноп «посны», але не худы, сноп поўны, але не спачелы, і самотнае поле ўспамінае сноп як і самы лепшы — свой самы залаты — сон.

РЭЧКА І ВОЗЕРА

Рэчка — рух, возера — спакой, рэчка — у спрэчцы, возера — у роздуме, рэчка няўрымслівая, як рысак, возера ўстойлівае, як воз, рэчка — у сустрэчах і расставаннях, возера — у сябе дома.

Рэчка «рэкае», возера назірае, рэчка — прарок, возера — прароца, у рэчку ўслухоўваецца блізкая рэчаснасць, у возера ўгледваюцца далёкія зоркі.

Рэчку аточваюць карчы, возера

абступаюць бярозы, па рэчцы плаваюць качкі, па возеры — лебедзі, рэчка адпрэчваецца ад усяго, што ёй трапляецца, возера ўсё збірае, рэчка — час, возера «зего» часу, рэчка кручаная, возера роўнае, рэчка мае характар, возера — «вазрэнне», рэчка напружана ўразаецца ў абранае рэчышча, возера зарэзервоўваецца на месцы.

Але з возера заўсёды чэрпаецца гэткае самае рэчыва, як і з рэчкі, а рэчка заўсёды зараджае гэтакім самым зарадам здароўя, як і возера.

КОШ

У кош напыхаецца скошаная канюшына, ссыпаецца накапаная бульба, набіраюцца стрэсення антонаўкі і кашатлі.

Кош дзіравы — для вады, для наветра і для пяску, але для ўсяго іншага цэлы, і гэтым сваім сумешчаным кішталтам каштоўны.

Кош сухарэбры, кашчавы, таму яго лёгка бяруць за каршэнь і нясуць у поле, у сад, у кашару, а то яшчэ далей — у Кушыяны альбо ў Мікашэвічы.

У кашы копчаецца квактуха. Ля каша ляжыць, нібы кошчычак, кошка.

САЖА

Сажа чорная, нібы ноч, і нават чарнейшая, чым ноч: у ёй чарната становіцца датыкальнай і набывае важкасць.

Сажа смажаная: яна «мажа» ўсіх, хто да яе датыкаецца.

У падпечку — попел, у печы — жар, у коміне і ў чалесніках — сажа: пасаг, які саджае і вырошчвае дым, а зжынае нажар.

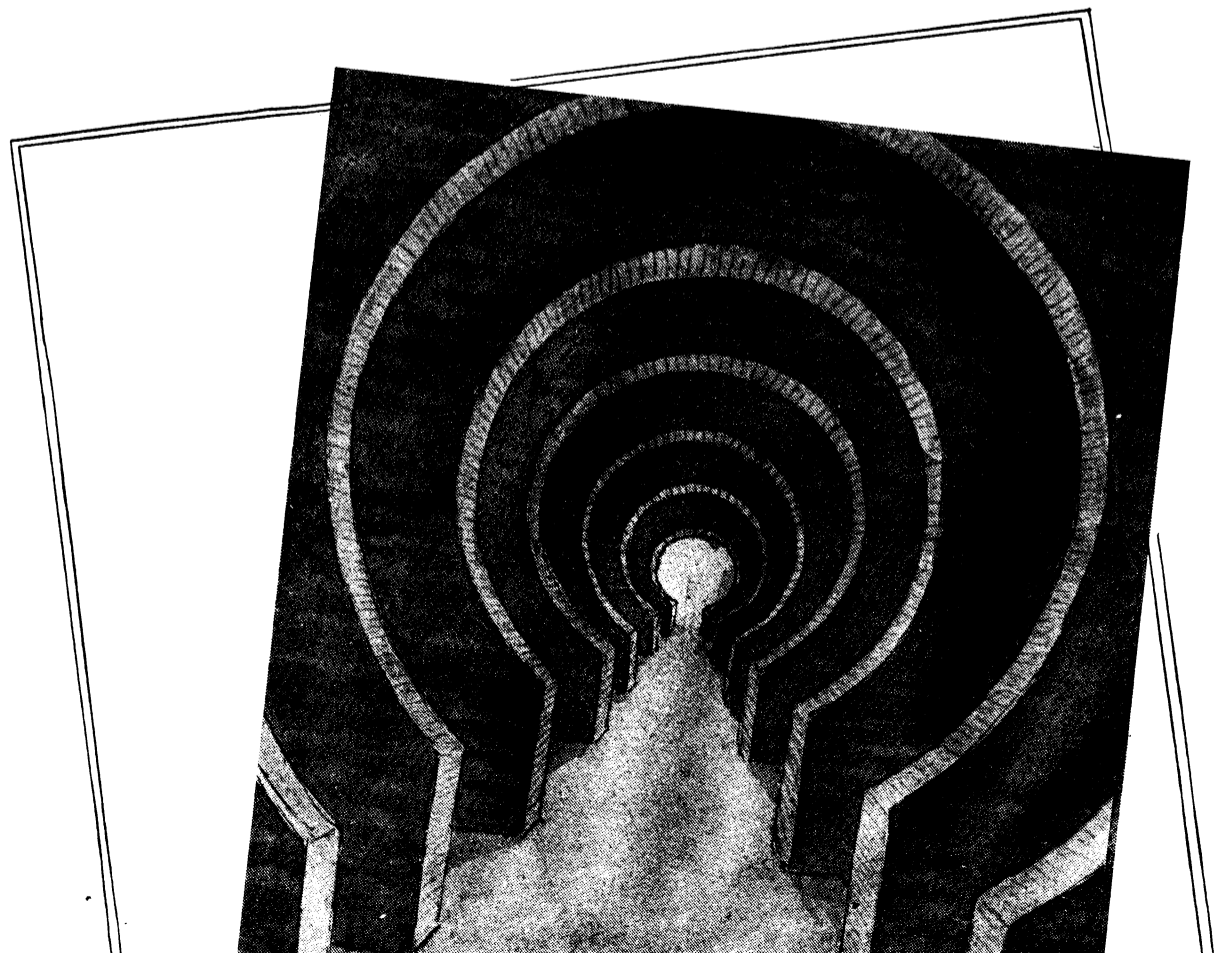
КРЭЙДА

Усё, што крэйда крэсліць і піша, лёгка сціраецца, аднак крэйда на гэце не крыўдуе і на гэце не скардзіцца: яна рада, калі ў ёй маюць патрэбу, калі ёю карыстаюцца.

Крэйда творыць рэйд у невядомыя абсягі пазнання, і кожны раз для яе гэты абсяг — *tabula rasa*.

Крэйда можа памыляцца, можа рабіць «крывыя» высновы, але робіць яна гэце самааддана і самаахвярна, і таму заўсёды мае крэдыт даверу.

Усёю сваёю істотаю крэйда імкнецца ўвасобіцца ў незнішальнае, у несіральнае слова праўды, і ў гэтым яе крэўнае крэда.





Ян ПЯТРОЎСКІ (ЗША)

АТЭНЫ

Атэны, Атэны, Атэны!

Атэны (*αθήναι*) места і сталіца старажытнае як і сучаснае Грэцыі, распаложаны на раўніне Аттыкі ў амфітэатры, створаным з трох бакоў нявысокімі горамі з адкрыццём на паўдзённы захад у напрамку Пірэюсу.

У васьродзьдзі места ўздымаецца Акрополіс, дзе тварыліся найболей раннія аселішчы. Гэта была першабытная старая частка места, пабудаваная бяспланава, зь беднымі дамамі і вузкімі павыкручванымі вуліцамі. Блізка да Акрополісу знаходзіўся Арэопаг — узгорак Марса, дзе прамаўляў Паўла (Дз.Сьв.Ап., 7,22) і дзе знаходзіўся рынак Агора, пазней месца гэалігічных раскопаў.

Пра тое, што сталася са старажытнымі грэкамі, што яны знічэўку гэтак культурна праявілі сабе, напісана многа тамоў, але, як дагэтуль, ніхто ня быў у стане дакладна паясьніць гэтага зьявішча. Пераважна ўсе зацікаўленыя згаджаюцца ў тым, што гэта быў цуд.

Адны называюць «культурным пераваротам», у самых уводзінах Зайцава тут гаворыцца пра «грэцкае чудо». Зноў-жа, Зайцэў тут паўтарае за Эрнэстам Рэнанам: «Само сабой зразумелым, што ўжо сам Рэнан меў на ўвазе не звышнатуральны, але адзіны ў сваім родзе характар гэтага гістарычнага перавароту, які з цяжкасьцю паддаецца паясьненьню».

Далей Зайцэў у гэтым-жа ўступе кажа: «Эпоху Адраджэньня Ф.Энгельс у «Дыялектыка натур» ахарактэрызаваў як «найвялікшы прагрэсіўны пераварот з усіх перажытых да гэтага часу людзкаясьцю». А.Ф.Лосев, разьвіваючы думку Ф.Энгельса, называе эўрапейскае Адраджэньне эпохай «найбольшага культурнага перавароту». І далей у зноскі Зайцэў кажа: «Параўнаньне грэцкага цуду з Рэнэсансам рабілася неадназначна». Ужо Я.Буркгардт выразьняе рад характэрных рысаў італьянскага Адраджэньня, набліжаючы яго да эпохі культурнага перавароту ў Грэцыі: знішчэньне стэрэатыпічных хвормаў паводзінаў і хвармаваньне індывідуальнасьцяў у шматгранных праявах жыцьця; імкненьне да славы, як важнейшага матыву дзейнасьці чалавека; дух спаборніцтва, які знаходзіць сваё выражэньне ў арганізаванай рэалізацыі (Burckhardt, J. Die Kultur der Renaissance in Italien. 10 Aufl. von L.Geiger, Leipzig, 1908, Bd. 2, S. 142...).

Цуд, што старажытныя грэкі ў тым сівым часе, былі мадэрнымі. І яшчэ болей. Мы, г.зв. мадэрныя людзі, ад грэкаў навучыліся словаў — як свабода, справядлівасьць, любоў, узаемнае паважаньне, талеранцыя і г.д. і г.п.

Розьніца заключаецца ў тым паміж імі і намі, што яны ведалі што гэта такое свабода слова і практыкавалі ў штодзённым жыцьці, а мы напісалі добрыя словы на паперы і далей не пайшлі.

Да іх прыходзіць няведамы ім чалавек і кажа, што хоча ім сказаць пра новую навуку, тэорыю. І грэкі, каторыя любілі кажны поступ, запрашаюць Паўла ў Арэопаг, каб паслухаць яго.

А мы пры ўсёй нашай гэтак званай цывілізацыі, наадварот, ня хочам слухаць і баронім перад новымі словамі нашых грамадзян, вырысоўваем дакладна нашыя граніцы палітычныя, ставім стражы ўздоўж граніцы, наводзім злосных сабакаў, каб кусалі кожнага, хто без нашае веды хоча перакроцьчыць нашыя граніцы, а калі нехта з чужых захацеў-бы крычаць да нас, гаварыць да нас на адлегласьць, стоячы на другім берагу граніцы, тады мы змайструем адпаведныя заглушальныя голас апараты, каб нам і нашым нічога ня чуць. І калі хто-небудзь з тых сьмелых пранікне да нас, мы хватаем яго і вывозім у далёкую краіну, якую нядаўна мы заваявалі, і пасылаем яго туды, дзе пануе холад і голад, і павольная нявольніцкая сьмерць.

Атэны славіліся тым, што ў месце панавала свабода слова. У гэтым крыецца «сіла разважаньня». («Політэя», 533). Праўда нічога не баіцца і праўда перамагае ўсё і кажнага. Яна падтрымлівае думаньне, разважаньне, дыскусію, дыялёг, дыялектыку...

Гісторыя Атэны пачынаецца недзе з 750 году п.н.э., калі пачаткі места пачалі прыходзіць да быцьця ў Акрополісе, які здабыў першае месца ў Аттыцы. У гэтым пэрыядзе часу Атэны сталіся першым гандлёвым месцам, узыходзячы гэтым на шлях прыйшае свае велічасьці. Солён зрэфармаваў права і ўмовы жыцьця людзей. Пасьля тырана Пісістратоса, ухіліўшы небясьпеку звонку, атэны перамаглі персаў пад Маратонам (год 490 п.н.э.). Цяперка адкрываецца дарога да імперыі. Пасьля Тэмістоклеса да ўлады прыходзіць Пэрыклес, каторы прывядае Атэны да пашырэння імперыі на дарозе прылучэньня Бізанцыі, узьбяражжаў

Мрамарнага мора, Гэлыспонту, усе востравы Эгэйскага мора, Додэканэз, Родас і Ўзьбяражжы Эгэйскага мора... і іншых навакольных пунктаў гэаграфічных.

Цяперка Атэны ўваходзіць у свой «Залаты век», які дасць «выдатных вучоных, думаньнікаў, як Гэродотос, Сафоклес, Фідыяс, Сакратас, Плятон. Атэны ў сваёй літаратуры абагачаюцца ў дзялянцы драматычнай гэтакімі імёнамі як: Эсхілэс, Софоклес, Эўрыпідэс, Арыстофанэс; як гісторыяграфы выступаюць: Тукідідэс, Гэродотос, Ксэнофон, Плятон; аратары: Дэмастэніс, Лісіяс, Ісократэс...

Сакратас і Плятон былі найбольшымі думаньнікамі. Плятонавая Акадэмія, і Ліцэй Арыстотэляса, пасьля Стое Зэнона і Сад Эпікуроса — разам стварылі паняцьце «універсытэту» Атэнаў і адначасна сталіся сьветлай паходняю, якая сьвечыць на працягу ўсіх вякоў і для ўсіх народаў.

Атэны сталіся крыніцаю філязофіі для антычнага сьвету аж да 6 стагодзьдзя, у якім Юстыніян закрыў усе школы.

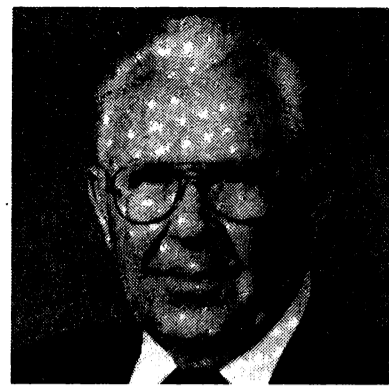
Гісторыя Грэцыі ёсьць доўгаю. Грэцыя перажывала свае ўздымы і заняпады. На пераломе нашага часу аблічэньня Грэцыя сьціхла і занямела. Часова.

На пачатку 6 ст. на гістарычным гарызонце паяўляюцца арабы і ідуць на падбой сьвету, нясуць з сабою новую рэлігію — ісьлям. У сваім паходзе, заваяваючы ўсё, што ляжала на іхнім шляху, заваявалі яны і Грэцыю. Здавалася б, што Грэцыя станеца Арабскаю правінцыяю. Але стаўся цуд... Тое, што арабы спасьцераглі — культурнае багацьце, глыбіня філязафічнае думкі, мора літаратуры, усё гэта здзівіла арабаў, каторыя на месцы аснэвалі і зразумелі, што маюць тут дачыненне зь нечым вялікім і важным, і зараз-жа пачалі, пры помачы платных перакладчыкаў, перакладаць на арабскую мову найболей важныя творы гэлыянаў. У гэтым дачыненні наш цывілізаваны сьвет шматліка заўдзячае арабам. (Гл. Ян Пятроўскі, «Старажытная грэцкая спадчына», першае выданьне 1979, др. — 1987).

Усе іншыя рухі, як Рэнэсанс, Рэфармацыя, французская рэвалюцыя, расейская, былі нічым іншым як адсьвежваньнем забытае філязофіі старажытнае Грэцыі. І затым, што гэтае адсьвежваньне кіравалася болей энтузіязмам і меней розумам, затым увесь падобны пачын развальваецца хутка ў нябыцьцё. І толькі адна старажытная філязофія навукі і розуму спакойна стаіць на працягу міленьямаў і прамаўляе да нас: «Эўрапейская літаратура пачынаецца ў грэцкай літаратуры, і грэцкая літаратура пачынаецца ў Гомэра». У павязанні з грэцкаю цывілізацыяю цесна в'язанца і грэцкае мастацтва, якое вынікае багатым ёсьць у хворме, ідэі і прыгажосьці.

Атэны, Атэны, Атэны!
Джордж Гільберт Муррэй (1866 — 1957) брытанскі клясыцыст, прафэсар грэцкае мове і рэчазнаўца ў прадмеце грэцкае клясыкі на унівэрсытэце ў Глазгоў, у Оксфорду, у працы «Гэлыянізм і мадэрны сьвет», між іншым, кажа:

«У гэтым нарысе мы займаліся бадай-што выключна артыстычным зацікаўленьнем Грэцыі. Было-б не без карысьці затрымацца гэтаксама і над гістарычным аспектам справы. Тады-б мы спасьцераглі, што для таго разгалінення людзкаясьці, якая зьяўляецца адказнаю за Заходнюю цывілізацыю, насеньне бадай-што ўсяго, што мы ўважаем за найлепшае для людзкай расы, было сеяным у Грэцыі. Канцэпцыя Прыгожасьці, як радасьць сама ў сабе і кіраўнік у жыцьці, была перш і найболей жыва выражана ў Грэцыі, і якраз тыя самыя правы, паводля якіх рэчы зьяўляюцца прыгожымі або брыдкімі, былі ў значнай меры адкрытымі там і зафіксаванымі на пергамінах. Канцэпцыя Свабоды і Справядлівасьці, свабоды для паасобнага чалавека, свабоды слова багатым і бедным, пранікала ўсюды грэцкую палітычную думку, і была, — у васьродзьдзі выразнае зьменнасьці, — фактычна практыкавана ў значнай ступені ў найлепшых грэцкіх супольнасьцях. Канцэпцыя Праўды, як апошняга мэта ў асягненьні яе самое... цесна зьвязаная з паняцьцем Свабоды,



супроцьлежная гэтак для анархыі як і для сьляпое паслухмянасьці, нідзе, здаецца, на сьвеце ня была гэтак ясна агорнута, як раньнімі грэцкімі пісьменьнікамі ў галіне навукі і філязофіі. Часамі чалавек стаіць і дзівіцца з прычыны дасканалае свабоды іхнае думкі. Іншая канцэпцыя прыйшла барджэй пазьней, калі Месты-Гаспадарствы з эксплозўным правам грамадзянства пачалі лучыцца ў большыя палітычныя адзінкі: гэта канцэпцыя унівэрсальнага сяброўства паміж чалавекам і чалавекам. Пасьля Пэрскае вайны Грэцыя хутка зразумела, што яна мае місьцю для сьвету, яна ўсьведамляла сабе, што гэлыянізм стаіць за вышэйшае жыцьцё чалавека, як кантраст барбарызму, за Арэтэ, за Эксцэленс, як кантраст сярэдняга стандарту жыцьця без натугаў чалавека ў напрамку лепшага. Перш прыйшоў няспелы і грубы патрыятызм, які кажнага грэка ўважаў за вышэйшага ад кажнага барбара; тады прыйшла развага, паказваючая, што ня ўсе грэкі былі праўдзівымі носьбітамі сьветача, гэтаксама як ня ўсе барбары зьяўляюцца іхнімі ворагамі; што гэлыянізм быў вынікам духа і не абавязкова залежыць ад расы, да якое належыць чалавек, ані да месца, дзе ён нарадзіўся: тады прыйшло новае слова і новая канцэпцыя *ανθρωπότης*, humanitas, людзкасьць, што для стоікаў стварыла сьвет, як братэрства. Гісторыя ня ведае людзей, якія ясна фармуявалі гэтыя ідэалы перад грэкамі, а тыя, што пачалі вымаўляць гэтыя словы за імі, у сваёй пераважнай частцы, былі адно рэхам думак старажытных грэцкіх людзей.

Гэтыя ідэі, імкненьне да Праўды, Свабоды, Прыгожасьці, да Арэтэ не зьяўляюцца ўсім. Яны былі заквашаю несупакою на сьвеце; яны ўзнялі сьвятло, якое не заўсёды было прыемным для вока, што спазірала на яго. Існуе іншы ідэал, які наагул сільнейшым зьяўляецца і магчыма, на падставе таго, што мы ведаем, выцісьне іх як дрэнныя рэчы. Існуе падпарадкаванасьць замест Свабоды, вырачэньне жыцьцёвай энэргіі і радасьці або брутэлізацыя змыслаў замест Прыгожасьці, успрыняцьце традыцыі замест імкненьня да Праўды, вера ў галюцынацыю або пасыю замест Розуму і Паўстрыманасьці Думкі, зацяменьне розьніцы паміж добром і дрэнным і прыняцьце кажнае людзкае існаваньне і кажны стан людзкае думкі, як роўных у сваёй вартасьці. Калі нешта ў гэтым родзе мае давесьці ў вапошнім падсумаванні сваю слушнасьць для чалавека, тады Грэцыя, будзе гаварыцца, згуляла ролю вялікага разбураўніка ў гісторыі чалавека на Зямлі. Яна будзе ацэнена як носьбіт хвальшывага сьвятла, якое зманьвала наш вадаплаў на небясьпечныя месцы. Але, у кожным выпадку, у часе ціхае пагоды як і штурмовае навалы, яна трывае сваё сьвятло; яна сьвяціла перш нацыям і сьвяціла ім у часе першага свайго праву найчысьцейшым сьвятлом; і, ці верым мы ў індывідуальнае жыцьцё, абапэртае на Свабодзе, Розуме, Прыгожасьці, Арэтэ і ў імкненьне да Праўды, ці ў інтэрнацыянальнае жыцьцё ў васьродзьдзі сяброўства паміж чалавекам і чалавекам, або думаем мы, што гэтыя ідэалы зьяўляюцца вялікімі пасткамі людзкае палітыкі, — тады існуе добрая прычына для некаторых з нас у кожным пакаленьні коштам часу і турботаў аддацца студыям гэтак важных сілаў там, дзе яны перш зьявіліся сьведама ў умыслах нашых духоўных прашчуряў. У думцы і мастацтве старажытнае Грэцыі, болей як дзе-небудзь яшчэ, мы знойдзем гэтыя сілы, (як і, да пэўнае ступені, іхныя супроцьлежнасьці), сьвежымі, чыстымі і адносна нескамплекаванымі, з кожным разьлеглым вытокаем думкі, запісаннае на маленькай дошчачцы і кажную праблему, сьцьверджаную ў прастай і зразумелай мове».

Фрагмент ліставаньня Леаніда ПРАНЧАКА з Янам ПЯТРОЎСКІМ.

* А.И.Зайцев, Культурный переворот в Древней Греции VIII — V вв. до н.э. Ленинград, 1985.





(Заканчэнне. Пачатак і працяг у папярэдніх нумарах «ЗНО».)

На пэўным этапе развіцця традыцыі ў сутыкненні розных тыпаў дыскурсу паўстае феномен, што істотна змяняе прычыны структуры культуры ландшафту. Гэты феномен ёсць феномен рэфлексіі. Ён нараджаецца ў новаэўрапейскім грамадстве і звязаны з фармаваннем апырчонае мета-пазыцыі, што адзіная можа даваць правы на існаванне канкрэтным тыпам дыскурсу/мовам культуры пэўнае традыцыі. Звычайнай гэтая мета-пазыцыя пазначаецца як новаэўрапейскі суб'ект/новаэўрапейская рацыянальнасць.

Грунтам гэтага паўстання ёсць надзвычайная актывізацыя працэсаў абмену і фармавання апырчонага сацыяльнага слоу людзей, што забяспечваюць гэты працэс (буржуа — бюргеры — месцічы). Вынікам яго ёсць тое, што культурны лад/сферы парадку перастаюць быць тым, што задана непасрэдна, яны цяпер атрымоўваюць сваю легітымнасць адно ў сьвятле ўпарадкаваных практыкаў новаэўрапейскага суб'екта. Гэтыя практыкі разглядаюцца на шырокім прасцягу ўсё больш пашыранага поля рацыянальнасці/суб'ектыўнасці, вызначальным пунктам адліку ў якім застаецца ўсё ж такі розум, у дачыненні да якога нешта аказваецца ўнізе, нешта ўверсе.

Але з усё большым засяленнем поля новаэўрапейскай рацыянальнасці гэтка мета-пазыцыя суб'екта паступова губляе сваю дыскурсіўную ўніверсальнасць ды стаецца ўрэшце адным з магчымых тыпаў дыскурсу. Знайшоўшы сваё месца ў гісторыі, новаэўрапейскі суб'ект у сваю чаргу стаецца аб'ектам рэфлексіі, але з іншай пазіцыі — пост-новаэўрапейскай.

Пост-новаэўрапейская пазыцыя, з аднаго боку, ёсць онталогічнай бяздомнасцю думкі, калі ані космас/сусвет, ані бог, ані чалавек ужо ня могуць выступаць у якасці ўніверсальных гарантаў, што гарантуюць існаму ягоную прысутнасць, з іншага — за гэтай онталогічнай бяздомнасцю мысленне знаходзіць іншыя далегляды і іншыя магчымасці.

Адна з такіх магчымасцяў — гэта пераход ад ідэалогічнае (эйдасавае) перспектывы, калі рэфлексія над традыцыйнай ёсць вымярэнне/калькюляцыя наўных знакахавых ансамбляў па пэўным ужо-заданым эйдэтычным узорам, — да перспектывы топалягічнай, калі мысленне ёсць засяляючым працятаннем культурнага краявіду.

Па сутнасці, вядучым тыпам дзейнасці гісторыка культуры дасюль застаецца каталогізацыя знакаў/тэкстаў культуры ды іхняя часавая маркіроўка. Пры такім падыходзе істотным зьяўляецца аўтэнтнасць тэксту ды самыя прычыны каталогізацыі. Але самыя гэтыя прычыны грунтуюцца на прыхаваных канвенцыях і да таго ж ніколі ня могуць быць праведзенымі ў іхняе чысьціні. Прынцып аўтаэнтнасці тэксту палагае на тым, што паўсталы ў пэўны час знакі захоўваюць гэты часовы топас і надалей, і што, нягледзячы на тое, што яны працываюцца тут і цяпер, дзеля аўтэнтнага разумення яны мусяць быць вернутымі ў час свайго нараджэння. Гэтка «аўтэнтнасць», да якой нібыта імкнецца сур'езная навука, вынікае з сэмійтычнае наіўнасці ды прыводзіць да культуралогічнае бясплённасці. Па-першае, каб працываць тэкст семнацатага стагоддзя ў кантэксце семнацатага стагоддзя, мы мусім абсекчы шматлікія канатацыі/сэнсы, якімі абрастае тэкст падчас сваёй трансляцыі праз гісторыю і якія часам больш істотныя за дысцыплінаваны «значэнні». Да таго ж тэкст і паўстае на скрыжаванні значэнняў ды канатацыяў/сэнсаў, ён увесць час насычаецца імі, — і працэдура «абсячэння» ёсць, па сутнасці, тэкстазбойства. Па-другое, самы кантэкс семнацатага стагоддзя ёсць для нас пэўнаю інтэлектуальнаю мадэллю, якая штучна вытворваецца, — і ані ў якім разе нейкай «культуралогічнай натуральнасцю». Зьмяшчэнне аднае абсячанае абстракцыі ў другую абстракцыю анімаць чынам не дапамагае нам зразумець

Ігар БАБКОЎ

ТРАДЫЦЫЯ І МЕТА-МОВА

тэкст у ягонай прысутнасці ды ў ягонай са-праўднасці.

Што тычыцца прычынаў каталогізацыі, дык мы проста ня маем сур'езных крытэрыяў, каб аддаваць перавагу хрысціянскай/эўрапейскай тэмпаральнасці, — у параўнанні з індыйскай, далёка-ўсходняй ці храналогіяй якога-небудзь афрыканскага племені. Самае адлічванне часу ад Нараджэння Хрыстова ёсць умоўнасцю, што паўстае ў пэўнай культурнай традыцыі і, адпаведна, мае сваю легітымнасць адно ў межах гэтае традыцыі. Ужо сёння стаецца зразумелым, што кожная культурная традыцыя выпрацоўвае свае сымбалічныя сродкі культурнага засваення часу — сваю тэмпаральнасць, што дапамаганая да акрэсленага культурнага ландшафту і ня можа прэтэндаваць на ўніверсальнасць.

Прысутная ж сёння ў культурнае сьведомасці перыядызацыя па культурных эпохах (Антычнасць — Сярэднявечча — Рэнэсанс — Барока і г.д.) ёсць вынікам ўніверсальнасці поведы (неабгрунтаванай культуралогічна), што паўставалі ў выніку аналізу канкрэтных культурных рэгіёнаў на матэрыяле гісторыі мастацтва. Пры распрацоўцы на пачатку стагоддзя ідэі агульнаэўрапейскай гісторыі гэтым поведам была нададзена пэўная нарратыўная ўніверсальнасць, што зусім не прадугледжвалася іхнімі стваральнікамі.

Зьмяшчэнне нацыянальнага гісторыка-культурнага матэрыялу ў гэтую прастору было знакам далучанасці (квазі-далучанасці?) да эўрапейскае (а значыць пануючае, высокае) традыцыі. Але сёння мы назіраем адваротны працэс: размыванне гэтае ўніверсальнае мадэлі і пераход да больш гнуткай схемы поліцэнтральнае гісторыі. Пры гэтым схема Каталёга ўсё больш выпяцняецца Тэзаурусам як спосабам размеркавання тэкстаў/знакаў культуры.

Вынікам крызы ўніверсальнасці мадэляў ёсць прызнанне прычыны культурнага рэлятывізму. Гэта значыць, што адзіным ды дастатковым аб'ектам аналізу можа быць канкрэтная культурная традыцыя, у сваёй моўнай і гістарычнай унікальнасці, счэпленасці. Што тычыцца вышэйшага ўзроўню, пэўны абгульненні, дык яны могуць трактавацца адно як абстрактныя мадэлі, — як вынік пэўных культуралогічных рэканструкцыяў.

Але культурны рэлятывізм як пэўны прынцып і як пэўная стратэгія працятання зусім не адмяняе ўніверсальнасці, — ён толькі змяняе/пераносіць ейнае месцазнаходжанне. Увогуле культурны рэлятывізм як прызнанне адноснасці (але і счэпленасці, кантактнасці, па-стаўленасці) традыцыяў ёсць толькі пачатак, грунт, з якога пачынаецца далейшае прадумванне. Гэткае прадумванне магло б прывесці да вызначэння рэфлексіі як ўніверсальнага феномену новаэўрапейскае і пост-новаэўрапейскае сьведомасці, як набору пэўных сэмійтычных практыкаў, у выніку якіх адбываецца «зборка» нацыянальнай культуры і тое, што можна было б назваць апырчонаю сэнсавам засяленнем яе.

Складанасці ў выяўленні феномену рэфлексіі палагаюць на тым, што апрача сэмійтычнага ды герменэўтычнага вымярэння ў яго мусілі б закрануць вельмі істотныя аспекты соцыя-гістарычнае ды метафізічнае сутнасці новаэўрапейскага грамадства. Што тычыцца першага, дык тут варта было б адзначыць адзін з чыннікаў: надзвычайную сацыяльную мабільнасць, рухомасць гэтага грамадства. У параўнанні з акрэсленасцю, вызначанасцю, каліфікаванасцю соцыя-культурных прастораў у традыцыйных грамадствах, з адпаведна акрэсленымі тыпамі дыскурсу, —новаэўрапейскае грамадства пачаткуе сьцежкі пераходаў з аднае страты ў другую — і з цягам часу звязвае грамадства ў адно цэлае зусім на іншых прынцыпах. Што тут вельмі істотна адзначыць — самыя дыскурсы губляюць сваю сэмійтычную «наіўнасць» і патрабуюць пэўнага абгрунтавання — з наддыскурсіўнай мета-пазыцыі.

Зьмены ў «метафізічнае сутнасці»

прадуманых Хайдэгерам у працы «Эўрапейскі нігілізм». Дзеля надзвычайнае істотнасці ды, у пэўным сэнсе, падставо-васці ягонага тэксту паспрабуем прывесці ягонае апісанне «новаэўрапейскае пазыцыі» цалкам:

«1. Якім чынам у Дэкартаўскай метафізіцы здзяйсняе сябе чалавек і ў якасці чаго ён сябе ведае?

Чалавек ёсць тым выключным, што ляжыць-у-аснове ўсялякага ўяўлення аб існым ды ягонай праўдзе, грунтам, на які ставіцца ды мусіць ставіцца ўсялякае ўяўленне з усім прад-стаўным яму, каб яго магло валодаць статусам ды сталасцю. Чалавек ёсць суб'ектам у гэтым выключным сэнсе. Імя й повед суб'екта ў новым значэнні пачынае цяпер быць уласным імем чалавека і назвай ягонай сутнасці. Гэта значыць: ўсялякае пазачалавечае існае стаецца аб'ектам дзеля гэтага суб'екта. Адсюль ужо ня лічыцца імем ды поведам жывёле, расліне, камяню.

2. Якая практыка існага на быццё мае быць у гэтай метафізіцы? Інакш пытаючы, якім чынам вызначаецца быццё існага?

Быццёвасць існага значыць цяпер прад-стаўленасць прадстаўляльным суб'ектам. Тут зусім ня маецца на ўвазе, быццам існае ёсць «голае ўяўленне», а ўяўленне — працэс у чалавечае сьведомасці, як бы ўсё існае вытанчаецца да паветраных структураў голае думкі... Быццё ёсць легітымаваная вылічальнай прад-стаўленасцю прад-сталасцю, праца якую чалавеку паўсюль забяспечваецца прасоўванне ў асяродку існага, дослед, заваяўва, скарэнне ды прэпараванне існага, такім чынам, што ён сам праз свае высілкі здольны трымаць сябе як арганізатара сваіх уласных забеспячэння ды забяспечанасці.

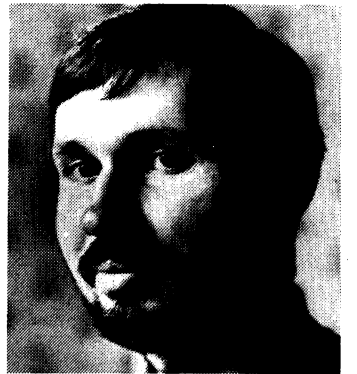
3. Якімі межамі акрэслена ў гэце метафізіцы сутнасць праўды?

Галоўная рыса ўсялякага метафізічнага вызначэння сутнасці праўды знаходзіць выяўленне ў тэзе, што адзначае праўду як адпаведнасць веды й існага, праўда ёсць тоеснасцю поведы й рэчы, veritas est adaequatio intellectus et rei... Праўдзівае — адно забяспечанае, легітымнае... Таму дзеля забеспячэння праўды як легітымнасці папяродне ў істотным сэнсе неабходны пады-ход, апераджальнае забеспячэнне. «Мэтад» набывае цяпер метафізічную вагу, быццам бы ўзважаны ў самае сутнасці суб'ектыўнага. «Мэтад» цяпер — ужо не сытуатыўна ўпарадкаваная паслядоўнасць размаітых крокаў сузірання, доказу, выкладання й спалучэння ведаў ды вучэнняў на ўзор скаластычнае «сумы», што мае сваю суладную ды заўсёды паўтаральную будову. «Мэтад» цяпер — назва забеспячальнага, заваёнага падыходу да існага як супраць-сталала з мэтай легітымаваць яго ў якасці аб'екта дзеля суб'екта...

4. Дзе чалавек у гэтай метафізіцы бярэ ды якім чынам задае меру дзеля праўды існага?

Адказ на гэтае пытанне ўжо бачны з папярэдняга. Паколькі па сваёй існасці чалавек стаецца суб'ектам, быццёвасць —эквівалентам прад-стаўленасці, а праўда — легітымнасцю, гэкім чынам чалавек цяпер у прынцыпе сам загадае ўсім існым як такім, бо сам задае меру быццёвасці ўсялякага існага. Ад чалавека як суб'екта залежыць цяпер прынцыповы вырок пра тое, што ўвогуле можа быць усталюванае ў якасці існага».

Нягледзячы на складанасць ды апырчонасць Хайдэгеравай філязофскай тэрміналогіі, сутнасць новаэўрапейскага часу паўстае досыць празрыста: новаэўрапейскі чалавек выступае ў якасці галоўнага легітыматара ды распараджальніка ўсяго існага. Гэта значыць, што ў адрознасці ад сярэднявечнае ды рэнэсанснае эпістэмы, дзе словы й рэчы не былі адарваны адно ад другога, — яны на аднолькавых правах уваходзілі ў наддыскурсіўны лад/сферы парадку, былі ўзаемазменнымі, — цяпер паміж словам ды рэччю стаіць новаэўрапейскі суб'ект, які актыўна карэктую сьвет словаў, якія маюць легітымнасць адно пастолькі, паколькі яны выступаюць ад імя гэтага суб'екта.



Гэты эпістэмалягічны разлом на сьвет рэчаў ды сьвет словаў прыводзіць да адмысловых сэмійтычных наступстваў: *свѣт раттам абнаружае сваю знакавасць*. Больш за тое, легітымізаваныя новаэўрапейскім суб'ектам знакі пачынаюць выступаць у якасці праўдзівага рэпрэзэнтатара сьвету. На месца сьвету як разчыненае Кнігі, у якой мы можам чытаць непасрэдна, прыходзіць адасоблена-знакавая прастора, што выступае медыятарам спаміж намі ды сьветам: прыходзіць Культура.

Такім чынам рэфлексія, як пэўныя сэмійтыка-герменэўтычныя практыкі, якімі ды праз якія мы сягаем сьвету, — стаецца неадменным чыннікам чалавечае прысутнасці, ды зьяўляецца галоўным чыннікам у фармаванні адмысловага тыпу культурнае прасторы, які мы зазем *нацыянальнай культурай*.

Зьместам гэтых рэфлексійных практыкаў у «нацыянальныя часы» ёсць упісанне размаітых тыпаў дыскурсу, соцыя — ды ідэалектаў, што паспелі скласціся ў межах культурнае традыцыі, у нацыянальную культурную прастору ды пэўнае звязанне, пагадненне паміж імі ў межах гэтае прасторы. Калі раней розныя мовы культурнай традыцыі былі, па сутнасці, сукупнасцю карпаратыўна-замкнутых прафэсійных арго, і чалавек, знаходзячы сябе ў пэўнае сацыяльнае пазыцыі, адначасова знаходзіў сябе ў адной з гэтых моваў, то ў новаэўрапейскіх нацыянальных культурах чалавек, праз самаатасамленне сабе з усёй культурнаю прасторай, мае правы на кожны з гэтых тыпаў дыскурсу і на пераход з аднога тыпу да іншага. Паўстанне нацыянальных моваў ёсць феноменам, што адбівае, з аднаго боку, імкненне грамадства да максымальнае мабільнасці, да максымальнае кантактнасці размаітых культурных дыскурсаў, — праз іхнюю перасадку ды далейшую культывацыю ў межах адзінага культурнага топаса — *нацыянальнае мовы*, з іншага — менавіта нацыянальная мова выступае на першых кроках новаэўрапейскага грамадства ў якасці мета-мовы ў дачыненні да ўсіх папярэдніх тыпаў дыскурсу. Рэалізацыяй гэтай функцыі нацыянальнай мовы ёсць паўстанне нацыянальнай літаратуры ды гуманістыкі (гуманітарных навукаў).

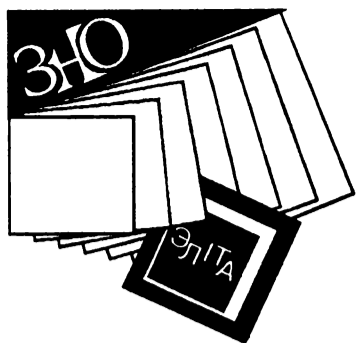
Літаратурны дыскурс, які займаў дагэтуль у сферы пісьменства досыць маргінальнае месца, — у параўнанні з дыскурсам «святотога пісьма», — гэтай мета-мовы сярэднявечча, —парадаксальным чынам выходзіць на першы плян. З асвечанае забавы для выбраных ён паступова стаецца ўніверсальным моўным топасам, у якім можна «гаварыць пра ўсё», — ад тайніцаў чалавечае душы да палітычных, эканамічных і рэлігійных праблемаў.

Гэкі сэмійтычны «папарат» гістарычна засьведчаны як паўстанне нацыянальных літаратураў у новаэўрапейскія часы.

Звычайнай паўстанне нацыянальных літаратураў прадумваецца з пункту гледжання гісторыі мастацтваў альбо, крыху вужэй, гісторыі пісьменства. У гэтай перспектыве пераход да нацыянальных літаратураў выступае альбо як вынік агульных соцыя-палітычных зменаў у грамадстве (паўстанне нацыянальных дзяржаваў), альбо як чыста механічная замена нясуцае субстанцыі знакаў. Але, калі мы возьмем культурную прастору васемнацатага й дзевятнацатага стагоддзяў, дык мы яскрава ўбачым, што *менавіта й адно літаратура* зьяўляецца ўніверсальным тыпам пісьма, межы якога супадаюць з межамі нацыянальнай культурнай прасторы.

Гэткую ж функцыю мета-мовы пачынае набываць і гуманістыка, але больш апасродкавана.

Апасродкаванасць палагае на тым, што напачатку гуманістыка застаецца зьяўляючы да свайго ўласнага культурнага топаса, яна хутчэй атасямалявае сябе з мета-пазыцыяй новаэўрапейскага суб'екта. у якой сфера «гуманус» разгортаецца над усімі моўнымі, культурнымі ды сацыяльнымі межамі. Далейшы яе шлях ідзе праз крытыку гэтае мета-пазыцыі — культурны рэлятывізм — да абмежаванае ўніверсальнасці ў межах пэўнага культурнага топаса.



Валянцін АКУДОВІЧ

Sigmund Freud

Біяграфічны нарыс

«Люді моцныя, пакуль абараняюць вялікую ідэю; яны робяцца нямоглымі, калі ідуць супраць яе».

Зігмунд Фрэйд

Яму была наканавана роля выдатнага навукоўца, аднак яго самога гэтая роля не задавальняла. Незвычайная амбіцыйнасць штурхала яго на пошукі шляху да абсалютнай вышыні, і ён гатовы быў кроцьць гэтым шляхам, нават каб ісці давалася праз апраметную.

Урошце Фрэйд ускарасцаўся на вяршыню свайго жадання і... якраз праз апраметную, калі скінуўся ў прадонне падсвядомага і з блытаніны былога, ссунутага ў бездань «Я», выштукаваў сабе пастамент упоравень з гарой Сінай.

Але тое, што ён намагаўся быць вялікім, хаця, магчыма, не быў такім па «боскай» задуме, ад пачатку (застаецца і сёння) сталася прычынай падазронасці як да ягонай асобы, так і да таго, што ім было напачавана.

Заўятары прарока псіхааналізу (без пакепвання) напэўна запярэчаць супраць такой атэстацыі — і дарэмна. Тут можна было б згадаць колькі заўгодна куды больш жорсткіх выказванняў як і пра самога вынаходца «лібіда», так і пра ягоную навуку. Чаго каштуе адно толькі мімаходзь кінутае Набокавым слоўка — «лібидобеліберда». Альбо вось гэтая выснова Людвіга Вітгенштэйна: «Фрэйд сваімі фантастычнымі псеўдатурмачэннямі (менавіта таму, што яны прамяняць дасціпнасць розуму) зрабіў дрэнную справу».

Пакуль пакінем па-за ўвагай, чаму гэты Фрэйд зрабіў «дрэнную справу», каб не забыцца на гранічна супрацьлеглыя меркаванні, сярод якіх згадаем усяго фрагмент з эсэ Германа Гесэ («Мастак і псіхааналіз»): «Ён (псіхааналіз. — В.А.) патрабуе праўдзівасці мастака ў адносінах да самога сябе, той праўдзівасці, з якой мы не звякліся. Ён вучыць нас бачыць, прызнаваць, даследаваць і ўсур'ез прымаць тое, што мы якраз найбольш паспяхова адпрэчылі, што адпрэчыла ва ўмовах прымусу цэлае пакаленне. Ужо з першых крокаў на шляху знаёмства з псіхааналізам адчуваеш магчымасць, нават празмернае ўзрушэнне, зямля пад табой пачынае хадзіць ходарам. Хто ўстоіць і кроцьць далей, таго ахоплівае пачуванне адзіноты, якое ўзнікае з прычыны аддаленасці ад умоўнасцей і традыцыйных поглядаў; ён павінен цяпер прытачы і сумнявацца, а гэты пакідае яго сам-насам з нічым. Але за пабуранымі кулісамі традыцыйнасці ён усё выразней прадчувае і бачыць жорсткі малюнак праўды, прыроду».

Год нараджэння Зігмунда Фрэйда — 1856. У сваёй знакамітай працы «Тлумачэнне сну» Фрэйд распавёў: я «з'явіўся на свет увесь аблытаны чорнымі валасамі, і мая маладая маці палічыла мяне за мурына».

На гэтую акалічнасць можна было б не звяртаць увагі, калі б сам Фрэйд не надаваў ёй пэўнага значэння. Справа ў тым, што Гэтэ, геній якога Фрэйд бязмежна паважаў, таксама нарадзіўся чорным, і падобнае супадзенне мацавала Фрэйда ў ягоных амбіцыях.

Калі Зігмунду было тры гады, сям'я Фрэйдаў пераехала на жыхарства да Вены і прыстала ў месцы, якое належала габрэйскаму гета. Натуральна, тут слова «гета» не трэба разумець так, як яно разумелася ў сярэднявечным еўрапейскім горадзе, а тым болей у Менску падчас Другой сусветнай вайны. Аднак абмінаць гэты факт таксама не выпадае, бо габрэйскае паходжанне і асяроддзе Фрэйда адыграла не апошнюю ролю ў тым, што (і як) ён рабіў.

На тую пару бацькі Зігмунда былі досыць заможнымі людзьмі, і хлопчык меў магчымасць вучыцца ў гімназіі (лічыўся там сярод першых вучняў). Пазней ён нейкі час вагаўся, выбіраючы паміж юрыспрудэнцыяй і медыцынай, і спыніўся на апошняй (Венскі медыцынскі факультэт).

Адрозна заўважым, што для белетрыза-

цыі жыццё Фрэйда не надта прыдатнае. Калі не лічыць падарожжа ў Амерыку па запрашэнні тамтэйшых прыхільнікаў псіхааналізу (пасля вандроўкі Фрэйд ганарыста заўважыў: «Гэтыя людзі не падазраюць, што я ім прынес чуму») і некалькіх «выпраў» у еўрапейскія сталіцы, — як кажуць, воку няма за што зачэпацца.

Свой век Зігмунд Фрэйд пражыў у Вене, меў шасцёра дзяцей, сяброў і вучняў. З дзевяці гаўдзін раніцы і да васьмі вечара ён прымаў пацыентаў у клініцы. А пасля працаваў за апоўнач ля пісьмовага стала. І так штодня на працягу амаль усяго жыцця.

Здаецца, гэтымі двума сказамамі мы і акрэслілі ці не ўвесь белетрыстычны сюжэт біяграфіі Зігмунда Фрэйда. І, пэўна, няма патрэбы насычаць яго пабытовым зместам.



Адно нагадаем яшчэ, што ўсе даследчыкі жыцця і творчасці Фрэйда адзначаюць: тэарэтык «пансексуалізму» быў, як мы звякліся казаць, высокамаральным чалавекам, і ў гэтым сэнсе яго недарэмна параўноўваюць з Фрыдрыхам Ніцшэ.

Згаданая як бы алагічнасць трымаецца сваёй унутранай логікай. Каб мець маральнае права пабурыць каноны ўгрунтаванай традыцыйнай маральнасці, трэба быць самому бездакорна маральным у тойсамай традыцыйнай маральнасці. Інакш гэты будзе звычайным камечаннем традыцыі з магчыма неўсвядомленым жаданнем прыхаваць за яе зморшчынамі свае заганы і хібы. Прыкладаў апошняга, асабліва ў асяродку творчае інтэлігенцыі, колькі заўгодна, але ўсе яны застаюцца ў межах індывідуальнага выбрыку і не дэфармуюць карэнных прынцыпаў этычнай канстытуцыі.

Для шараговага інтэлігента Зігмунд Фрэйд — гэта ўсяго толькі некалькі метафар («лібіда», «Эдыпаў комплекс», «дзіцячая сексуальнасць», магчыма, «Звыш-Я» і... «фрэйдызм»). Як гэта ні дзіўна, шараговы інтэлігент у пэўным сэнсе мае рацыю. Натуральна, зробленае Фрэйдам не ўпіхаецца ні ў якую заўгодна колькасць метафар, хаця парадыгма ягонай веды недзе збольшага (прымітызізавана, спрошчана) акрэсліваецца пералічаным вышэй. Але пры адной умове — калі мы не забудземся на *выціснутае* (выцясненне). «Вучэнне пра выціснутае з'яўляецца падмуркам, на якім трымаецца ўсё збудаванне псіхааналізу...» — падкрэсліваў Фрэйд.

Трохі пазней мы высветлім, што хаваецца за гэтым тэрмінам, але перш хацелася б сказаць вось аб чым...

Напрыканцы эпохі класічнага рацыяналізму, калі, здавалася, усё, што розум мог вытлумачыць, было вытлумачана (Ніцшэ, Маркс, Дарвін, Дастаеўскі), Фрэйд нагадаў людству пра яшчэ адну сферу, якая дагэтуль заставалася па-за ўвагай — сферу не-свядомага.

Можна спрачацца, наколькі тэрмін «не-свядомае» адпавядае таму, што знаходзіцца ў чалавеку па-за межамі ягонай свядомасці, аднак увесь папярэдні вопыт людства гаварыць за тое, што ў глыбіні кожнага «Я» ёсць нешта, аб чым нічога пэўнага нельга сказаць, хаця яно маецца несумненна, на карысць чаго сведчаць тыя самыя сны, якія кожны з нас бачыць штоноч.

Дарэчы, якраз з вытлумачэння сну і «пачынаецца» Фрэйд. Праўда, калі быць ужо зусім дакладным, то пачынаў ён сваю медыцынскую кар'еру з гіпнозу, толькі даволі хутка зразумеў тое, што так бліскуча сфармуляваў Вагнер-Яўрэг: «Пры гіпнозе ніколі не ведаеш, хто каго дурыць» (маецца на ўвазе — доктар пацыента ці наадварот).

Ідэя лячыць істэрыю не гіпнозам, а праз

Для малага дзіцяці жыць — азначае атрымліваць сексуальную асалоду ад усяго, што не прыносіць боль ці пакуту: цыцак маці, стравы, дотыкаў дарослых, уласных рукаў... У пэўным сэнсе немаўля — гэта адзіны суцэльны орган сексуальнай насалоды. З цягам часу магчымаць сексуальных стасункаў з рэчаіснасцю лакалізуецца на пэўных органах, і недзе пасля пяці гадоў мы робімся тымі цнатлівымі анёльчыкамі, па якіх раней і меркавалі аб дзіцяці ўвогуле. Штэгель (адзін з вучняў Фрэйда) неяк сказаў прыкладна наступнае: мы павінны забывацца на райскае жыццё ў дзіцінстве, каб мажліва было трываць існаванне потым. А сам Фрэйд, ацэньваючы феномен дзіцячай сексуальнасці, гаварыў, што, увогуле, трэба было б саромецца гэтага адкрыцця, бо яно заўсёды было ў кожнага перад вачыма.

Аргументацыя гэтага феномену была распрацавана Фрэйдам настолькі бліскуча, што пасля кароткага перыяду ўсеагульнага абурэння (як так можна!), «шырокая» грамадскасць вымушана была змірыцца з гэтай праўдай пра сябе. Але ўсе астатнія складнікі пансексуальнай парадыгмы Фрэйда і па сёння ў той ці іншай ступені актыўна аспрэчваюцца ці нават адпрэчваюцца большасцю. Гэта датычыцца і «комплексу Эдыпа», пра які ў свой час казалі: ён — той магучы лакаматыў, што праімчаў цягнік Фрэйда вакол зямнога шара. Пэўна, апошняму паспрыяла як шырокая вядомасць сюжэта пра цара Фіваў, які забіў бацьку і ажаніўся са сваёй маці, так і прастата схемы комплексу, прапанаванай Фрэйдам на падставе гэтага міфа: кожны сын надзелены сексуальнай прагай да сваёй маці і не-навідзіць бацьку як саперніка. (Зрабіўшы элементарны перыфраз «комплексу Эдыпа», Юнг, — бадай самы знакаміты з вучняў Фрэйда, — выснаваў у дадатак ідэю «комплексу Электры» — кожная дачка кахае свайго бацьку і мае з гэтага рэўнасць да маці.)

Аднак якраз прастата, выразнасць і сцвярдженне аб татальнай прыналежнасці «комплексу Эдыпа» да кожнага і ўсіх шмат у чым адмоўна паўплывалі як на ацэнку фрэйдаўскай тэорыі, так і на адносіны масавай свядомасці да псіхааналізу ўвогуле. Бо кожны паспаліты, прыклаўшы гэтую схему-лекала да сваіх стасункаў з бацькамі, мог вызначыць наколькі Фрэйд мае рацыю. А наколькі большасць не заўважыла за сабой нічога падобнага (ці не адважылася заўважыць), то разам з «комплексам Эдыпа» адпрэчыла ад сябе і «ўсяго» Фрэйда, як вялікага махляра і ашуканца. Тагачасныя крытыкі Фрэйда пакеплівалі: «Найлепш ужо на першым сеансе ў псіхааналітыка прынацца, што ты спаў са сваёй маці і спрабаваў атруціць бацьку».

Спяшаючыся завершыць абрыс тэмы фрэйдаўскага «пансексуалізму», пакінем па-за ўвагай такія істотныя моманты, як сексуальная біпаларнасць, комплекс кастрацыі, нарцысізм і некаторыя іншыя. Аднак спехам прымінуць «лібіда» ніяк не ўяўляецца магчымым.

У самым спрошчаным выглядзе «лібіда» Фрэйд тлумачыць як сексуальны голад (параўнанне было прыдуманам Вітгэншэем, яшчэ адным вучнем Фрэйда). А вось больш шырокае тлумачэнне гэтага тэрміна: «Мы выпрацавалі сабе паняцце пра лібіда, як пра зменлівую колькасць сілы, якая можа вымяраць усе працэсы і пераўтварэнні ў сферы сексуальнага ўзрушэння. Гэтае лібіда мы адрозніваем ад энергіі, якую трэба пакласці ўвогуле ў аснову душэўных працэсаў...»

Звернем увагу на другі сказ. Нягледзячы на тое, што тут сексуальная энергія аддзелена ад іншых, на пэўных этапах творчасці і практыкі Фрэйда менавіта лібіда вызначала ягоную канцэпцыю чалавека. Выцясненая сексуальнасць была першапрычынай і сутнаскай асновай як чалавечых паводзін, так і ладу мыслення.

Калі на пачатку яшчэ адносна цнатлівага ХХ стагоддзя Фрэйд прапанаваў чалавецтву сваю мадэль чалавека, канструк-

цыя якой складалася з дзіцячай сексуальнасці, «эдыпавага» ды іншых комплексаў, выцесненага ў не-свядомае лібіда, то, натуральна, чалавецтва жажнула і перажагнулася. Бо ў параўнанні з чалавекам Фрэйда нават д'ябал выглядаў анёлам.

Што і казаць, пасля Ніцшэ і Дастаўскага ўяўленні пра чалавека (сфармаваныя эпохай Асветніцтва), як пра нешта здольнае зрабіцца разумным, добрым і прыгожым, пачалі выклікаць пэўныя сумненні, але як бы там ні было, вера ў тое, што чалавек — тварэнне боскае і толькі першародны грэх замінае яму ўзняцца ўпоравень Абсалюту — пераважна заставаліся. Псіхааналіз Фрэйда разбярсаў гэтыя аптымістычныя ўяўленні. Аднак чалавек не хацеў ведаць праўды пра сябе і, як звычайна бывае ў такіх выпадках, абвінаваціў у сваіх грахах другога.

Фрэйд мужна трымаў папрокі і ганьбу. Больш за тое. Ён рашуча адхіляў усе прапановы сваіх вернікаў змякчыць, «упрыгожыць» вобраз чалавека, хаця для гэтага ад яго не патрабавалася ні асаблівых высілкаў, ні здрады навуковай прыныцыповасці. Трэба было толькі змяніць некаторыя лексемы і сям-там завуаліраваць некаторыя азначэнні. Але Фрэйд упарта трымаўся свайго права казаць тое, што яму жадаецца. «Гэтыя любоўныя інстынкты называюцца ў псіхааналізе а роіогі і па сутнасці з'яўляюцца сексуальнымі памкненнямі. Большая частка інтэлігенцыі ўспрыняла гэтае найменне як абразу і адпачыла за гэта тым, што папракнула псіхааналіз у пансексуалізм. Хто лічыць, што сексуальнасць утрымлівае ў сабе нешта абразлівае і прыніжаючае чалавечую прыроду, хай ужывае больш шліхетныя назвы: эрас і эротыка. Я мог бы сам гэта зрабіць ад самага пачатку і тады пазбег бы шматлікіх абвінавачванняў. Аднак я не хацеў гэтага, бо я па магчымасці ўнікаў патуранню сваёй слабасці. Нельга наперад ведаць, куды завядзе гэты шлях: спярша саступаюць у адносінах слоў, а затым паступова і ў адносінах да сутнасці. Я не баюся якой-кольвек заслугі ў тым каб саромецца сексуальнасці: грэцкае слова эрас, якое павінна змякчыць сорам, у рэшце рэшт не што іншае, як пераклад слова каханне; і напрыканцы, хто мае цяпле не чакаць, таму няма патрэбы ўлагоджваць».

Той, хто патурае натоўпу, робіцца ягоным кумірам, а Фрэйд не хацеў быць кумірам, ён хацеў быць Месіяй. Яму жадалася быць павядыром у новае веданне чалавека пра самога сябе.

І тут я не магу ўтрымацца, каб не выказаць адно, мякка кажучы, авантурнае меркаванне. Часам мне здаецца, што ў гэтым бялітасна жорсткім вобразе «фрэйдаўскага» чалавека ёсць нейкі момант помсты чалавецтву за тыя пакуты, за тыя абразы народа Ізраіля, якія ён цяпеў на працягу тысячагоддзяў, раскіданы вятрыскам неміласэрнага лёсу па краінах і кантынентах. Фрэйд сваім вучэннем быццам кажа: паглядзі, з якога смардзючага броду зроблены ты, які абзываеш мяне жыдам пархатым, ты, які трымаеш мяне ў гета, ты, які лічыш мяне за недачалавека і заўсёды гатовы расквітацца са мною за ўсе ўласныя грахі.

Калі б Фрэйд прачытаў гэтыя радкі, ён, пэўна, сказаў бы: «Лухта, братка! Я — навукоўца, я даследаваў факты, трымаўся фактаў і рабіў высновы, зыходзячы з фактаў».

Магчыма, сапраўды — лухта. Але ёсць даволі сведчанняў, якія гавораць, што Фрэйда не абыходзіла доля яго народа. Згадаю толькі адзін эпізод. Падчас II кангрэсу псіхааналітыкаў у Зальцбургу (1910 г.) Фрэйд звярнуўся да сваіх венскіх вучняў з наступнымі словамі: «Большая частка з вас габрэі, а таму вы не прыдатныя для заахвочвання сяброў да нашага вучэння. Габрэі павінны суцяшацца тым, што ім дазваляюць быць гноем для культуры. Я мушу выйсці ў свет навукі, я ўжо стары (тады яму было толькі пяцьдзесят чатыры гады. — В.А.) і не хачу заўсёды і ўсюдна сустракаць варожасць. Мы ўсе ў небяспецы».

Дарэчы, як мне здаецца, уяўляе цікавае глумачэнне Фрэйдам вытокаў антысемітызму.

Фрэйд лічыў, што прычына антысемітызму зыходзіць з традыцыі «абрэзвання» ў габрэяў. Выцесненае ў не-свядомае гэтае веданне пра габрэяў блытае (ці, хутчэй, атаясамлівае) абрэзванне з кастрацыяй («комплекс кастрацыі» вельмі істотны ў сістэме Фрэйда; гісторыя гэтага комплексу бярэ пачатак у свядомым падаўленні чалавека чалавекам, калі чалавек зразумеў, што можна больш чым забіць свайго ворага, можна пазбавіць яго магчымасці працягвацца ў дзеях). Таму не-свядомае («Яно») лічыць габрэяў жорсткімі. Габрэі, якія «ка-

стрыруюць» сваіх дзяцей, здольныя на якое заўгодна зайзюства.

«Яно» пагарджае габрэямі, бо яны кастраты, і адначасна баіцца габрэяў, бо яны кастрыруюць.

Асобая старонка ў біяграфіі Фрэйда — яго адносіны з сябрамі і вучнямі. Але напачатку міжвольная «самахарактарыстыка» з працы «Па той бок прыныцыпу насалоды»: «Так, напрыклад, вядомыя асобы, у якіх усялякі чалавечыя адносіны заканчваюцца тым самым: дабрачынец, якога кожны з ягоных выхаванцаў у нейкую пару пакідае з крыўдай і злосцю, колькі б ні розніліся гэтыя выхаванцы, як быццам прысуджаны да таго, каб звездаць усе пакуты няўдзячнасці; ёсць мужчыны, у якіх кожнае сяброўства завершваецца тым, што сябра ім здраджае; ёсць іншыя, якія ў сваім жыцці бяспраўна колькасць разоў абіраюць каго ў якасці бяспрэчнага ўласнага ці нават грамадскага аўтарытэту, а затым, праз пэўны час, скідаюць гэты аўтарытэт з пастамента і падймаюць туды наступны...»

У гэтым фрагменце сказана амаль усё пра ўзаемаадносіны Фрэйда з сябрамі і вучнямі — і наадварот...

Шарко, Брэер, Адлер, Юнг, Штэкель, Ранк, Вітэльс... Яны і шмат хто яшчэ былі настаўнікамі-сябрамі, паплечнікамі, адэптамі, вучнямі, папулярызатарамі псіхааналізу, і ўсіх іх аб'ядноўвае, акрамя аднаасці Фрэйду — непрыгожае расстанне са сваім кумірам. Хтосьці самахоць адыходзіў, але большасць адпрэчваў сам Фрэйд. Самымі вядомымі сталіся сваркі Фрэйда з Юнгам і Адлерам, што і натуральна, бо кожны з іх зрабіў унёсак у тэорыю (і філасофію) псіхааналізу амаль роўны фрэйдаўскаму. З Адлерам (аўтарам «комплексу непаўнавагартасці») Фрэйд развітаўся таму, што той і не ўтойваў свайго жадання перахапіць у Фрэйда месіянскую паходню. («Ці вы думаеце, што для мяне вялікая радасць усё жыццё быць у вашым ценю?») Пазней Фрэйд знойдзе магчымасць, каб паспрабаваць збэсціць свайго саперніка: «Гэта не замінае паплечнікам Адлера вітаць у яго асобе Месію, да з'яўлення якога зняверанае чалавецтва рыхтавалася шэрагам папярэднікаў. О! Месія, натуральна не ўяўляе сабой нічога пэўнага» («Нарысы па гісторыі псіхааналізу»).

Больш складаным быў канфлікт з Юнгам, самым любімым вучнем, якога Фрэйд у хвіліны расчуленасці называў «сынам».

Юнг быў лідэрам швейцарскай школы псіхааналітыкаў, якая адыграла істотную ролю ў папулярызаванні псіхааналізу. Але разам з аднаасцю вучэнню Фрэйда «швейцарцы» ўпарта не прымалі яго татальную сексуалізацыю.

Пратэстанцкая Швейцарыя ніяк не хацела ды і не магла пагадзіцца з поглядамі Фрэйда на чалавека, як на асацыяльнага эгаіста. Для пратэстанізму, які змог даволі ўдала паяднаць хрысціянства з сацыяльнасцю (і амаль «сацыялізмам»), дэ-хрысціянізацыя і дэ-сацыялізацыя чалавека да ўзроўню голай біялогіі, заакцэнтаванай на сексуальных інстынктах, — была абсалютна непрыемнай.

Фрэйд абвінаваціў швейцарскую школу, а пазней і яе лідэра Юнга ў штучнай спробе прымірыць навуку з казанню, псіхааналіз з калвінізмам.

Але ці не мелі «швейцарцы» рацыю, уцякаючы ад свайго Мефістофеля да Бога? У вытлумачэнні чалавека праз ягоную паталогію было нешта настолькі паталогічнае, з чым цяжка было канчаткова прымірыцца каму заўгодна.

Ды і ўвогуле, з вучэннем Фрэйда адбывалася дзіўная рэч. Кожны ягоны складнік паасобку, хаця і выклікаў прэччэнні, але збольшага падаваўся прымальным. А вось у цэлым з ім немагчыма было змірыцца, ні зыходзячы са звычайнага здаровага сэнсу, ні з ведання чалавека ў гістарычным прасцягу, ні стасуючы яго з іншымі сістэмамі вымярэння.

Урэшце, і сам Фрэйд адчуў, зразумеў дыспрапорцыю паміж біялогіяй і сацыяльнасцю свайго тэорыі (чаму, несумненна, паспрыяла ўпартасць «швейцарцаў» і асабіста працы Юнга) і, шукаючы шляхі да збалансаванасці, ён прыйшоў да таго, што потым пазначыў тэрмінам «Звыш-Я».

Фрэйду давялося пагадзіцца з відавочным: чалавецтва так доўга жыве супольным жыццём, што сацыяльныя законы супольнасці залеглі ў ягоныя інстынкты. І хаця сексуальнасць, як механізм жыццядайнасці, з'яўляецца асновай чалавека, але не што іншае, а менавіта культура ў самым шырокім разуменні гэтага слова ўтаймвала біялогію і надала чалавеку «чалавечы» вобраз.

Цяпер мы можам сказаць колькі слоў пра агульны выраз *філасофіі* Фрэйдаўскага псіхааналізу...

Напачатку ўсяго — «Яно», прытоены ў не-свядомым і збытыны, як каўтун, вузел псіхікі, у якім больш-менш зразумела адно тое, што «Яно» здзяйсняе сабе па прыныцыпу імкнення да асалоды. Прага асалоды — вось тая пуцявіна, якой трымаецца біялогія чалавека.

Але паколькі на шляху гэтага сляпога імкнення несупынна сустракаюцца перашкоды, то ў чалавеку паступова напрацоўваецца «Я», якое, з аднаго боку, «працічае» варьянты, як абмінуць гэтыя перашкоды, а з другога — утаймоўвае «Яно», узгадняючы ягоную хвэць з канкрэтнымі сацыяльнымі варункамі.

«Я» — вытворчае ад «Яно» і адначасна вынік гістарычнага развіцця культуры, якая прарасціла ў ім пачуцці сораму, віны, граху, узгадала сацыяльныя забароны, маральныя аўтарытэты, усё тое, што Фрэйд абагульняе тэрмінам «Звыш-Я».

«Звыш-Я» — гэта як бы вышэйшая істага ў чалавеку, ягоны духоўна-сацыяльны ідэал.

Мяркуючы па Фрэйду, нашае «Я» ўвесь час знаходзіцца ў складаным становішчы выбару паміж не-свядомым «Яно» і занадта свядомым «Звыш-Я». А яшчэ «Я» — месца, дзе з пераненым поспехам ідзе несупынная бойка паміж біялогіяй і культурай, сексуальнымі комплексамі і сацыяльнымі табу.

У філасофскім аспекце «механізмы» Фрэйда могуць слугаваць падставой для самых розных высноў. Асабіста мне ў першую чаргу заўважаецца наступнае. Калі Фрэйд мае рацыю і не-свядомае «Яно» сапраўды валадарыць над «Я», то тады практычна здымаецца з «паветскі дня» адна з асноўных праблем спекулятыўнай метафізікі — праблема свабоды волі. Асабліва калі ўлічыць, што прыкладна ў гэтую пару «лінгвістычная школа» (ад Сасюра да, — пазней, — Леві-Строса, Фуко і Барта) прааналізавала залежнасць нашай мовы і, адпаведна, мыслення ад пануючага дыскурсу і — даволі пераканаўча давяла экізистэнцыйную падпарадкаванасць асобы гэтаму пануючаму дыскурсу.

«Мяне маглі б запытацца, ці перакананы я сам, і ў якой ступені, у сапраўднасці распрацаваных тут прапановаў. Я адказаў бы, што не перакананы і не спрабую схіліць да веры іншых. Дакладней: я не ведаю, наколькі я ў іх веру. Мне здаецца, што афектыўны момант перакананасці тут нават не павінен прымацца да ўвагі. Бо можна захапіцца рукам думкі і за ім кіравацца да апошняе магчымасці ўсяго толькі з навуковае цікаўнасці...»

Гэтыя словы Фрэйда я цытую з працы «Па той бок прыныцыпу насалоды». І хаця яны былі сказаныя з нагоды адной канкрэтнай праблемы, думаецца, не будзе вялікай памылкай перанесці згаданую «самацэнку» на ўсю ягоную творчасць.

Мала верагодна, каб у глыбіні душы Фрэйд не прызнаваўся сабе, што ён увесь час трошкі «блефуе», што ён не стамляецца балансаваць на мяжы навукі і паэтычнай гіпербалы, што канструкцыя ягонай сістэмы трымаецца не столькі на вывераных фактах, колькі на аналізе ўласнага падсвядомага-і авантурных высверках інтуіцыі.

І тут, здаецца, да месца будзе пытанне: псіхааналіз (па Фрэйду) — навука ці мастацтва? (Дарэчы, нека Фрэйд, магчыма, у палемічным туморы, сказаў, што для псіхааналітыка лепей не мець медыцынскай адукацыі.)

За тое, што псіхааналіз больш мастацтва, чым навука, сведчыць наступнае назіранне. Кожны з буйных прадстаўнікоў гэтай сферы дзейнасці, выкарыстоўваючы механізмы псіхааналізу, прыходзіў да высноў, якія супярэчылі, аспрэчвалі ці ўвогуле адпрэчвалі базавыя пастулаты метаду. Гэтая дзіўная заканамернасць выявілася ўжо ў творчасці найбольш таленавітых вучняў Фрэйда (Юнга, Адлера, Штэкеля) і працягвалася ў ягоных наступнікаў (Рэйха, Салівэна, Хорні, Фрома, Маркузе).

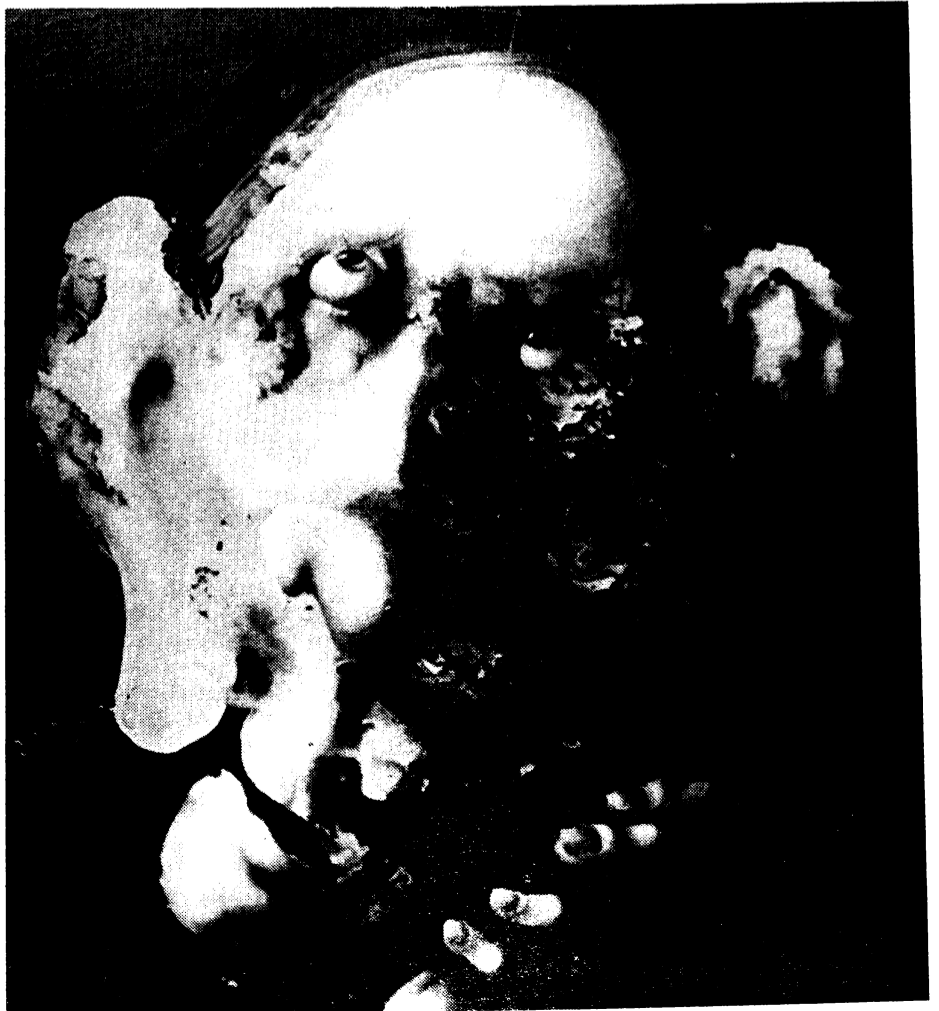
Аналізуючы гэтую заканамернасць, нельга абмінуць увагай той факт, што ў псіхааналізе, як і ў мастацкай творчасці, практычна адсутнічаюць аб'ектыўныя крытэрыі, і ўсё залежыць ад індывідуальнай творчай канстытуцыі, ад таго, на якім этычным, сацыяльным, эстэтычным (расава-біялагічным таксама) грунце ўзгадваўся сам аналітык.

Урэшце, калі б звесці ў сістэму ўсе супярэчнасці розных псіхааналітычных сістэм, то ад псіхааналізу не засталася б нічога. Акрамя самога псіхааналізу. Дык што, перад намі адна з найвялікшых містыфікацый ХХ стагоддзя? Наўрад ці пры самых крытычных адносінах да псіхааналізу Фрэйда гэткае можна будзе сцвярджаць нават у будучым. Да таго ж, містыфікаваць можна адно таго, хто чакае быць змістыфікаваным.

Але нават калі вучэнне Фрэйда — містыфікацыя, то яна нам была патрэбнай. Чалавек заўсёды быў гатовы абмяняць паньлюю праўду пра сябе на інтрыгуючую фантазію. За гэта выразна сведчыць уся гісторыя рэлігіі і мастацтва.

Зігмунд Фрэйд пражыў 83 гады. Напрыканцы жыцця ён захварэў на рак горла і амаль не займаўся клінічнай працай, але творчы дзейнасць не пакідаў, пакуль былі хоць якія сілы.

Пасля захопу Аўстрыі нацыстамі ў 1938 годзе ў яго адабралі пашпарт, і з жыхара гэта ён стаўся ягоным вязнем. Фашысты пазбавілі Фрэйда маёмасці і бібліятэкі; чатыры ягоныя сястры загінулі ў канцэнтрацыйным лагеры. Такі ж лёс чакаў і яго самога. Але вялізны міжнародны аўтарытэт і выкуп у 100 000 шыллінгаў дапамаглі яму пакінуць Вену. Апошні год жыцця ён пражыў у Англіі і памёр 23 верасня 1939 года.





Мішэль Фуко

УВОДЗІНЫ

Нібыта простая рэч — знайсці назву адной з рубрыкаў. Акрэсьліць мейсца, замацаваўшы за ім некалькі словаў, — істотных ці неістотных, выпадковых ці даўна прагчваных, беражоных дзеля гэтае мэты. І вось словы названыя. Яны — нечакана — стаюцца імём уласным, набываюць унікальнасць і цэльнасць, а таксама празрыстасць. За імі прагчваецца прастора. Прастора магчымасцяў.

Зрэшты, магчымасцяў зусім не бязмежных.

Калі шукаць істотную метафару, сутнаскае слова, якое ўводзіла б у стан сённяшняе філязофіі, дык напэўна найбольш адпаведным была б метафара «разлому». Філязофскі лян-дшафт разламаны ў самых розных сэнсах і па самых розных параметрах. Мы можам казаць пра раскол паміж англа-амэрыканскай традыцыяй, зь яе прыхаваным прагматызмам і мысленьнем як працэсам аргумантаваньня, — і кантынэнтальнай філязофіяй, што бачыць сябе непасрэдным працягам грэка-хрысьціянскай (альбо грэка-гэбрайскай) спадчыны. Мы можам казаць пра супярэчнасць паміж старымі, інстытуалізаванымі традыцыямі заходне-эўрапейскіх нацыяў, што спрабуюць навязаць сваё мысленне ў якасьці універсальнага, — і новымі, нядаўна паўсталымі традыцыямі, якім гэтая універсальнасць бачыцца безпадстаўнай сама-ілюзіяй новаэўрапейскага суб'екта. Мы можам агучыць розніцу паміж акадэмічнай філязофіяй зь яе цягненьнем да навукападобнасьці і дакладна вызначаных праблемаў, — і рызыкаўным, «авангардным» мысленьнем, што ігнаруе межы і праблемы ды вольна спраўджае сябе ў самых розных дыскурсах, — уласна філязофскім, літаратурным, мастацкім і г.д.

У выніку гэтае разламаньне паглытаньне трапіла самая ідэя «філязофіі».

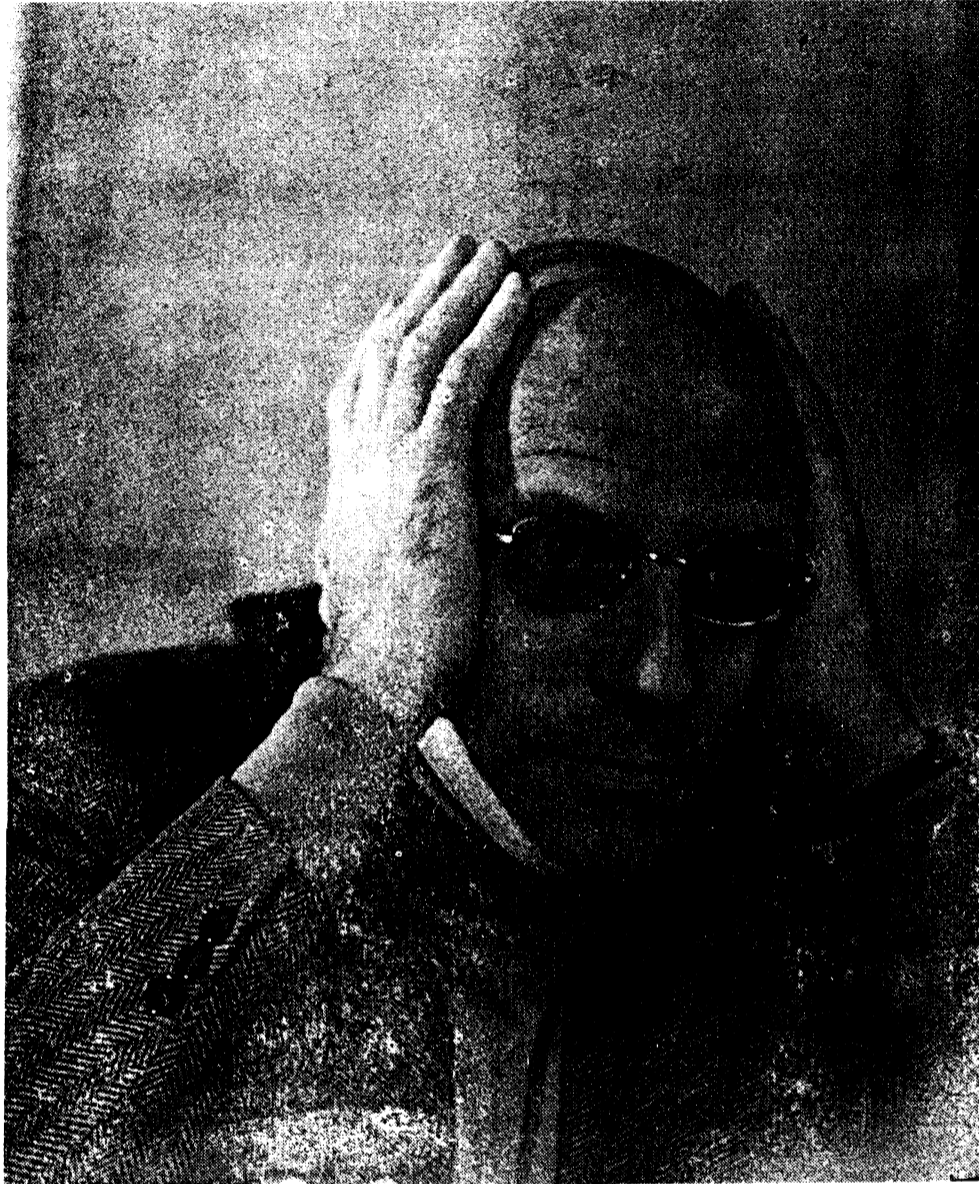
Шмат хто з сённяшніх мысьліўцаў усведамляе сябе ў сытуацыі «пасля Філязофіі», г.зн. у сытуацыі, калі філязофія, як унікальна-эўрапейская магчымасьць гумкі, падышла да свайго сканчэньня. Але канец філязофіі госьць парадаксальным чынам стаўся звязаным з вызваленьнем мысленьня па-за межы школьнае традыцыі, зь яе схаластычна-задушлівымі праблемамі ды ўжо ведамымі адказамі.

У словазлучэньні «сучаснае мысленне» галоўнае слова — мысленне. Сучаснае — гэта значыць, што мысленне спрабуе паставіць паглытаньне сваю часавасць, спрабуе быць сэнсатворным адказам на гэтую часавасць. Дзеля такога мысленьня «універсальнае» — толькі агзін з момантаў у гульні размаітых «унікальнасьцяў». Дзеля такога мысленьня рэчаіснасьць бачыцца ня столькі як аб'ект, колькі як магчымасьць, якой трэба дапамагчы «аформіцца», выявіцца.

Такім чынам, — «сучаснае мысленне» — у магчымых прасторах.

Ігар БАВКОЎ.

У наступных выпусках рубрыкі «Сучаснае мысленне» мы мяркуюем звярнуцца да творчасьці Жака ДЭРБІ-ДЫ, Жана-Франсуа ЛІЯТАРА, Марціна ХАЙДЭГЕРА, Жыля ДЭЛЭЗА, Ралана БАРТА...



З большаю пасьядоўнасьцю, чым які сучасны мысьліўца, Мішэль Фуко разьвіў наступствы Ніцшэўскае адмовы ад плятаніскае ідэі праўды. На ейнае мейсца ён прапанаваў тое, што магло б быць названым, па Дэлэзу, «супроцьфілязофіяй», якая сочыць за павольнымі народзінамі праўды ў барацьбе й канфіктах, у адвольнасьці й выпадковасьці, у воле да праўды, што сутнаска збытаная з жаданьнем і ўладай. Ён яшчэ раз сутыкнуў сучасны рацыяналізм з Ніцшэўскім пытаньнем: «Але што, калі гэтае ўраўніваньне (боскага й праўдзівага) стаецца ўсё менш і менш верагодным, што калі адзіныя рэчы, у якіх яшчэ бачнае нешта боскае, — гэта памылкі, сылепата й хлусьня, што калі самы Бог (праўда) урэшце стаўся нашай найдаўнейшай хлуснёй?»

У «Словах і рэчах» Фуко далучыўся да французскага хору, які, следам за Леві-Стросам, абвясціў «канец чалавека», — г.зн. суверэнага Кантавага суб'екта, і разам зь ім крах маральных асноваў Асьветніцкага гуманізму й эпістэмалягічных асноваў гуманітарных навук. І хаця ўрэшце Фуко зрушыў з больш ці менш структураліскае праграмы, распрацаванае ў гэтай працы, ён пацьверджае сваю апазыцыю да Кантавага суб'екта й адпаведных (інтэлектуальных) надбудоў. Але «архэ-алягічная» задача аналізу ўнутранае лёгкі аўтаномных дыскурсыўных фармацыяў — у адпачынасьці ад сацыяльных практыкаў і інстытутаў, у якіх тыя ўмацаваныя, — гэтая задача была пахлынутая «гэнеалёгічным» працэсам...

Гэнеалёгія, як дысцыпліна, што ідзе

сацыяльнага цэла, яна ёсьць часткаю кожнай сацыяльнай практыкі, сацыяльных адноснаў і сацыяльных інстытуцыяў. Галоўная функцыя сучасных «дысцыплінарных» ды «канфэсійных» тэхналёгіяў улады можа быць ахарактарызаваная як «унармаваньне», — вытворчасць паслухмяных ды карысных цэлаў дзеля напэўнасьці нашых кантораў і фабрыкаў, школаў і войскаў. Што робіць гэтыя тэхналёгіі больш каведнымі (няшчырым), чым клясічныя, гэта тое, што яны не зьяўляюцца адкрыта як улада, але маскуюць сябе ў супрацьлегласьць, — як гуманітарныя навукі, альбо, так бы мовіць, асабістае веданьне сябе. Менавіта гэтая канфігурацыя — улада/веда — і ёсьць сфэрай аналізу Мішэля Фуко. «Праўда не ляжыць па-за ўладай, таксама яна не замкнутая ўсярэдзіне... й ня ёсьць узагародай вольным духам... Праўда ёсьць рэччу з гэтага сьвету: яна вытворваецца праз размаітыя формы прымусу. І яна (праўда) зазвычай дзеіць як улада. Кожнае грамадства мае свой рэжым праўды, сваю «агульную палітыку» праўды».

У наступным інтэрв'ю Фуко дае асабліва яснае вызначэньне, якім чынам ён набліжаецца да гэтае сфэры, дзеля таго каб пазначыць спосабы, у якіх апыронныя гістарычныя практыкі сэпарацыі, дзяленьня ды адрозьненьня праўдзівага ад аблуднага былі ўсталяваныя. Гэнеалёгія спрабуе прадэманстраваць суплёт таго, што гаворыцца, з тым, што робіцца, аргументаў з загадамі, «эфектаў вэрыдыкцыі» з «эфектамі юрыдыкцыі» — з мэтай зразуменьня, якім чынам мы «кіруем сабой ды іншымі праз вытворчасць праўды»... «Тэарэтычна-палітычны» момант гэтае «аналітычнае дэкампазіцыі» — паказаць, што рэчы ня ёсьць з такою неабходнасьцю, як яны мяняцца быць, — замена унітарнага, неабходнага й інварыянтнага на множнае, нечаканае й адвольнае... ці, у больш звыклых словах, — зрабіць нас крытычнымі ў дачыньнях з ужо прынятай рацыянальнасьцю нашых паводзінаў ды практыкаў.

Гэты праект ня ёсьць чымсьці на службе ў Праўды й Вольнасьці; ён не выкрывае сакрэтных аператываў улады па ўсталяваньню праўды, — дзеля мэтай вызваленьня суб'ектаў ад іх уздзеяньня. Разам з адмовай ад традыцыйнай філязофскай катэгорыі праўды і з генэралізацыяй катэгорыі ўлады, Фуко ставіць пад пытаньне самую ідэю «зрываньня масак». Ён лічыць... што сёньня мы мусям зразумець, што мы ня ў стане ўвогуле зьбегчы ад рэжымаў улада/веда ў нейкую трансцэндэнтальную сфэру вольнасьці й праўды, — мы ў стане адно рушыць ад аднаго рэжыму да іншага.

Крытыкі Фуко, такія як Фрайзер, Тэйлар ці Хабэрмас, падмаюць звычайнае пытаньне аб супярэчнасьцях нутранага ладу: які статус мае ўласная тэорыя Фуко? У які рэжым праўды яна ўбудаваная? У адказ Фуко сьцьвярджае, што ён не цікавіцца «тэорыяй» праўды/улады, але практычнай «гісторыяй сучаснасьці». Гэнеалёгія практыкуецца «апыронным» — у апазыцыі да універсальнага — інтэлектуалам. Апыронны інтэлектуал ня ёсьць голасам Розуму ці Праўды, ён (ці яна) не стаяць па-за пэўнымі сыстэмамі ўлады. Хутчэй, апыронны інтэлектуал уваходзіць у лякальныя канфікты й спрабуе «зрушыць уладу праўды зь яе формаў гегемоніі, сацыяльнай, эканамічнай ці культурнай — у якой яна дзеіць сёньня». Крытыцызм, такім чынам, ёсьць інструментам барацьбы, праз які крытык спрабуе зьмяніць, хаця б на імгненьне баланс улады ў сучасным рэжыме праўды.

Джэймс БОМЭН.

ПЫТАНЬНІ МЭТАДУ

(урывкі з інтэрв'ю)

— Мне не хацелася б, каб тое, што я магчыма сказаў ці напісаў, разглядалася як маючае якія-колькі прэтэнзіі на татальнасць. Я не спрабую ўніверсалаваць тое, што кажу, і наадварот, калі я не кажу пра нешта, гэта ня значыць, што яно мусіць быць адкінутае як неістотнае. Мая праца разглядаецца на тэрыторыях, што аблямаваныя няскончанымі лініямі ці ўвогуле пункцірамі. Мне падабаецца знаходзіць прастору доследу, спрабаваць яе ў гэтым доследзе і, калі нешта не ладзіцца, спрабаваць зноў дзе-небудзь яшчэ. Па шмат якіх пытаннях — я мяркую, асабліва ў стасунках паміж дыялектыкай, гэнеалогіяй і стратэгіяй, — я працую і ня ведаю, ці ня прыйдзеца мне патрапіць кудысьці яшчэ. Тое, што я кажу, мусіць быць узятае як «прапановы», «гульневыя прычыненні», да якіх усе зацікаўныя запрашаюцца далучыцца; — і зусім не як дагматычныя сьцьверджанні, што мусіць быць узятымі ці пакінутымі еп bloc. Мае кнігі ня ёсць трактатамі па філзафіі альбо гістарычнымі досьледамі: збольшага, гэта філзафскія фрагменты, пакладзеныя ў працу на поле гістарычных праблемаў.

Я паспрабую адказаць на пытанні, што былі пастаўлены. Першае, пра турму. Выбітаецца, ці такі істотны гэты феномен, альбо ці дзеіць ён як сапраўдны фокус пэнальнай сыстэмы. Я ня меў на ўвазе сьцьверджаць, што турма ёсць сутнаснае ядро цэлае пэнальнае сыстэмы, я таксама не казаў, што немагчыма набліжацца да праблемаў пэнальнай гісторыі — ня кажучы пра агульную гісторыю злачынстваў — іншымі сьцежкам, чым гісторыя турмы. Але мне здаецца апраўданым браць турму ў якасьці майго аб'екта на дзюх прычынах. Першае, таму што яна збольшага ігнаравалася ў папярэдніх аналізах; калі людзі спрабавалі дасьледаваць праблемы «пэнальнага ладу» (penalite) — ва ўсялякім

разе дастаткова няўдалы тэрмін — яны звычайна давалі першыства аднаму з двух накірункаў: ці сацыялічнае праблема крмінальнай папуляцыі (групы) ці юрыдычнай праблема пэнальнай сыстэмы і ейнага базісу. Рэальная практыка пакараньня амаль што не вывучалася... Бясспрэчна, былі досьледы турмаў як інстытуцыяў, але амаль што не было досьледаў зьявольнага як агульнай практыкі пакараньня ў нашых грамадзтвах.

Зь іншага боку, маё жаданьне вывучаць феномен турмы мела грунтам ідэю рэактывацыі прэкта «гэнеалёгіі маралі», што дзеіць праз вызначэньне лінію трансфармацыі таго, што можа быць названае «маральнымі тэхналогіямі». Каб атрымаць лепшае разуменьне, што караецца і чаму, мне хацелася б запытацца: якім чынам караюць? Гэта была падобна на тое, што я рабіў, дасьледуючы вар'яцтва: ня столькі запытваць *Што ў пэўны перыяд лічылася здаровым розумам*, а што не, што бачылася хваробай, а што нармаванымі паводзінамі, колькі паспрабаваць запытацца *Як апэруюць гэтымі разрозьніваньнямі*. Я не сказаў бы, што гэты мэтад прыносіць максымальна магчымае асьвятленьне прадмета, але прынамсі бясспрэчна-плённы спосаб ягонага разуменьня...

У гэтым досьледзе турмаў, як і ў маіх ранейшых працах, мішэньню аналізу былі не інстытуцыі, тэорыі ці ідэалёгіі, але *Практыкі* — з мэтай зразумець умовы, што робяць іх прыймальнымі ў пэўны дадзены момант; гіпотэзаў ёсць тое, што гэтыя разгалінаваныя практыкі ня толькі кіраваныя інстытуцыямі, апісаныя ідэалёгіямі, вядомыя прагматычнымі абставінамі, — якую б ролю ўсе гэтыя элементы сапраўды ня мелі, — але валодаюць, у пэўным сэнсе, сваімі ўласнымі спецыфічнымі рэгулярнасьцямі, лёгкім, стратэгіяй, сама-яўнасьцю і «розумам».

Пытаньне ў тым, каб аналізаваць «рэжым практыкаў» — практыкі разуумеюцца тут як мейсцы, дзе тое, што гаворыцца, і тое, што робіцца, накінутыя правілы і дадзеныя абгрунтаваньні, запланаванае і выпрабаванае, — усё гэта сустракаецца і ўзаемадзеіць.

Аналізаваць «рэжым практыкаў» значыць аналізаваць праграмы кіраваньня, што маюць як прадпісалныя чыны, якія выяўляюць, што мусіць быць зроблена («эфекты юрыдычны»), так і сыстэматворчыя чыны, якія выяўляюць, што мусіць быць ведама («эфекты вэрдыкты»).

Наколькі адсюль бачна, я меў на мэце пісаць не гісторыю турмы як інстытуцыі, але як *Практыку зьявольнага*. Паказаць ейнае паходжаньне, ці, больш дакладна, паказаць як гэтая чыннасьць — дастаткова старажытная сама ў сабе — была прынятая ў пэўны момант за прынцыповы кампанент пэнальнай сыстэмы відавочнай і неадменнай яе часткі.

Рэч у тым, каб парушыць гэтую фальшывую відавочнасьць, каб прадэманстраваць усю яе ненадзейнасьць, каб зрабіць бачным ня столькі адвольнасьць, як яе складаную ўзаемазвязь з мнствам гістарычных працэсаў, шмат з якіх цалкам сучасныя. Я магу сказаць, што з гэтага пункту гледжаньня гісторыя пэнальнага зьявольнага перавысіла мае самыя сьмелыя спадзяваньні. Усе тэксты і дыскусіі пачатку дзевятнацатага стагодзьдзя наўдзіў сьведчаць, што турма знаходзіць сябе ў якасьці галоўнага сродку пакараньня — нешта зусім адрознае ад таго, што мелі на мэце рэфарматары стагодзьдзя восемнацатага. Я зусім не бяру гэтую раптоўную зьмену, якую яе сучаснікі ўсьведамлялі ўжо адбываюцца, — як пазначэньне выніку, на якім мой аналіз мог бы спыніцца. Я бяру гэтую перарыўнасьць, — у сэнсе феноменальнага шэрагу мутацыяў, — як мой

пачатковы пункт, і спрабую, не зьнішчаючы, патлумачыць яе. Праблема ня ў тым, каб дакапацца да схаваных плястоў (гістарычнай) працягласьці, а ў тым, каб апазнаць трансфармацыі, што робяць магчымым гэты пасьпешлівы пераход...

— Я спрабую працаваць у накірунку таго, што магло б быць названае «падзеізацыяй». І хаця «падзея» да пэўнага часу не была катэгорыяй, асабліва шанаванай гісторыкамі, мне здаецца, што, зразуметая ў пэўным сэнсе, «падзеізацыя» цалкам магла б быць карыснай аналітычнай працэдурай. Што я маю на ўвазе пад гэтым тэрмінам? Перш за ўсё, разрыў у відавочнасьці. Гэта значыць — зрабіць бачнаю *Адзінкавасьць* (унікальнасьць) у мейсцах, дзе ёсць спакуса выклікаць гістарычную канстанту, непасрэдна-антрапалягічную рыску ці проста звыклае ўспрыманьне, што фарбуе ў аднолькавасьць усё на сьвеце. Паказаць, што рэчы «ня ёсць з такою неабходнасьцю, як яны мяняцца быць»; што ня ёсць сама-зразумелым, калі звар'яцелыя людзі пачынаюць разглядацца як хворыя на розум; ня ёсць такім відавочным, што адзіная рэч, якую мусіць рабіць са злачынцамі — гэта іх няволіць, і таксама ня ёсць відавочным, што прычыны хваробы мусіць быць шуканьня праз індывідуальную праверку целаў, і г.д. Разрыў у відавочнасьці, — тае відавочнасьці, на якой грунтуюцца нашыя веды, нашая пакорлівая згода і нашыя практыкі. Гэта ёсць першае тэарэтыка-палітычнае функцыя «падзеізацыі».

Другое, «падзеізацыя» значыць пераад-крываньне сувязяў, сутыкненьняў, забесьпячэньняў, блякадаў, гульні сьлаў і гэтак далей — усяго таго, што ў дадзены момант усталявае феномен, які потым усьведамляецца як відавочны, унівэрсальны і неабходны. У гэтым сэнсе ейным эфэктам ёсць пэўнае памнажэньне альбо плуралізацыя прычынаў.

КАРАБЕЛЬ ВАР'ЯТАЎ

(урывак з кнігі «Гісторыя вар'яцтва ў класічную эпоху»)

Ва ўяўным пейзажы Рэнесансу з'яўляецца новы аб'ект; неўзабаве ён займае тут пачэснае месца: гэта Карабель вар'ятаў, дзіўны «п'яны карабель», што вандруе па ціхых прытоках Рэйна і фламандскіх каналах.

Відавочна, *Narrenschiff* (карабель дурняў) ёсць літаратурным сюжэтам, запазычаным, безумоўна, са старадаўняга цыкла пра Арганаўтаў, які нядаўна зьведаў новае жыцьцё і малодосць спаміж вялікіх міфічных тэмаў і якому ў Бургундыі толькі што надалі інстытуцыйнае аблічча. Сталіся моднымі творы пра караблі з экіпажам уяўных герояў — эталонаў маралі ці розных сацыяльных тыпаў, якія выпраўляюцца ў вандроўку, каб зьведаць калі не шчасце, дык, прынамсі, свой лёс ці сваю праўду. Так, прыкладам, Сэнфар'ен Шанп'е складае «Карабель князёў і высакародных вояў» у 1502 годзе і «Карабель дабрадзейных паняў» у 1503 годзе; мае таксама «Карабель здароўя», побач з «Блакiтным караблём» Якаба ван Остварэна ў 1413 годзе, «Караблём дурняў» (1497) ды творам Жоса Бада «*Stultiferae naviculae scarpae fatuatum mulierum*» (1498). Вядомая карціна Босха, безумоўна, прына-

лежыць да ўсяго гэтага мройнага флоту.

Аднак з усіх гэтых караблёў, рамантычных ці сатырычных, адно толькі «карабель вар'ятаў» мог бы існаваць сапраўдна, бо яны былі, гэтыя караблі, што везлі ад горада да горада свой шалёны груз. У тыя часы вар'ятаў часта рабіліся валацугамі. Гарады ахвотна выганялі іх па-за свае муры; іх прымушалі ўцякаць у аддаленыя мясцовасці або даручалі якой-небудзь супольцы гандляроў ці пілігрымаў. Гэты звычай быў асабліва распаўсюджаны ў Германіі. Маюцца звесткі пра шэсьцідзесят двух вар'ятаў, што жылі ў Нюрнберзе ў першай палове XV стагоддзя — трыццаць адзін з іх быў выгнаны; у наступныя пяцьдзесят год знаходзім яшчэ дваццаць адзін выпадак прымушовага выгнаньня — і гэта толькі тыя вар'ятаў, што былі зарыштаныя гарадскімі ўладамі. Часта здаралася, што іх даручалі перапраўшчыкам: у 1399 годзе ў Франкфурце ладзейшчыкам было загадана вывезці з горада вар'ятаў, які шпацыраваў голы, напачатку XV стагоддзя тым жа спосабам з Майнца быў высланы вар'ят-злачынца. Здаралася, матросы выкідалі гэтых нязручных пасажыраў на бераг раней, чым абцялілі

ўладам: сведкай таму — былы каваль, што двойчы быў высланы з Франкфурта і двойчы вяртаўся, пакуль яго канчаткова не зьвезлі ў Кройцнах. Гарады Еўропы мусілі часта бачыць, як прычальваюць гэтыя ладзі з вар'ятамі на борце.

Нялёгка аднавіць дакладны сэнс гэтага звычайна. Можна было б меркаваць, што вар'ятаў высыляліся гарадскімі ўладамі за валацужніцтва, але адна гэтая гіпотэза недастатковая, бо іх, здаралася, бралі ў бальніцу і даглядалі менавіта як вар'ятаў яшчэ раней, чым пачалі будаваць адмысловыя дамы для іх утрыманьня; так, яны мелі свае ложкаў ў парыжскай Гатэль-Д'ё ў агульных палатах; да таго ж, у большасці гарадоў Еўропы на працягу ўсяго Сярэднявечча і Рэнесансу існавалі адмысловыя месцы знявольнення для вар'ятаў: гэта, напрыклад, Шатле ў Мелене ці слынная Вежа вар'ятаў у Кане, гэта незлічоныя *Narrenstuebe* у Германіі, гарадскія брамы Любека ці Юнгфер у Гамбурзе. Такім чынам, вар'ятаў неабавязкова выганялі. Можна меркаваць, выганялі толькі чужынцаў: кожны горад быў згодны кляпаціцца адно пра тых, што былі з ліку ягоных грамадзянаў. Сапраўды, хіба не знаходзяць у бухгалтэрыі некаторых сярэднявечных гарадоў звесткі пра муніцыпальныя субсідыі ды прыватныя ахвяраванні на карысьць вар'ятаў? Гэтае пытаньне не такое простае, бо існавалі зборныя пункты, дзе было надзвычай шмат вар'ятаў, прычым, не тамтэйшых. Можна прыгадаць, перадусім, месцы паломніцтваў: у Сэн-Мацюрэн з Ларшану, у Сэн-Льўдэвер з Гурнею, у Безансон, у Гезель; калі-нікалі гэтыя паломніцтвы арганізаваліся і спансараваліся гарадамі ці шпіталямі. І, магчыма, што тыя караблі дурняў, што захапілі ўсеагульнае ўяўленне напачатку Рэнесансу, былі ладзіямі паломнікаў і ў найвышэйшай ступені сімвалічнымі караблямі вар'ятаў, якія шукаюць свой розум: адныя спускаліся па прытоках Рэйна ў накірунак Бельгіі ды Гезлю, іншыя падымаліся па Рэйну да Юры і Безансона (...)

Даручыць вар'ята ладзейшчыкам — значыцца, унікнуць напэўна таго, што ён будзе бясконца бадзьяцца пад мурамі гораду, пераканацца, што ён з'едзе далёка, зробіцца вязнем уласнага знікнення. Да ўсяго гэтага дадае масу цьмяных значэньняў вада: яна зносіць і, больш за тое, яна ачышчае; плаванне пакідае чалавека на волю няпэўнага лёсу; кожны тут давераны сваёй уласнай долі; кожная вандроўка можа стацца апошняй. І таму менавіта да іншага свету адплывае вар'ят на сваім шалёным караблі, менавіта з іншага свету вяртаецца ён, калі сыходзіць на зямлю.

Гэтае падарожжа вар'ята — суровая доля, бясконцы Пераход. Яно, у пэўным сэнсе, разгортае па нейкай напалу-уяўнай геаграфіі першапачатковае становішча вар'ята на гарызонце клопату (*souci*) сярэднявечнага чалавека — становішча сімвалічнае і, разам з тым, ажыццёўленае нададзеным вар'яту прывілеем быць знявольненым (у вежы) над гарадской брамай. Ягонае выдаленне мусіць абгароджваць яго; калі ён не можа і не павінен мець іншай турмы апрача парогу, то і трымаць яго якраз над месцам пераходу; ён зменшае яго звонку ўнутранага і ўнутры вонкавага. Гэтае ў найвышэйшай ступені сімвалічнае становішча, безумоўна, належыць яму і па сёння — калі мы пагодзімся дапусціць, што некалі бачная фартэцыя парадку ператварылася, з цягам часу, ва ўяўную цытадэль нашай рацыі.

Вада і падарожжа па ёй вельмі прыдатныя для гэтай ролі. Зняволены на караблі, з якога немагчыма ўцячы, вар'ят плыве па рацэ, што мае тысячы рукавоў, або па моры, дзе тысяча шляхоў: яго аталіе лаўсодная вонкавая няпэўнасьць. Пасярод найбольш вольнай, найбольш адкрытай пучывіны ён застаецца вязнем, надзейна прыланцужаным да бясконцага раздарожжа. Ён сапраўдны Вандроўнік — вязень пераправы. І бераг, на які ён сыходзіць, невядомы яму гэтаксама, як невядомы, дзе тая зямля, адкуль ён прыплыў. Нідзе не мае ён сваёй радзімы і праўды, як толькі ў гэтай бясплённай прасторы паміж дзвюма землямі, што не могуць быць свойскімі для яго.* Ці не з гэтых звычайных вынікла тое падабенства культуры, якое можна праачыць ва ўсіх заходніх народаў? Ці мо, наадварот, сама гэтая роднасць паклікала з глыбі стагоддзяў ды зафіксавала звычай высылкі па вадзе? Прынамсі, адна рэч здаецца бясспрэчнай: вада і вар'яцтва на доўгі час паядналися ў мроях еўрапейскага чалавека.

* Гэтая тэма дзіўным чынам нагадвае тэму непажаданага і праклятага дзіцяці, якога саджаюць у чоўнік ды пускаюць на волю хваляў, каб тыя аднеслі яго да іншага свету, аднак для яго-такі праўда яшчэ будзе адноўлена (заўвага аўтара).

Пераклад тэкстаў з ангельскай і французскай Францішка Н і Юрася Барысевіча.





Галіна КАРЖАНЕЎСКАЯ

КОСМАС ЯЗЭПА ДРАЗДОВІЧА:
ЯВА І СНЫ

(паводле дзённіка)

Сярод талентаў больш і менш значных, больш і менш знакамітых імёны асабліва, асвечаныя адметнасцю асобы творцы, драматызмам яго біяграфіі і перадусім — моцай выяўлення нацыянальнага пачатку. У арэоле пакутніцтва і душэўнай чысціні паўстае перад намі постаць Максіма Багдановіча. Ларыса Геніюш увайшла ў гісторыю літаратуры не гожаасцю паэтыкі, а нязломнасцю духу. Няма лагэна легенд нарадзіла жыццё Уладзіміра Караткевіча. У гэтым шэрагу, безумоўна, і графік, жывапісец, этнограф Язэп Драздовіч.

Калегі-наступнікі (у першую чаргу — А.Марачкін) шмат зрабілі для таго, каб рэабілітаваць вандроўніка-«нацыяналіста», каб вярнуць яго імя з забыцця і заняўбаньня. А чаго не здолелі яны, зрабіў сам Язэп Нарцызавіч — дакладней, публікацыя яго дзённіка ў часопісе «Малодосць» (NN 5 — 11 за 1991, 1 — 2 за 1992 гг.). Старонкі дзённіка раскрылі перад намі багаты духоўны свет мастака і дапамаглі ўсвядоміць, што мы мелі і што страцілі ў асобе Язэпа Драздовіча.

Перш за ўсё ўражае кола яго інтарэсаў і захапленняў. Ён маляваў і вучыў маляваць, збіраў экспанаты для музея і раскопваў старажытныя гарадзішчы, запісваў фальклор і замалёўваў замкі, адкрыў школу на роднай мове і арганізаваў аматарскі тэатр, захапіўся касмалогіяй і пісаў працы па астраноміі. А яшчэ ён адмыслова валодаў родным словам, што не толькі дазволіла яму выдаць кнігу прозы, але і з выключнай выразнасцю занатаваць у дзённіку перыпетыі свайго нялёгкага жыцця, думкі і пачуцці, яву і сны.

А ява была бязрадаснай. Новы, 1933 год пачынаецца голадам, холадам і звычайным ужам беспрацоўем: два гады, як ён страціў выкладчыцкую працу і перабіваецца выпадковымі, эпізодычнымі заробкамі. Настрой прыгнетаны: «Сам не ведаю, як жыць, што далей будзець».

«Дзень прайшоў дамадана. Знайшлося б мо куды схадзіць, пакалядаваць, — ды няма ў чым. Касцюм незавідзен, а галоўнае гэта боты... цяжкія...»

«Пастуда і недаедкі... Халоднае і да крайнасці сырое (з мокрымі сутарэннымі мураванымі сценамі) памяшканне, а побач з гэтым поспіца і недаедкі зусім падарвалі мне маё здароўе...»

Пускаючы свежы тварожны сыр на грунтоўку палатна, заўважае: «чаму б мне самому яго не з'есці?»

Мастак бярэцца за любую, самую дробную работу, каб зарабіць якую капейчыну: малое дэкарацыі для аматарскіх спектакляў, шылды, пераносіць кнігі для музея і г.д. «Ой, як трудна грошы даюцца!» — гэты крык душы вырвецца ў яго пазней, у час бясконцага вандравання па Дзісеншчыне, але і зараз становіцца не з лепшых. У рэшце рэшт Драздовіч пакідае Вільню і выпраўляецца на малую радзіму, да братаў. У Антаполлі (былая Заходняя Беларусь), «не маючы ані палатна, ані фарбаў, ані адпаведнага мейсца», ён ахвотна займаецца разьбой па дрэве. Жыццё праходзіць размерана-будзённа, у чаргаванні хатніх падзей і здарэнняў. Параніў правую руку... Назбіраў хмелю для лякарства... Змайстраваў стол для разьбы... Зламаў найлепшае разьбярскае долата... Вылепіў з гліны галаву вясёльнага анёлка... Потым прыйшло новае і, бадай, самае працяглае захапленне — дываны. На іх была мода ў ваколіцах, кожная нявеста лічыла за гонар мець уласны, на палатне маляваны дыван.

Праз тры гады вандроўнай працы (дзе маляваў — там і жыў, там і сталаваўся) мастак запіша ў дзённіку: «Шчасліў той, хто маець час на вольную творчую працу. Хто пры добрым здароўі і без клопату аб заўтрашнім дні. Хто не маець патрэбы прадаваць свой час на грош дзеля хлеба». Аднак, зарабляючы на жыццё сялянскімі заказамі, тым не менш, ніколі не апускаецца да халтуры і ясна ўсведамляе сваю

мастакоўскую звышзадачу: «людзям даю. Хай узгадоўваюць у сабе пачуццё эстэтыкі».

Для задуманых прац вяскоўцаў яго прыход быў, бадай што, святам. Асабліва гэта тычыцца моладзі, што ахвотна запрашала старога халасцяка на вечарынкi, дзе ён «пяяў, іграў, жартываў, баў, варажыў па руках, і ў свае за сорок мог прайсціся калясом. А яшчэ ён у вёсках любіў ладзіць сапраўдны лекцыі па астраноміі: з дапамогай лямпы і гарбуза тлумачыў паходжанне фазы Месяца.

Вось мы і падышлі да адной з цікавейшых старонак у біяграфіі і дзённіку Язэпа Драздовіча — да яго фантастычных сноў. Першыя згадкі пра іх прыпадаюць на 1914 год, калі мастак знаходзіўся на вайскавай службе і дасылаў у «Нашу ніву» апісанні сваіх начных прывідаў. З ранніх жывапісных работ на касмічную тэму вядомыя яго «Трывеж», «Артаполіс», пазней распрацоўваюцца яшчэ тры серыі з жыцця на Месяцы, Марсе і Сатурне. Лічыцца, што ў іх мастак увасабляе свае мары пра гарманічнае грамадства і некрапты свет прыроды, што ў гэтых творах выяўляецца яго багатая фантазія. З такім поглядам можна было б цалкам пагадзіцца, каб не тыя самыя «сны» — праява своеасаблівага прыроднага феномена. Справа ў тым, што ўсім жывапісным і графічным работам на тэму космаса папярэднічалі падрабязнейшыя пісьмовыя занатоўкі пабачанага ў «начных візіях». У гэтага чалавека была ўнікальная здольнасць — падарожнічаць або, прасцей кажучы, лётаць у снах, пераносіцца з нашай рэальнасці ў ірэальную, так званую тонкія свету. Прычым яму здавалася, што неверагодныя карціны разгортваюцца на бліжэйшых планетах. Вось як гэта выглядае ў запісах: «З пятніцы на суботу я меў шчасце і яшчэ зрабіць адну калягадзінную вандравачку па Месяцы. Бачыў дзіўную краіну з серабрыстым дзённым небам... Бачыў шмат кругагорных у лясістых берагах вадападаў, цясін, астравоў. Пралятаў скрозь залаціста-базальтавы грот. Бачыў гарачакрынныя вадаметы (фантаны). Бачыў чырвона-ружовы астравок, увесь укрыты нейкімі празрыстымі крышталімі» і г.д. Апісанні сноў занадта «рэалістычныя», каб іх можна было лічыць летуценнямі, яны ўражваюць дакладнасцю дэталей і чытаюцца цяжкавата менавіта з-за гранічнай дэталізацыі, што абумоўлена чыста навуковымі мэтамі. «Дзеля веды ў навуках», як піша аўтар.

Ён здольны разгледзець не толькі рэльеф мясцовасці ці скалы, але і колер водарасцей у дзіўных чорных катлах, і касматыя вушы бязрогіх аленяў, і разьбу на каланадах, і форму ліста нянаскай расліны. Трэба сказаць, што апісанне флары зрабіла б гонар і прафесійнаму батаніку.

Гэты свет часцей бязлюдны, але часам трапляюцца на вочы і абарыгены — па адным і цэлым натоўпамі, нярэдка голыя. «Падаўшыся углыб нейкай міжскальнай цясінны гор, я напатаў стаячую пад шэрай скалою невялікую камлюкаватую фігурку голага чарнаскурага чалавека — ліліпута». Аднойчы, пралятаючы над заснежаным лесам, ён зведаў «скептычнае пачуццё»: здалося, што апынуўся дзесьці ў Сібіры або Канадзе. Ажно не: крыху далей згледзеў кабет-«лундак» у белых вопратках і белых хустках. «Адменнасць іхняя, — піша Драздовіч, — ад нашых белых зямлян заключалася ў іхніх нашмат буйнейшых галовах». Кабеты махалі рукамі, як бы адганяючы нейкі прывід. Як ён зразумеў — яго самога.

Сустрэкаюцца і прыкметы культурнай дзейнасці — пабудовы, сады, пакрытыя невядомай расліннасцю палі і нават тэхніка. Даволі падрабязна апісаны знешні і ўнутраны выгляд цяніка, а таксама памяшканне вакзала, дзе асноўная ўвага была звернута на «распятую, шырачэзную», друкаваную на белым кардоне карту.

Працэсам начнога «лёту» можна было, аказваецца, кіраваць — намаганнем волі пасылаць сябе на недаступны вачам другі бок скалы, вяртацца да ўжо бачанага, адзначаць знаёмыя пейзажы ці расліны. Ён здольны дагледзець перапынены сон цераз некалькі дзён, адшуквае мясціны, пра якія чытаў у астранамічнай літаратуры, звярае бачанае з картай Месяца. У далінах і плато абодвух бакоў спадарожніка мастак арыентуецца не горш, чым у саколіцах любімых ім Дзісенкі ці Мнюты. Фантастычныя краявіды то змяняюцца імкліва, як у калейдаскопе, то, наадварот, доўжацца гадзінамі. Яны то выразна відны, то як бы скрозь туман ці ў прыцемках, то з вышні птушынага палёту, то зблізка. Каб спісаць усё гэта на багатую фантазію шматбакова адоранага творцы, трэба самому быць немалым фантазёрам.

Сам Драздовіч не выказвае ніякага здзіўлення з прычыны сваіх «духавых падарожжаў», як ён іх называе, ці «магнетыстычных сноў». Яму відавочна пада-



баецца трапляць у звышнатуральны свет, размешчаны «па-за часам і прасторай». З'ява знойдзена дакладнае вызначэнне: гэта тыповыя астральныя падарожжы. У гэтым плане Драздовіч нашмат апырэдзіў не толькі сучаснікаў, але і нас з вамі: ён быў не толькі мастаком, але і вучоным, даследчыкам свайго незвычайнага дару. Разважаючы пра ўласны феномен, ён піша: «большыня візіяў майх гэта не твор фантазіі, не самаабман, а сапраўдны дар яснавідства». Сапраўды, што б там ні казалі скептыкі, адчуванне поўнай рэальнасці таго, што лабачыў ён «мысленным зрокам», не пакідала мяне падчас чытання.

Паступова, ад году к году, характар дзённіка мяняецца. За 1935 год занатаваны толькі адзін касмічны эпізод, і той даўні. Рэй пачынае правіць рэальнае жыццё — пераважаюць занатоўкі фэстаў, кірмашоў, вяселляў, сяброўскіх гуляняў. Як быццам не здолеўшы адгарнуць новую старонку свайго жыцця, мастак пачынае ісці па нейкім згубным крузе. Пераходы становяцца ўсё больш частымі, назвы вёсак аж стракацяць увачу: Германавічы, Баяршчына, Папкі, Пагоры, Ліпаўскія і Гуркаўскія хутары... Дзесьці далёка-далёка, як на другой планеце, апынулася Вільня з калегамі-мастакімі, не тыя адносіны з сябрамі. Бессямейны, беспрытульны лад жыцця не толькі згубна адбіваўся на здароўі, але і падточваў знутры гэтую вытанчаную, прыгожую натуру. Нерэалізаванасць ягонага таленту, відаць, усведамлялася мастаком. Усё часцей брала крыўда на долю, апаноўвалі сумненні: «Пішу, пішу, а для каго ўсё гэта? Каму ўсё гэта цікава? Хто яго (дзённік — Г.К.) чытаць будзець?»

Шмат што з напісанага і занатаванага губляецца, застаецца па хатах і незваротна гіне. У апошнія гады свайго жыцця (а памёр ён у 1954 г.) Язэп Драздовіч цалкам растваряецца сярод вясковага люду — як кропля ў агромністым акіяне. На шчасце, няблага захавалася яго творчая спадчына, яна сабрана энтузіястамі, выстаўляецца. У памяці духоўных нашчадкаў ён назаўжды застаецца чалавекам «жывой душы» і непаўторнага мастацкага таленту...

... Неяк пад раніцу, чытаем ў дзённіку, прысніўся яму Хрыстос, які ішоў насустрач. Яны павіталіся і раскланяліся адзін аднаму па-джэнтльменску.

