НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Жан Кюїзеньє

ЕТНОЛОГІЯ ФРАНЦІЇ

Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології НАН України

ББК 63.5(4)
УДК 572.9 (4) К 99

Книга Ж. Кюїзеньє «Етнологія Франції» присвячена широкому спектру проблем етнічної та етнокультурної історії європейських народів. Праця насичена різнопланową науковою інформацією як з етнології, так і з археології та історії, релігієзнавства та фольклористики. Вона знайомить читача з долями європейських народів, їхнім своєрідним минулим та сучасним культурним розмаїттям.

Праця написана в оригінальній манері авторських роздумів та наукових спостережень. Книга читається легко і є доступною як для фахівців, так і для широкого загалу читачів, усіх, хто цікавиться минулим та сьогоденням народів Європи.

Перекладачі: *Л. Вахніна, М. Венгренівська*

Науковий редактор: *Г. Скрипник*

Редактори: *В. Балушок, Г. Бондаренко, Т. Зубрицька, К. Ковтун, О. Малкіна, Л. Мокрицька, О. Щербак*

ISBN 2 13 044336 2

© Presses Universitaires de France,1990

ISBN 966-02-3770-7

© Видавництво Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2007

Вступ

Етнологія Франції вивчає групи людей, об'єднаних суспільною діяльністю, насамперед їх матеріальну та духовну культуру, а також ремесла. Етнологія посідає належне місце серед суспільних дисциплін — соціології, географії, історії,— з якими веде постійний діалог. Вирізняється вона своїм методом дослідження: не виключаючи використання даних статистики і часто спираючись на документи, якими послуговуються історики, етнологія переважно звертається до живого спостереження, тобто особистих «польових» досліджень науковця шляхом тривалого проникнення в предмет.

Сучасна етнологія Франції своєю появою завдячує поєднанню науки про фольклор з її давніми традиціями та соціальної антропології, яка, порівнюючи різні культури, шукає інваріанти у всьому спектрі людських суспільств. Таке порівняння дозволяє дистанціюватись від фактів, що вивчаються, і не вважати сучасні ситуації природними чи даними. До Другої світової війни ці два наукові напрями, не заперечуючи один одного, досліджували дві відмінні галузі: фольклористика вивчала селянські громади з їхньою «традиційною» культурою чи представників народу цивілізованих суспільств; етнографія — так звані примітивні суспільства. Спостереження за суспільними звичаями, культурою та символікою, надто відмінними від подібних ознак європейських суспільств, змусили етнологів уточнити концепти, які сьогодні використовуються в працях з етнографії Франції.

Сфери інтересів цієї дисципліни численні: народне природознавство, родинні звичаї та система традицій, ремісничі майстерні і мануфактури, робітнича культура, принципи конструювання й облаштування житла, прадавні і новітні свята, інститути місцевого самоврядування, одяг та зовнішній вигляд відповідно до су-

спільного становища, догляд за тілом, церемоніал вживання їжі... Перелік лише кількох з них дозволяє краще зрозуміти, що будь-яке соціальне явище може бути об'єктом етнологічного вивчення, спостереження ніби зсередини. У наших складних та стратифікованих суспільствах, з централізованими інституціями і міцною державною владою етнологічне дослідження прагне продемонструвати, як людям вдається порозумітися, діючи, думаючи і відчуваючи, відповідно до норм своїх культур.

До Франції етнологічні розробки застосовано зовсім недавно. Їм передувала колосальна робота фольклористів, колекціонерів та музейних хранителів. Три перші розділи нашої книги розповідають, як зацікавленість народними мистецтвами і традиціями переросла в науковий проект: етнологію Франції. У трьох наступних — висвітлені методи, за якими ця наука вивчає основні сфери своїх досліджень.

1 розділ
Від фольклору до етнології

У Франції, як і в інших європейських країнах, попередником етнолога був фольклорист, а йому передував мандрівник чи просто цікавий. Кожен з них розглядав об’єкт своїх досліджень у часі, зауважуючи на відмінності. Фольклорист, зі свого боку, дискутує із соціологом і тією наукою, що у XIX ст. слідом за Дюркгеймом у Франції називали етнографією чи вивченням примітивних суспільств.

I. Перший дистанційований погляд

1. Нотаблі та мандрівники.— Аби осягнути різницю між власним «я» і кимось іншим, треба усвідомити дистанцію: такий підхід близький відкривачам Нового світу. Як писав Леві Стросс, від XIX ст.: «Європа вже знає, що є інші форми економічного життя, інші політичні устрої, інші моральні звичаї та інші релігійні вірування, аніж ті, що до того вважалися також заснованими на Божих праві й одкровенні, і тільки ними можна було чи користатися, чи бути позбавленими їх».

Усвідомлення того розмаїття і відмінностей дозволило в самому французькому суспільстві відкрити культуру, неподібну до тієї, носієм і виразником котрої через писемність, якою він єдиний володів, був панівний клас.

Поруч із знаттю та буржуазією більшість народу, яку здебільшого плутали з сільською громадою, і яка насправді складалася з селян та ремісників, жила іншим життям, мала інші навички та уявлення. З середини XVII ст. «народними звичаями» починають цікавитися з різною метою: лікарі Королівського Медичного Товариства, священики, що прагнуть викоренити ці звичаї, які вважають «забобонами». Сьогодні їхні спостереження є цінними свідченнями.

Так, детальний перелік народних звичаїв знаходимо в творі Трактати про забобони, пов'язані з таїнствами Жана-Батиста Т'єра (1641), який, в рамках релігійної реформи і відновлення впливу католицької церкви на уми і поведінку селян, прагне звільнити їх від будь-яких залишків поганства. Саме цього добиваються і світські власті. З початку XIX ст., за Імперії, Шанталь вносить особливу графу про звичаї до статистичних звітів, які регулярно мають подавати префекти. В період становлення Франції як унітарної держави префекти звертають увагу на розмаїття провінцій. Утім етнографічним спостереженням бракує системності, і, попри багатий матеріал деяких звітів, переважає безсистемне нагромадження «цікавинок»; етнографія розвивається як прикладна наука, пов'язана з політичними та ідеологічними потребами, а також творенням нації[1].

Нарешті мандрівники кінця XVIII і початку XIX ст. на кшталт Леграна д'Оссі, який відвідав Овернь, чи Жака Камбрі, який побував у Фіністері, залишили чимало анотацій, що ґрунтувалися на еклектичному сприйнятті, близькому відкривачам нових світів, і стосувалися того, на що зазвичай не звертали уваги,— вбрання, весільних звичаїв.

Мандрівники підкреслюють, що для них, дворян чи міщан, які звикли до інших суспільних стосунків, ті звичаї здаються «дивними». Більшість з них пояснюють це їхньою давністю, але дехто, кого більшою мірою можна назвати соціологами, цікавляться, як шлюбний вік впливає на кількість дітей в сім'ї.

2. Перші фольклористи.— Хоча і перші фольклористи в своїх спостереженнях ґрунтуються на тому самому дистанціюванні, запровадженому лікарями, священиками, префектами і мандрівниками, вони прагнуть не викорінення народних звичаїв, а їхнього наукового вивчення.

У 1804 р. була заснована Кельтська Академія, у 1814 — Королівське товариство французьких антикварів. Підпорядковані префектам, вони організують збирацьку й аналітичну роботу в традиції Енциклопедистів, хоча не обмежувалися нею, а намагалися справді пояснити виявлені факти:

«Метою засновників Кельтської Академії було написати історію людей без історії»[2],— формулювання, яке могли б прийняти на свій рахунок і Марк Блох зі школою «Історичних Анналів». Академіки та дослідники старожитностей відкидають стосовно спостережуваних звичаїв означення «чудернацькі», «забобонні» чи «гротескні» і шукають пояснення таким особливостям у їх походженні. Ці вчені допускають посилання на ірраціональне, пов'язане із багатим античним минулим нашої країни — кельтським, галльським чи франкським. Академіки, прихильники національної єдності, славлять французьку націю, звеличуючи її міфологію, і водночас пояснюють спадкоємність ірраціонального3.

Записки тих товариств, опубліковані між 1807 та 1830 рр., дають дуже багатий, хоча й неповний як в тематичному, так і в географічному відношенні, матеріал. Наполегливо відшукуючи сліди, полишені кельтами, академіки нехтували вивченням власного суспільства, що могло б бути цікавим з огляду на повільну індустріалізацію Франції. Відтак чекати дійсного утвердження думки фольклористів доводиться аж до другої половини XIX ст.

3. Початки фольклористики.— Термін «фольклор» не був прийнятий одразу й беззаперечно усіма тими, хто цікавився народною культурою, визначення якої теж було доволі контроверсійним.

Перші систематичні дослідження стосувалися тієї народної культури, яка визначалася як сукупність традицій, що передавалися усно поза стінами шкіл і поза друкованими текстами і охоплювали винятково усну народну творчість,— казки й оповідки, прислів'я і приказки, пісні, народні прізвиська і клички. Якийсь час збирачі називали свої пошуки «традиціонізмом» чи «традиціоналізмом».

Якщо «Обіди Матінки Гуски», що об'єднували більшість дослідників народної творчості кінця XIX ст., стали називати «фольклорними», то Поль Себійо охрестив очолюваний ним з 1882 р. журнал *Народні традиції*, за назвою однойменного товариства.

Поволі ті розвідки поширилися на вивчення вірувань, звичаїв та специфіки матеріального і суспільного життя, і відтоді до них почали застосовувати термін «фольклор» (folk-lore). Запозичили його з англійської мови, де він є поєднанням архаїчних термінів: «folk» — народ, та «lore» — знання. Від самої своєї появи термін засвідчує двозначність тієї науки, яка є знанням, притаманним народові, і водночас вивченням того знання.

До появи праці Арнольда Ван Геннепа та зустрічі з етнографією фольклорист характеризувався однозначно: то був збирач, який мав дбати про єдине — вичерп-

ність зібраного матеріалу. Як зауважив П'єр Сентів, «фольклор вивчає усі витвори, що вийшли з рук народу». Тож, дбаючи про те, щоб нагромадити їх якомога більше, дисципліна ця на певний проміжок часу забуде про пораду того ж автора «піднятися до провідних ідей і загальних висновків», оскільки довгий час не мала наукового методу. Утім, хай там як, систематизовані зібрання деяких фольклористів становлять на сьогодні неоціненні джерела як за кількістю зібраного матеріалу, так і за його автентичністю, якою вони так опікувалися.

Ф. М. Люзель (1821—1895), який сорок років торував шляхи Нижньої Бретані, залишив по собі колекцію gwerziou та soniou (співана усна народна творчість), а також казки й легенди неспівані, наполягаючи на вірогідності зібраних ним версій.

Ежен Ролан (1846—1909) разом з Анрі Гедозом заснував журнал *Мелюзін* (1877—1901), в якому велися дискусії про народну музику. Він лишив важливі записи, присвячені пісням, фауні і флорі[4]. Його праця є наочною ілюстрацією того, що собою являє фольклорний метод у своєму новаторстві і які небезпеки він ховає. Це колосальна компіляторська праця, але без будь-якої критики зібраних матеріалів.

Невтомним ревнителем тієї течії був Поль Себійо (1843—1918). Через силу погодившись на назву «фольклор», він очолював журнал *Народні традиції*, а також видання серії «Фольклор народів світу», 41 том якої вийшов з 1881 по 1903 рік. Його доробок теж носить двоїстий характер. Він одночасно новатор і консерватор. Завдяки своїм копітким розвідкам у рідній Верхній Бретані, як сказали б сьогодні, «на місцевості», Себійо став піонером, безпосередньо записуючи казки й легенди, спостерігаючи місцеві звичаї, збираючи ужиткові речі, дерев'яні іграшки, вирізьблені молодими селянами. Менш переконливим він стає, коли береться до інших тем і географічних просторів. З-під його пера виходить низка тих самих, давно застарілих термінів: «забобони», «дивацтва», «помилки». Першим систематизованим описом народних традицій Франції та франкомовних країн стає *Фольклор Франції*, до якого увійшло більше 15 000 зібраних ним матеріалів, пісень, легенд, звичаїв, забобонів, замовлянь. Очевидний недолік його методу в тому, що він застосовує поверхневу, зовнішню класифікацію, поєднує різнорідні елементи, не шукаючи внутрішніх зв'язків. Утім сьогодні, коли знову прокинувся інтерес до символіки, *Фольклор Франції*, який було

відсунули на другий план соціологічніші дослідження Арнольда Ван Геннепа, отримав нове життя. Ця праця з усім її довідковим матеріалом є необхідним підґрунтям для всіх тих, хто цікавиться магічними та символічними зв'язками, що їх людина встановила зі світом, який її оточує. Однак, попри весь інтерес до цієї праці з боку різних фольклористів, її таки серйозно потіснила праця Арнольда Ван Геннепа, справжнього засновника сучасної етнології Франції.

II. Арнольд Ван Геннеп. Дослідник фольклору та етнології.

1. Доробок Арнольда Ван Геннепа (1873—1957) — найдовершеніша форма фольклористичної течії, бо, будучи, як і його попередники, збирачем, він водночас був і теоретиком, про якого пам'ятатимуть нащадки, зокрема, завдяки його схемі перехідних обрядів. Він був не лише спостережливим польовим дослідником, гострий погляд котрого спинився на Дофіне та Савойї, але зібрав і систематизував усі опубліковані на той час документи, що мали відношення до фольклору Франції. Його *Підручник сучасного французького фольклору*, три з чотирьох запланованих томів котрого вийшли у проміжку з 1937 по 1958 рік, є основним джерелом, яке не може не згадати в своєму тексті чи у списку використаної літератури жоден науковець. Том I присвячено родинним обрядам[5]; III та IV томи містять питальники та бібліографію; II — незавершений, мав представити соціальні та символічні явища.

Однак цей *Підручник* — більше ніж збірка автентичних матеріалів; це справжній синтез, що поглиблює саме значення фольклору. Отже, доробок Ван Геннепа дозволяє реально оцінити всі наукові пошуки, що об'єднувалися під егідою фольклористики напередодні і після Другої світової війни.

2. Різні концепції фольклору.— Для П'єра Сентіва, який проводить паралель між фольклором та наукою, яку тоді називали етнографією (див. III), «фольклор вивчає життя народу в цивілізованих країнах, тоді як життя в цілому первісних народів, у яких немає писемності, відноситься до етнографії. Це знання, що передається усною традицією,— культура більшості, на противагу культурі освічених людей» (1936). Арнольд Ван

Геннеп висловився ще конкретніше: «Фольклор — це етнографія сільського населення Європи, і ніщо інше» (N. Belmont, 1974, p. 86). У розумінні цих авторів, «фольклор активно побутує», звісно, відображаючи дуже давні звичаї, які тепер відроджуються, і до них не варто ставитися як до пережитків.

Проте Андре Вараньяк вважає, що з другої половини XIX ст. об'єкт дослідження фольклору звужується зі зникненням традицій, які не поновлюються. Такий підхід пов'язаний зі звуженим визначенням об'єкту дослідження. За Вараньяком, фольклор прирівнюється до традиційної цивілізації, він складається з вельми архаїчних цивілізаційних компонентів і передається поза будь-якою вченою чи письмовою традицією (1948, p. 22—23). Автор дошукується слідів проявів цивілізації аж за неоліту і заперечує думку про можливість оновлення традицій, остаточно знищених уніфікаційними процесами індустріалізації і міграції сільського населення до міст. Отож його більше цікавлять факти «часової регресії».

Якщо Ван Геннеп та Вараньяк протистоять один одному в царині фольклористики, вони дійшли більшої згоди у тому, що може вважатися етапом розбудови сучасної етнології. Фольклор не фактологічна наука,— погоджуються вони,— а наука про людину в суспільстві, передусім «соціологічна» (1943, I, 1, p. 41).

Другий пункт розбіжностей між фольклористами стосується поняття народу і народного. Одні під цим розуміють дещо романтичне відтворення «душі», «духу», «генію», притаманного якомусь регіону чи нації. Так П'єр Сентів запевняв, що фольклор дозволяє виховати любов до батьківщини, почуття, яке особливо експлуатували в нацистській Німеччині, намагаючись використати *Фолькскунде* для наукового обґрунтування вищості арійської раси.

Ван Геннеп наводить різні значення терміна: «народний»: «Те, що створив народ, те, що існує серед народу, те, що будучи грубим, брутальним, алогічним, таким, що суперечить релігії, праву, соціальній організації за досліджуваного часу і подибується лише серед нижчих шарів населення» (1943, I, 1, p. 43). Відкидаючи зневажливі характеристики, сам Ван Геннеп визначає його через більш чи менш точну соціологію груп людей, зокрема, селян, сільського життя і того, що від нього лишається в «промисловому та міському» середовищах. Поль Себійо включає сюди і місто, вважаючи, що існує окремий міський фольклор. У 1886 р. він запропонував «начерк про анкетування з метою збирання традицій і забобонів

великих міст» (*L'Homme*, 1886, III, p. 529—532). Він рекомендував проводити опитування в містах серед людей певних професій,— крамарів, працівників поховальних контор, човнярів і усіх категорій професіоналів, що «живуть у міщанстві», не надто ним захоплюючись: художників, музик, акторів, фокусників, балаганників, куртизанок. Сентів, справедливо зауважуючи, що суспільні верстви контактують між собою, підкреслює, що навіть серед керівних верств існують певні забобони, ніби потаємні кишені ірраціонального.

Якими б не були між ними розбіжності, мета фольклористів — розмежувати в своїх розвідках те, що Леві-Брюль назвав дологічною ментальністю, і протилежну їй раціональність освічених класів. Міським фольклором цікавляться хіба для того, аби віднайти у робітника сліди уявлень, які пов'язують його з культурою минулого, а не заради вивчення його в соціальному контексті життя, роботи і думок.

Саме в цьому полягає підхід сучасної етнології, відмінний від підходу фольклористів. Будь-яка група людей, незалежно від економічної, суспільної, культурної, технічної діяльності, незалежно від класу, до якого вона належить, є можливим об'єктом вивчення з метою відшукання у взаємодії соціальних та символічних фактів зв'язку з певною культурою чи способом життя.

3. Пошук наукового методу.— Сучасні фольклористика та етнологія вимагають різних наукових методів. Ми вже зазначали, що перші фольклористи були збирачами і колекціонерами. Отож вони прагнули нагромадити фактаж, і науковість почасти підмінювалася погано контрольованою «всеїдністю».

З кінця XIX ст. і аж до 50-х років XX ст. поширюється методика опитувань, яка мала охопити якнайбільше регіонів. За участю журналу «Народні традиції» поширюються анкети, які, за словами Сентіва, «просякнуті недоладністю». Але навіть він визнає, що поряд із поглибленими дослідженнями, які самотужки проводить науковець, можна вдаватися і до анкетування, універсальних опитувань, які охоплюють усі аспекти матеріального, духовного і суспільного життя, для розширення спостережень в якомусь регіоні. Для цього достатньо задіяти мережу місцевих інтерв'юерів, дані яких мають бути представлені в якомога стандартизованішій формі, щоб їх можна було використовувати в порівняльній роботі. Так, спеціалізоване анкетування проводилося в 1935 р. стосовно еволюції сільських ку-

зень, звичаїв, пов'язаних з жнивами та літньою спекою, народним харчуванням. За тими великими починаннями стояло бажання надати фольклористиці, яка з'явилась у Франції пізніше за інші соціальні науки, наукові засади, розробивши її власний метод, створивши фольклорні карти державного масштабу, на кшталт лінгвістичних атласів, що мало сприяти продукуванню «статистичних фактів».

Роздуми Арнольда Ван Геннепа і в цьому випадку опиняються на перехресті фольклористики та сучасної етнології. Автор справедливо відзначає різну якість відповідей місцевих респондентів і сумнівається у дієвості компаративного методу. Він вважає, що «ритуал чи соціальний акт не має раз і назавжди визначеного значення чи сенсу; він може змінювати свої значення чи сенс в залежності від актів, які йому передують чи йдуть за ним; звідси висновок, що для розуміння ритуалу, якоїсь інституції чи техніки не можна виривати їх із церемоніального комплексу, правових стосунків чи технології в цілому, частиною котрих вони є; навпаки, завжди слід розглядати кожну складову того цілого у співвідношенні з іншими складовими» (1909, p. 160). На відміну від інших фольклористів, які методом опитування понасмикували то тут, то там фактів, які вважали дивними, чи кумедними, він вважав за необхідне відшукувати загальні прояви, аби потім відстежити й увесь спектр вторинних проявів.

Тематика робіт Ван Геннепа ілюструє переваги й недоліки компаративного методу, яким він собі його уявляє. При справжньому «польовому» опитуванні, як у випадку з Дофіне і Савойєю, фольклорна специфіка стає зрозумілою завдяки знанням, що про них має Ван Геннеп; коли ж цей метод застосувати лише до фактів, зібраних інтерв'юерами, як в Оверні чи Веле, в результаті маємо лише механічну інтерпретацію.

Дедуктивний метод «виведення послідовності» безпосередньо пов'язаний з компаративним; Ван Геннеп наполягає на тому, що порівнювати слід послідовності чи сукупності фактів, а не ізольовані прояви (1909, p. 160). Так вимальовується компаративний метод зі «схемою» перехідних ритуалів. Щоб навести лад у численних інтерпретаціях зібраних ритуалів, Ван Геннеп пропонує поняття «церемоніальної послідовності». Замість того, щоб виривати ритуали з контексту, вивчати окремо, а потім порівнювати, їх слід досліджувати у комплексі. Порядок, в якому тій чи іншій групі людей слід виконувати ритуали, є інтерпретацією світу, тож треба досліджувати послідовність, в якій ті ритуали з'являлися в описуваному суспільстві. Поняття «перехідного ритуалу» дозволяє впорядкувати церемонії, якими позначається життя окремо взятої людини, плин року або які циклічно повторюються з більшими чи меншими інтервалами; тут важливий «перехід», який дозволяє індивіду перейти з одного стану в інший. Ван Геннеп розрізняє три етапи: ритуали розставання, ритуали на межі двох станів, які вважаються особливо небезпечними через невизначеність того положення, і, нарешті, ритуали прилучення. Застосована у *Підручнику з фольклору*, та схема допоможе привнести порядок у безлад і непослідовність церемоній, що особливо очевидно у весільних ритуалах.

III. Фольклор традиційних груп та етнографія первісних суспільств.

1. Двозначний діалог.— Напередодні Другої світової війни фольклор та етнографія виходили із майже однакових засад, використовували паралельні наукові методи, але застосовувалися до двох різних сфер: перший — до народної культури цивілізованих країн, друга — до первісних суспільств. Ось чому Арнольд Ван Геннеп заперечує використання термінів «етнологія» чи «етнографія» стосовно Франції, бо ними, на його думку, звикли оперувати при вивченні «примітивних», «напівцивілізованих» народів. Таким чином, фольклористи та етнографи не цуралися один одного: діалог між ними встановився: за часів Музею Трокадеро французька культура ставилася в один ряд з екзотичними, адже «зала Франції» була там поруч з «Азійською» (там само, розд. II).

Фольклористи-компаративісти часто не розрізняли те, що стосувалося фольклору, і те, що стосувалося етнографії, як у *Журналі фольклору Франції і колоній*. Прагнучи відшукати подібності в дохристиянських релігіях, П'єр Сентів запропонував порівнювати вірування на території Франції з віруваннями народів до прийняття християнства чи нехристианізо-

ваних. При цьому він посилався на праці Боаса та Тайлора і підкреслював, що Фрезер у своїй *Золотій гілці* теж порівнює культури дикунів з європейськими культурами. Хоч бажання встановити зв'язок між усіма світовими суспільствами звучать по-сучасному, такий підхід усе ж вів у безвихідь. Розширюючи свою збирацьку діяльність, фольклористи намагалися відшукати в поведінці народів, які ще жили за первіснообщинного ладу, ключ до збереження алогічних уявлень, що відтак вважалися дохристиянськими. Арнольд Ван Геннеп заперечує компаративізм за Фрезером, який встановлював паралелі між явищами на основі поверхового визначення спільних рис.

Аби етнографія, яка стала вже на той час загальною етнологією, знову живила фольклористичні дослідження, які трансформувалися в етнологію Франції, їй доведеться виробити нові концептуальні засоби і новий науковий метод.

2. Вплив соціологічної школи.— Існує ще один філософський напрям, що пов'язує фольклор з довоєнною етнографією. Мається на увазі соціологічна школа, заснована Емілем Дюркгеймом.

Реймон Арон[6] пояснює: «Щоб соціологія усталилася як наука, (Дюркгейм) не лише вимагав, щоб суспільні явища вивчали як речі, тобто ззовні, він також підкреслював специфічну природу суспільного і нагадував принцип: ціле містить у собі більше, ніж сума частин, звідки робив висновок про колективні уявлення (чи про колективну свідомість), одночасно внутрішні і зовнішні стосовно свідомості індивідів. Таким чином він сподівався досягти подвійної мети, яка, на його думку, стоїть перед новою наукою: розчистити й дослідити незалежну сферу реальності і обновити усі суспільні науки шляхом застосування автентичного наукового методу».

Вплив цього філософського вчення на етнографію та фольклористику був багатогранний. Передусім через те, що воно стосується вивчення природи так званих примітивних вірувань, які Дюркгейм вважав суто колективними. Адже джерелом, з якого Дюркгейм брав свої приклади, були суспільні та культурні форми, які вивчали перші етнографи,— племена та міфи.

По-друге, при вивченні суспільних явищ ця школа віддає перевагу емпіричним дослідженням і рекомендує триматися подалі від невігластва. «Вивчаючи соціум (соціолог) має усвідомлювати, що він розвідує невідоме; він має розуміти, що перед ним явища, закони яких

такі ж наперед непередбачувані, якими були закони життя до виникнення біології як науки; він має бути готовим до відкриттів, які можуть вразити і розчарувати» (другий вступ, p. XIV).

Ще одне з фундаментальних понять, на якому ґрунтується будь-який етнологічний метод,— ідея «створення внутрішнього суспільного середовища»; інакше кажучи, соціолог має намагатися виявити в середовищі, яке вивчає, усе, здатне впливати на суспільні явища. Таке визначення суспільного середовища як визначального фактора колективного розвитку — зовсім нове. Ставлячи в центр своєї проблематики «суспільне явище», Дюркгейм пропонує метод класифікації, який дозволяє пов'язати факти один з одним, і яким скористається Марсель Мосс, розвинувши його в своєму концепті «тотального суспільного явища».

3. Марсель Мосс та Інститут Етнології.— На думку Клода Леві-Стросса, поняття «тотального суспільного явища» не обмежується лише сукупністю окремих аспектів цього явища, чи то родинного, чи то економічного, чи технічного, чи правововового, чи релігійного тощо, а має потрійний вимір: соціологічний, історичний та фізіопсихологічний.

Етюд про дар Марселя Мосса — переконливий приклад його уявлення про життя як систему суспільних відносин.

Деякі теми, яким передусім приділяв увагу Мосс, справили неабиякий вплив на етнологію Франції, зокрема, вивчення навичок тіла. Він показує, як індивідуальна психіка підкорюється масовій культурі; культурно визначеними є навіть дії, що здаються нам «найприроднішими», як фізіологічні потреби, секс чи догляд за немовлятами. Про людське тіло кожна культура має свої уявлення.

Започаткувавши жанр ґрунтовної монографії, яка відкриває шлях до ґрунтовних узагальнень стосовно цілого суспільства чи певного питання, Марсель Мосс дав також новий поштовх етнології. Яскравий тому приклад — його *Ессе про сезонні варіації ескімоських громад*, поданий як «соціоморфологічне дослідження». У тому суспільстві він зауважує наявність подвійної форми об'єднання, яка відповідає двом правовим системам, двом моралям, двом видам домашнього господарювання та релігійного життя; інтегрована спільнота зимової агломерації кореспондує із літнім соціальним розпорошенням і моральною бідністю. На основі цього, щоправда де-

що обмеженого, спостереження він формулює загальну гіпотезу про існування соціальних періодів, які членують життя усіх суспільств: особливо відчутне у *ескімосів*, чергування характерне і для європейських соціумів із їхньою практикою літнього відпочинку. Отже Мосс на прикладі звичаїв досліджуваної ним групи людей перевіряє загальну гіпотезу; таким чином він доводить головне правило свого методу, а саме: «аналіз конкретного випадку може підтвердити універсальний закон краще за накопичені численні стостереження чи безконечні дедукції».

Саме один з останніх кабінетних вчених, Мосс сприяв поширенню методу емпіричного спостереження, можливого лише за тривалої роботи «на теренах». Його *Підручник з етнографії* став путівником для багатьох дослідників, співробітників заснованого у 1926 р. Інституту Етнології Паризького університету, таких, як Марсель Гріоль, який вивчав африканських догонів, та Роберт Герц, один з перших французьких етнологів, який, на жаль, передчасно від нас пішов. Останній довгий час проводив опитування у франкофонній долині Валь д'Аост щодо культу Святого Бесса, враховуючи усі його символічні, ритуальні та соціальні сторони; він також провів дослідження казок, легенд та іконографії, пов'язаних з цим святом. Відтак вперше в європейському суспільстві було продемонстровано дієвість концепту тотального соціального явища, що свідчить на користь існування системи, яка керує суспільним життям і суспільними обмінами.

Стосунки між фольклористами і послідовниками соціологічної школи були відчуженими і навіть ворожими. Мосс критично ставився до теорії перехідних ритуалів Ван Геннепа, яку вважає трюїзмом і послідовність якої заперечує (*Année sociologique*, t. XI, 1906—1909, p. 200—202). Ван Геннеп, зі свого боку, показує наскільки парадоксальною є ситуація, коли Дюркгейм і Мосс, рекомендуючи емпіричне спостереження, заснували свої теорії на документах не з перших рук, тоді як сам він, вельми обережний у висуненні теоретичних постулатів, свої дослідження ґрунтує на сучасності й очевидцях. Насправді ж позиції їхні були не такі вже й далекі, надто якщо зважати на виразну соціологічність розвідок Ван Геннепа, який завжди прагнув занурювати свої спостереження у соціальний простір, на відміну від інших фольклористів, яких більше цікавили символізм та ментальність, що пов'язують людину з її оточенням.

[1] Marie-Noëlle Bourguet, Déchiffrer la France. La statistique départementale à l'époque napoléonienne, Paris, Ed. des Archives contemporaines, 1988.

[2] Nicole Belmont, Denise Glück *et al.*, L'Académie celtique, Hier pour demain, arts, traditions, patrimoine. Catalogue de l'exposition du Grand Palais, 13 juin — 1 septembre 1980, p. 56.

[3] Mona Ozouf, L'invention de l'ethnographie française: le questionnaire de l'Académie celtique, Annales ESC, 36, 2, mars — avril 1981, p. 210—230.

[4] Eugène Rolland, Faune populaire de la France, Paris, Maisonneuve, 13 vol., 1877—1914; Flore populaire ou histoire naturelle des plantes, Paris, E. Rolland, 11 vol., 1896—1912.

5 Le vol. 8 du t. I, Le cycle des 12 jours. De Noël aux rois, a sts publis en 1988 (rsdaction de B. Guichard), Paris, Picard; le supplsment bibliographique msthodique, t. III et IV, revu et complsts par B. Guichard, paraît en 1992, Paris, Maisonneuve & Larose.

[6] Raymond Aron, La sociologie, *in* Les Sciences sociales en France. Enseignement et recherche, Paris, Paul Hartmann, 1937, p. 12—48.

2 розділ

Французька етнографія та етнографічні музеї Франції

Так само, як мистецтвознавство та археологія, етнологія в своєму розвитку тісно пов'язана с установами, яким належить збирати, зберігати і використовувати дані. Але на відміну від археологічної науки, для якої вищий аргумент — матеріальні предмети, етнологічна наука передусім оперує обміном життєвим досвідом між спостерігачем та спостережуваним, контактами культур через зустрічі дослідників та респондентів. Тож матеріал, який мають збирати, зберігати і обробляти етнологи, як це практикується в музеях, не може являти собою лише вироби з каменя чи заліза, листівки чи документи. Це мають бути звуки й шуми, рухи й жести, слова й промови.

I. Перші музеї та їхня історія.

Найперші засвідчені спроби зібрати й показати французькі етнографічні колекції до становлення самої етнографії як науки пов'язані з кунсткамерами і так званими природничими кабінетами у XVIII ст.

1. Епоха Просвітництва: масштабні описи.— Якщо завданням великих дослідницьких експедицій, як, наприклад, Бугенвіля, було привозити матеріальні витвори природи та культури, наукові розвідки більше спрямовані на опис та публікацію. Так Королівська Академія наук під тиском Реомюра, а згодом Дюамеля дю Монсо та Фужеру де Бондаруа започаткувала славнозвісне видання *Опис мистецтв та ремесел*, більше ніж 113 журналів котрого вийшли з 1761 по 1785 рік,— невичерпне джерело відомостей для етнологічного вивчення різних технік. Найвидатніші тогочасні вчені, на чолі з Дідро і Даламбером, беззастережно поринають у проект *Енциклопедії*, яка, завдяки ілюстраціям, є не менш

цінною для історичної антропології технічних прийомів.

Ці славетні видання надто часто цитуються чи переказуються без попереднього критичного аналізу. Хоча останні дослідження показують, що документальну цінність ілюстрацій з Енциклопедії варто переглянути, або хоча б інтерпретувати ті графічні узагальнення в світлі підготовчих замальовок до журналів із серії Опис Мистецтв та Ремесел. При порівнянні ескізів та гравюр стає очевидною суттєва відмінність перших, зроблених безпосередньо в ході польових досліджень: цінні у технологічному відношенні ескізи різних проекцій, з масштабними співвідношеннями, віньєтки із зображенням більш-менш унормованих процесів у майстернях; зменшені копії знарядь та реманенту для інвентаризації та аналізу. Отож для будь-якого серйозного використання тих ілюстрацій з Енциклопедії необхідно попередньо здійснити довгу і копітку потрійну роботу: мистецькознавчу, ремісничознавчу та ужиткознавчу[1].

2. Перші нормативні документи за часів Французької Революції.— Перші музеї виникли за Революції 1789—1793 рр., а точніше за часів Конвенту. Створені в річищі енциклопедизму, зібрання ті невдовзі стали радше етнографічними. 1794 року з'являється *Інструкція з обліку і зберігання на території Французької Республіки предметів, які можуть прислужитися мистецтвам, науці та освіті*. Згадана інструкція, що була написана Томасом Лінде та Букьє-старшим, головами Мистецтвознавчої Комісії та Комітету народної освіти, ґрунтувалася на доповіді відомого теоретика порівняльної анатомії Віка д'Азіра та ченця-бенедиктинця, превелебного Жермена Пуарьє. У ній, зокрема, було таке:

«У сучасних народів лишилися живі свідчення Античності; їх знаходять здебільшого в одязі та мові мешканців деяких місцевостей. Але з кожним днем вони все більше зникають під впливом цивілізації та мистецтв. Тож сліди ті варто шукати у відлюдних місцевостях і серед простих людей, зайнятих переважно сільським господарством та скотарством».

Тепер вже не обмежуються переказами дослідників далеких цивілізацій, а прагнуть віднайти своє коріння. Увагу зосереджують на одязі і мові як втіленні «розбіжностей». Ці «дрібні розбіжності» трактують не як незмінну ознаку місцевої самобутності. Їх швидше розуміють як суму комбінацій, які підлягають матема-

тичному обчисленню[2]. Але тут не слід забувати, що різні речі кожна людина робить по-своєму, при всій уніфікації інституцій і стандартизації мови. Такий погляд дає ширшу, багатограннішу перспективу, ніж нормативний волюнтаризм абата Грегуара (M. de Certeau, D. Julia, Revel, 1975).

Але *Інструкція* 1794 р. торкається не лише мови та одягу. Значне місце в ній відводиться створенню відповідних колекцій «механістичних мистецтв»:

«У образотворчих мистецтв були школи, академії, музеї; механістичні мистецтва лишалися незахищеними і безпритульними. Національний Конвент усуне ту несправедливість.

Без сумніву, першою буде створено колекцію механістичних мистецтв Паризького департаменту, яка стане однією з найбагатших у Франції. У цій колекції будуть зібрані всі інструменти і механізми, що їх застосовували у будівництві і на всіляких виробництвах, розподілені на такі шість груп: інструменти для розпилювання, інструменти для монтування та різьблення, інструменти для свердління, гончарний круг і приладдя для нього, інструменти для нарізання гвинтів та гайок, інструменти для майстрування зубчатих коліс. На першому місці у тій колекції стоятиме удосконалений землеробський реманент. У цьому зібранні буде також устаткування, винайдене Вокансоном для спорудження шовкопрядильних машин; самі шовкопрядильні машини, пристрої для чесання та прядіння бавовни; човникові станки для ткання тканини по всій ширині, з пристроями для зменшення кількості ходів і заміни човників для різнокольорових тканин; верстати для одночасного ткання кількох полотен; верстати для виробництва шнурків та тасьми; станки для звичайного і двостороннього трикотажу, для фіксованих петель, для плюшу, для безпетельного трикотажу; станки для мережив; і ще велика кількість різних машин чи моделей машин, які використовували в різноманітних мистецьких майстернях».

Відомо, що потім сталося з тими інструкціями: Школа мистецтв та ремесел була створена 1799 року не лише як сховище для збереження колекції інструментів та механізмів, але й як освітній осередок. Адже у мистецтві механіки, аби зрозуміти — недостатньо побачити, треба ще й робити щось своїми руками.

3. Тяжка спадщина: Музей Трокадеро та його французький відділ.— Проекти створення, збереження і обробки етнографічних колекцій продовжують розвиватися від часів Конвенту до початку III Республіки, найчастіше за умов несприйняття їх з боку державних установ. Не стимулювала появу спеціалізованих музеїв також Кельтська Академія (1804—1810), відома своїми дослідженнями в галузі фольклористики та археології. Лише після призначення Жомара у 1828 р. директором Королівської Бібліотеки, ним було створено аналогічний «геоетнографічний» (*зверніть увагу!*) музей, що був одним з відділів Бібліотеки. Але реалізацію згаданого проекту постійно гальмували якісь незрозумілі сварки між Королівською Бібліотекою, Лувром, Музеєм морського флоту та Природничим музеєм.

Лише у 1877 р. за наполяганням доктора Гамі Міністерство народної освіти вирішує «зібрати докупи усі предмети, які мають відношення до етнографії, привезені з наукових експедицій, вимінняні чи придбані» (постанова від 3 листопада 1877 р.), у спеціальному музеї, що називався *Етнографічним музеєм наукових експедицій*. Серед мотивів для узаконення постанови — й наявність: «значної кількості предметів, привезених до міністерства з наукових експедицій: з Франції або з-за кордону» (там само). Відтак чи варто застосовувати до Франції той самий етнографічний метод і в тих самих закладах, що й до екзотичних країв? Але зрештою де? Якийсь час думали звести спеціальну будову, і її проектування навіть доручили Віоле-ле-Дюку. Але від того довелося швидко відмовитись через великий розмах будівництва і значні затрати, і під нову установу віддали приміщення Палацу Трокадеро, звільнене після Всесвітньої виставки 1878 р., де вона й діяла аж до нової Всесвітньої виставки 1927 р.

II.— Етнографія французьких регіонів в Музеї Трокадеро і в регіональних музеях, 1878—1936 рр.

23 січня 1878 р., на час відкриття Музею Етнографії, в його експозиції були лише екзотичні колекції та деяка кількість ляльок у французькому національному одязі зі Всесвітньої виставки. Саме тоді Ландрен, один з помічників Гамі, вирішив об'єднати в одному відділі усі експонати, що стосувалися французьких провінцій і були розкидані поміж колекцій загальної етнографії.

1. Зала Франції.— Отак і з'явилася Французька зала, перша постійна експозиція з етнографії Франції. Ось як її описує сам Ландрен:

«Бретонський сектор на сьогоднішній день найбагатший у цьому відділі Музею. До нього входить макет бретонської сільської хати в день весілля з закритими ліжками та іншими старовинними меблями, які я привіз з околиць Кімпера, і вісьмома учасниками весілля, обличчя яких (як і всіх інших манекенів в музеї, до речі) відтворені з натури чи скопійовані з природніх зображень паном М. Гебером, вправним керівником музейних майстерень.

На манекенах багаті святкові чоловічі й жіночі строї Пон-Лаббе, Плугастель-Даулса, Керфентуна, Плобанналека та Безек-Конка, які представляють п'ять найвиразніших і найхарактерніших типів регіону Корнуай. Два інших, окремих манекени в строях Бург-де-Батц і знаряддя робітників солярень тієї ж комуни довершують цю бретонську сцену. Окрім цих строїв у наших запасниках є ще кілька строїв Морбігану (подарованих паном Меньє) та Фіністеру. Інші бретонські експонати виставлені у вітринах чи почеплені на стінах. Усього їх 460.

Кожний експонат супроводжується табличкою, на якій вказується його призначення, за можливості бретонська назва, місцевість походження, а також прізвище дарувальника ... Інші регіони Франції представлені не так гарно»[3].

Ось, в кількох словах, і вся концепція зв'язків між етнографічним пошуком і практикою створення музеїв. В експозицію треба ставити не лише витвори, а й людей. У музеї, як у реальному житті, речі накопичуються за принципом єдності, в даному випадку — в сільській хаті,— навіть, якщо зібрали їх в різних місцевостях. Музей має відтворювати реальність якнайправдивіше, навіть правдивіше за дійсність: у строї вбрані манекени, голови яких природньо відтворені — вирізьблені або ж виліплені чи відлиті художниками за зразками, підібраними відповідно до усіх правил антропології зовнішності. У справжнього бретонця «монголоїдні» риси обличчя. «Цебто» він — результат схрещення з азійськими народами. Він не може бути чистим «французом» і безумовно належить до «екзотичної раси». До того ж музей вимагає видовищності: на видному місці виставляють святкове вбрання, а віддалік — знаряддя праці. Та й ті виставлені як рештки героя на вівтарі чи як зброя воїна в залі замку. Трофеї та й годі.

Розсортовані і виставлені таким чином експонати зали Франції є найдавнішим ядром колекцій, які пізніше забере до себе Національний музей народних Мистецтв і Традицій. Ті колекції будуть збагачені експонатами *Товариства народних традицій*, а також унікальними дарами найвидатніших фольклористів того часу. Власне, такі речі потрапляють до музею не завдяки випадковим уподобанням когось з аматорів, а як безпосередній результат наукового зацікавлення: скажімо, дослідження Полем Себійо предметів домашнього вжитку й різних дрібничок або Ліонелем Боннемером амулетів і традиційних методів народної медицини (M. Bouteiller, 1966).

2. Етнографія місцевих громад: музеї департаментів і кантонів.— Однак фольклористи та етнографи намагалися створювати музеї не лише в Парижі. З 1886 р. Себійо намагається спонукати до створення музеїв на рівні місцевих громад. У передмові до *Довідника кантональних музеїв 1896—1897 рр.* він робить пропозиції щодо того, як розміщувати експонати в невеличкому місцевому музеї: їх можна згрупувати за трьома рубриками: домашній ужиток, особисті речі, ремесла.

Через десять років, у 1896-у, завдяки зразковій співпраці між секретаріатом Товариства народних традицій та хранителем Музею етнографії Трокадеро було розроблено документ «Загальні інструкції з основних колекцій етнографічних експонатів». Вони не охоплюють наукових концепцій, які ідентифікують фольклористику чи етнографію із суспільними науками, а лише надають основну рубрикацію: житло, умеблювання й інтер'єр, господарські приміщення, сільське господарство, харчування, несільськогосподарські ремесла, одяг, побут, ігри, народні мистецтва, культи, забобони. Опитувачам рекомендується цікавитись усім, що має відношення до «простолюду» і до того, що стосується спільного виробництва... Вони дошукуються «архаїчних» чи «примітивних» форм, «старих зразків», «пережитків» і особливо уважно придивляються до вбрання, вірувань і звичаїв. Як практикуючі дослідники і розбудовники музейної справи, Себійо і Ландрен попереджають тих, хто надалі працюватиме з їхніми матеріалами, яких умов слід дотримуватись, аби зібрання предметів, виставлених для цікавої публіки, мало етнографічну вартість. Самих експонатів недостатньо. Ні про що самі по собі не розкажуть і найкращі класифікації; не треба боятися

давати пояснення, а в разі необхідності, «детальний опис пов'язаних з тими експонатами уявлень» (*Там само*).

Діючи таким чином, Себійо та Ландрен використовували досвід Всесвітньої виставки 1878 р. У розділі, присвяченому загальній етнографії, шведську секцію представляв Скандинавський музей етнографії «Нордіска Музеет» зі Стокгольма, заснований у 1873 р. Цей шанований заклад привіз до Парижа частину своїх колекцій і демонстрував їх як і в Швеції, відтворюючи сцени з народного побуту та його звичаї[4].

Знадобиться ще певний час, поки на той шлях стане й Франція, а Конгреси Національного товариства етнографії та народного мистецтва (заснованого у 1895 р.) побачать необхідність появи музеїв у тих містах, де їх проводили: в Ніорі (1896), у Сен-Жан-де-Люз (1897), в Онфлері (1898). Як і в шведській секції Всесвітньої виставки 1878 р., ядром експозиції стає відновлення характерних сцен народного життя. *Щорічник наукових та археологічних музеїв* (1-е вид., 1896) дозволяє відстежити, місто за містом, появу, розвиток, трансформування, а часто і занепад музеїв тієї хвилі: в Аннесі, в Шайон-на-Марні, у Діні, Люзі, Вірі. У Кімперському музеї було не менше 44-х манекенів в регіональних строях, у натуральний зріст, із рухомими кінцівками. Каталог 1885 р. подає їх як справжні антропологічні свідоцтва: «Обличчя манекенів далеко не безбарвні, воскові чи картонні. Голови й руки — теракотового кольору, надзвичайно пропорційні й точно змодельовані. Це справжні портрети різних типів фіністерських мешканців. А добре підібрані необхідні барвники, передають навіть колір та відтінок шкіри кожного із зображених[5].

Найкращим прикладом відтворення місцевих сцен життя з метою наукових та культурних досліджень є, без сумніву, Мюзеон Арлатан, який створювався з 1899-о по 1909-й роки за ініціативою Містраля, та за допомогою професора Маріана. Він зберігся до наших днів у своєму первісному замислі як незаперечний представник музеєлогії цілої епохи.

Мюзеон Арлатан, задуманий Містралем як музей південної цивілізації, звеличує рух за відродження провансальської літератури і прославляє чесноти селян Провансу. Коли його відкрили для відвідувачів у 1899 р., в ньому було шість зал та

велика галерея. Представлені були усі об'єкти зацікавленості тогочасних краєзнавчих музеїв: скам'янілі доісторичні решт-ки, портрети знаті, прапори і хоругви старих цехів, мистецькі витвори місцевих майстрів. Як це водилося за часів, коли антропологія зовнішності претендувала на звання науки, було багато муляжів. Професор Маріньян не скупиться на вказівки. В Інструкції зі збирання етнографічних експонатів в арлезійському краї (1896) перераховуються як бажані експонати, так і документація до них: «Фото місцевих типів чоловіків та жінок анфас та в профіль, муляжі голів та рук. Муляжі та фотографії жіночих персів. Зразки волосся, колір очей». Але найцікавіша частина — дві діорами, створені місцевим скульптором Ферігулем, з костюмованими манекенами в натуральний зріст. Одна зображає вечір напередодні Різдва, визначний момент в річному циклі, інша — відвідини породіллі, визначальний момент початку життєвого циклу окремої людини. І для Кемпера, і для Французької зали в Трокадеро скульптор виліпив своїх героїв з «найхарактерніших арлезійських типів (...), арлезійці можуть впізнати в них портрети своїх близьких; для етнографів та художників — це найкращі взірці типажів та вбрання Арля»[6].

Що сталося через покоління з тими музеями, створеними по всій Франції стараннями фольклористів, етнографів та істориків? Що відбувається, коли більше нікому впізнавати в манекенах реальних людей, розчулюватись при споглядані костюмів, а дивлячись на інструменти, пригадувати, як ними працювали і що робили? Після краху 1914 р. висновок Момене промовистий і жорстокий. Цей великий ерудит, головний редактор газети *Сільське життя*, у 20-і роки відвідав більшість регіональних етнографічних музеїв. Загалом прихильно ставлячись до відтворення місцевих інтер'єрів, вважаючи їх привабливими для відвідувачів і вельми повчальними, він піддавав нещадній критиці позірну живописність, надмірність і безпідставне нагромадження в експозиціях однакових виробів і меблів.

Навіть в Мюзеон Арлатан,— пише він,— «пошук справді старовинних експонатів іноді пасував перед прагненням відтворити певний інтер'єр відповідно до відведеного для нього приміщення (...). Ось чому в музеї представлені не оригінали стилів *escudié* та *estanié*, а їхні копії, збільшені удвічі, щоб вони відповідали масштабам кімнати, набагато більшої, ніж звичайні кімнати в звичайних селянських хатах»[7].

Експеримент тривав менш як тридцять років (з 1878 по 1909). У жодному разі введення експонатів до експозиції не проходило безслідно. Виставляючи витвори, як вважалося, найрепрезентативніші для певної культури, організатори музеїв піднімали ті витвори і документи на рівень, вищий ніж вони посідали в своїй культурі. Тепер цінність їх була не лише такою, як у звичайному оточенні і «серед своїх», а насамперед залежала від того, чим вони є «в очах інших». Чи не було це проектом обезвласнення, якому протистояв проект нового привласнення, за який виступали регіоналісти, як Шарль-Брен[8]? А може проектом сакралізації, який через поезію узаконював ностальгічне звернення до цінностей минулого, і проти якого виступали поборники народної освіти і такі співці світських та республіканських цінностей, як Едуард Груль?

Після перерви, викликаної війною 1914—1919 рр. усе розпочнеться по-новому з 1936 року.

III. Етнографія французського простору й експозиція музеїв з 1937 р.

Етнографічному музею в Трокадеро невдовзі стало затісно. Вже у 1884 р. Ландрену важко розмістити експонати у Французькій залі, обмеженій площею 130 м^2. Скільки було виступів, звітів, прохань, аж поки в рамках програми нової Всесвітньої виставки 1937 р. органи влади під натиском Ріве не знайшли більш пристосованого приміщення. Замість старого Музею Етнографії з'являється Музей Людини, тоді як в інших національних музеях створюються «відділи народних мистецтв та традицій» (декрет 1937 р.). У декреті уточнюється: «До відповідного департаменту входить музей, розташований у палаці Трокадеро, і музеї під відкритим небом, які будуть створені на державних землях в різних місцях Франції». За збереження усього того надбання мав відповідати Жорж-Анрі Рівьєр, колишній асистент професора Поля Ріве, у якого самого тепер в асистентах Андре Вараньяк.

Віднині розділені, музеєграфія екзотичних культур та культур французьких регіонів, були підкорені одній ідеї: задокументувати, як того вимагає етнографія, прояви тих суспільств, не заперечуючи естетичної вартості жодного з них.

1. Національний музей народних мистецтв і традицій.— Новий заклад так названо було не випадково. Задуманий і спланований він був Жоржем-Анрі Рівьєром, який на підтримку такого рішення висунув два аргументи: консенсус фахівців і престиж музеїв-попередників в міжнародному масштабі; згода науковців, які працюють в цій галузі на теренах Франції (Доповідь від 27 січня 1937 р.). Щоправда, Рівьєр пізніше пожалкує про своє рішення, навіть про назву, яку дав музею. Справді, з 1937 р. до нашого часу інтелектуальне поле неодноразово змінювалося. Робота музею відтак виявилася надто пов'язаною з розвитком суспільних наук і розширенням поняття національної спадщини, і тому сфера їх втручання не еволюціонує миттєво.

За свого створення у 1937 р. департамент народних мистецтв і традицій офіційною сферою своїх інтересів визнав фольклор у найширшому значенні, що засвідчено в офіційних установчих документах. Під цим розуміються: «матеріальна цивілізація — сільські хати, приладдя і меблі, ремісничі вироби, вбрання, предмети народного мистецтва тощо; суспільні структури — цехи, братства, родини тощо; усні традиції та літературна творчість — пісні, казки, легенди, вірування, звичаї тощо». Завдання департаменту — інтенсифікація та координація наукових пошуків у галузі фольклору, підготовка Міжнародного з'їзду фольклористів, збір документації та речових колекцій, публікації та видання, відкриття і пізніше забезпечення функціонування Національного музею народних Мистецтв і Традицій, музеїв просто неба, організція тимчасових виставок, сприяння розвитку територіальних музеїв (Рівьєр, Доповідь від 29 жовтня 1937 р.). Поява, а пізніше і розквіт того, що в різний час називатимуть французькою етнологією чи етнологією французького простору, відтоді будуть тісно пов'язані з розвитком музеїв[9].

Новостворений Національний музей отримує в дар французькі колекції колишнього Етнографічного музею Трокадеро і розміщує їх у Палаці Шайо. З 1942 по 1946 рр. ним проводяться репрезентативні опитування з питань архітектури, умеблювання та традиційних ремесел (див. розд. IV), які й на сьогодні лишаються найновітнішим документальним підґрунтям у цій царині. Після звільнення від німецької окупації у 1944 р. музейні співробітники й науковці спрямовуються на інтенсивні пошуки, за результатами яких буде організо-

вано низку тимчасових виставок, які в загальних рисах вже дають уявлення про майбутні галереї та зали нового музею. Для відвідувачів їх буде відкрито у 1972 та 1975 рр.

Оснащені бібліотеками, іконотеками, фонотеками та фототеками, асоційовані з Центром французької етнології Національного центру наукових досліджень, новонароджені структури запровадили в життя поняття музеїв-лабораторій, що поєднують колекціонування, науковий пошук, документування, організацію тимчасових і постійних виставок. З кінця 80-х років XX ст. уся ця потуга покликана звітувати про поточні мутації у французькому суспільстві з урахуванням нових теренів, на які ступила ця наука, від сільського побуту до модерну (див. розділи II, III).

2. Перші музеї місцевих громад.— У такій науці, як етнологія французького простору, національний музей ефективно працюватиме лише спільно з регіональними та місцевими музеями. Загальна система була запропонована ще в проектах створення або розвитку «департаментських» та «кантональних музеїв» у 90-х роках XIX ст. Задум той був підтверджений у 1937 р. при заснуванні департаменту народних мистецтв і традицій: йому мала бути підпорядкована Інспекція музеїв місцевих громад.

Тож поки Національний музей облаштовувався в своєму новому паризькому приміщенні, місцевими громадами по всій Франції відкриваються десятки, а згодом і сотні музеїв. Звісно, працюють і старі заклади, такі як Мюзеон Арлатен, зберігаючи для спадкоємців своїх засновників і для земляків первісні колекції. Такі собі музеї музеїв. Інші, як Музей Кімпера (заснований у 1846 р.), Ельзаський музей (1907 р.), Баскський музей (1923 р.), зуміли не лише зберегти старі колекції, створити нові, але й перебудувати своє музейництво відповідно до очікувань сьогодення. Проте на приблизно чотири десятки музеїв, які з початку XX ст. складають фундамент мережі, припадає не менше 800, створених з нуля чи переобладнаних в руслі програми збереження регіональної та місцевої самобутності і спрямованого на це закону 1982 р. про децентралізацію[9a].

3. Екомузеї та скансени.— З 1972 р. до мережі, на яку спирається французька етнологія, входять нові установи: екомузеї та парки. Питання про їхнє створення

постало вже 1937 року, коли при Національному музеї та його філіях заснували департамент народних мистецтв та традицій: чи варто чинити так, як у стокгольмському музеї «Нордіска» — викуповувати і демонтувати зразки будівель певних місцевостей, а потім збирати їх поблизу столиці, з усім начинням і «засобами виробництва їхніх прамешканців»? Відповідь тоді була негативною. Тепер, з плином часу, стають зрозумілими причини такої відповіді: неймовірне розмаїття французької сільської архітектури зробило б таку експозицію хаотичною; до того ж, якщо врахувати, що більшість сільських будинків — з каменю, це, замість дотримання автентичності, швидше означало б руйнацію і реконструкцію. І, нарешті, за існуючою доктриною і на думку Інспекції історичних пам'яток, збереження і використання архітектури на місцях — краще за ризиковані переміщення і спірні відбудови.

На відміну від країн Центральної Європи, Скандинавії, Великобританії, Канади та Сполучених Штатів, Франція не має музеїв-сіл на демонстрацію своєї регіональної етнографії.

Одначе, як її європейські сусіди, вона має парки, або своєрідні заповідники. Одні з них, державні, як Севеннський чи Вануазький, мають на своїй території чи при в'їзді окремі житлові помешкання, інші — регіональні, як Мон-д'Аре чи Корсиканський, підтримують в належному стані і надають під експозиції групи показових будівель з усім начинням. Таким чином, користь від заповідників для етнології Франції потрійна: на своїй території вони надають матеріал для наукових пошуків; є базою для дослідників; своєю документацією та експозиціями демонструють певні результати роботи науковців, зокрема, в етноботаніці, етнозоології та етнотехнології.

Звісно, установою, найбагатшою, з точки зору етнології, але і найуразливішою, з огляду на ідеологічні засади, є те, що називають «екомузеєм». Спочатку такий експеримент поставили в Маркезі, на Гасконських рівнинах[10]. Термін цей придумав Жорж-Анрі Рівьєр, і він відповідає поставленій подвійній меті: зберігати спадщину якоїсь території в усьому її розмаїтті і підкреслювати її значення; покласти це завдання на місцеве населення за підтримки органів влади. А позаяк кожна територія, здатна стати екомузеєм, має свою специфіку, то й формула ця включає безліч варіантів, в залежності від місцевої кон'юнктури.

4. Історична спадщина та «музеї-товариства».— З середини 70-х років XX ст. спостерігається далеко не

однозначний розвиток музеїв, які об'єднують під досі дебатованою назвою — «музеї-товариства». Це й музеї народних мистецтв та традицій, і технічні й промислові музеї, музеї — пам'ятки архітектури та музеї просто неба, різні варіації екомузеїв, регіональні етнографічні, місцеві історичні тощо.

Музеї документального плану, музеї пам'яті, часто вони відкриваються у тих місцях, де, власне, вже припинилася активна людська діяльність — байдуже, сільськогосподарська, ремісничa чи промислова. Це потужний привід для закріплення самоідентифікації, навіть вигадування минулого (як в екомузеях «нових міст»). Їхній розвиток ґрунтувався на розширенні поняття «спадщини», яке спочатку застосовувалося лише до архітектурних свідчень «вченої» культури (церков, соборів та замків), а тепер охоплює різноманітні аспекти трудової та суспільної діяльності людини. Нова політика Міністерства культури з цього питання знайшла своє вираження у виставці 1980 р. у Гран Пале під назвою «Історія заради майбутнього: мистецтва, традиції та спадщина»[11], а також у створенні спеціальних державних установ з питань етнологічної спадщини, підрозділи яких сприяють пошукам, готують керівні кадри і полегшують набір етнологів на місцях[11a].

У той час, як кількість відвідувачів Національного музею з середини 80-х років XX ст. зменшувалася через зниження цікавості до його колекцій, регіональні музеї користуються все більшим успіхом. У 2005 р. Національний музей мають закрити, що найяскравіше продемонструє превалювання політики над подібними культурними закладами. З 2000 р. екологічні та інші громадські музеї перебувають у стані пошуку[12].

[1] Martine Jaoul, Madeleine Pinault, La collection Description des Arts et Métiers, Ethnologie française, XII, 4, 1982, p. 335—360.

[2] Bernard Deloche, Un précurseur de la muséologie scientifique: Félix Vick d'Azyr, *in* Jean Cuisenier, Muséologie et ethnologie, 1986.

[3] Armand Landrin, Les musées d'ethnographie, Revue des Traditions populaires, III, 2, mai 1888, p. 241—246.

[4] I. Collet, Les premiers musées d'ethnolographie régionale de la France, *in* Jean Cuisenier, Muséologie et ethnologie.

[5] I. Collet, *ibid.*

[6] Charles Roux, cité par I. Collet, *ibid.*

[7] I. Collet, *ibid.*

[8] Anne-Marie Thiesse, Ecrire la France: le mouvement régionaliste en France de la Belle Epoque à la Libération, Paris, PUF, 1991.

[9] I. Chiva, Emergence d'une ethnologie de la France, Essai de reconstitution généalogique, *in* Ethnologies en miroir, sous la direction de I. Chiva et U. Jeggle, Paris, MSH, 1987.

[9a] «Territoires en question», Ethnologie française, 2004, 1.

[10] Georges-Henri Rivière, Une expérience muséologique de l'environnement, le museé des landes de Gascogne, Ethnologie française, I, 1, 1971, p. 87—95, et Isac Chiva, Georges-Henri Rivière, Un demi-siècle d'ethnologie de la France, Terrain, octobre 1985, 5, p. 76—83.

[11] Jean Cuisenier *et al.*, 1980, Hier pour demain: arts, traditions, patrimoine. Catalogue de l'exposition du Grand Palais, 13 juin — 1 septembre, 245 p.

[11a] Див. також семестрову публікацію Terrain, вид. міністерства культури, з питання спадщини та спец. випуск «Le vertige des traces: patrimoines en question», Ethnologie française, 1995, 1.

[12] Terrain.— Ministère de la Culture, direction du patrimoine. Ethnologie française.— 1995.— № 1, spécial «Le Vertige des traces: patrimoines en question».

3 розділ
Становлення етнології Франції

Для того, щоб вирости в окрему дисципліну, етнологія Франції живилася з багатьох джерел: із праць фольклористів, творів, присвячених політичній географії, та соціальних досліджень. Розвиваючись поза академічними стінами вона спиралася на музейну структуру. У 70-х роках XX ст. починається її діалог з історичною наукою, що стала більше дослухатися до народу й сьогодення. Втім, головним «контрагентом» залишається суспільна антропологія, сумніви та питання якої вона поділяє останні кілька років: «Хто він, Інший? І наскільки легітимна антропологія ближнього?»

I. Від народних мистецтв і традицій до етнології

1. Вішістський період.— За відсутності академічної структури етнологія Франції розвивається в рамках Національного музею народних мистецтв і традицій. Спираючись на доробок фольклористів, послідовників Марселя Мосса, та етнологів, які вивчали спільноти французських колоній, вчена думка спрямовується передусім у напрямі розробки нового етнологічного питальника. Паралельно з широким опитуванням в масштабах всієї країни, виходять монографії з ретельним описом розмаїття суспільних, культурних, технічних та символічних відмінностей різних провінцій. За кожною обстежуваною соціальною групою вчені намагаються встановити різнопорядкові зв'язки, щоб змоделювати суспільну структуру загалом, а потім на основі достеменних окремих висновків вийти на усе розмаїття суспільних та культурних рис і пояснити значення відмінностей[1]. Статті істориків, географів та фольклористів, присвячені сільській Франції 30-х рр. XX ст., вміщені в збірнику «Село як на долоні. Погляд на сільську

Францію 30-х років». Під редакцією Тіфена Бартелемі та Флоранс Вебер. Presses de l'ENS, 1989.

Хоча такий підхід до певної міри спостерігається у працях Арнольда Ван Геннепа, його, як правило, не визнають в тому, що стосується фольклору. Від терміна «вішістський період» остаточно відмовилися одразу по закінченні Другої світової війни через топонімічну застарілість і можливі асоціації з режимом Віші[2]. Фольклор мав тоді перетворитися на інструмент пропаганди національної ідеї, яка вбачалася у поверненні до землі, звеличуванні чеснот сільського життя, перетворених на міф.

Зникаюча селянська культура, яку оспівували фольклористи, раптом стала ідеологічним союзником режиму, що використовував її як протиотруту від духовного та культурного виродження міст тодішньої Франції. Повернення до землі було способом спокути провини, приреченням на жорстоку поразку. Хоча за окупаційних часів фольклор і справді до певної міри сприяв ствердженню своєї культурної самобутності. З огляду на усі ті причини наукові дослідження в галузі «народних мистецтв і традицій» отримали могутню інституційну підтримку. Згодом вони віднайдуть нові перспективи розвитку в межах етнографії, яка у Франції завжди торкалася в основному вивчення селянських спільнот.

2. Етнологія і культура.— З новим напрямом, який основний наголос зробив на культурі, пов'язане ім'я Марселя Маже. Він розрізняє три рівні дослідження: етнографію, котра має на меті визначення і, наскільки можливо, пояснення культурного розмаїття, притаманного кожній людській громаді; етнологію, «узагальнюючу науку», яка об'єднує довколо одного пошукового простору кілька дисциплін і дасть поштовх найхарактернішим проектам 60-х років; нарешті, культурну антропологію, покликану виводити загальні закони на основі співставлення суспільних та культурних явищ. Визначаючи культурну групу як суму рис культури чи колективних інституцій кожної групи, Маже зауважує, що кожна з тих рис може мати різну питому вагу і лише різне поєднання тих рис робить кожну культуру неповторною. Насамкінець, він відзначає, що риси культури можуть бути притаманні усій групі, хоча кожний окремий її член може й не вирізнятися ними всіма. Він розрізняє неоднакові ступені володіння культурою, різних

соціальних класів чи територіальних угрупувань. Таке визначення близьке і до «інвентарних списків» Марселя Мосса, і до «тотального соціального явища».

Тут можна зауважити зміну кута зору стосовно позиції фольклористів, зокрема, коли Маже пише, що «етнографія знову ставить під сумнів поняття спільного стосовно народу, країни, регіональної чи національної культури. Вона тяжіє до дефініції культурних груп за їхніми відмінностями, змушуючи переглянути самі поняття культури і культурної групи»[3]. За межами Європи рекомендується відтак форма «інтенсивної» монографії з докладним описом предмета досліджень — як у його матеріальних, так і в суспільних чи символічних проявах.

3. Перші наукові видання.— У перших наукових працях з етнології Франції, для кращого вивчення, всередині складного простору наших спільнот виділяють менші групи людей, що їх вважали легше вивчати в сукупності. Так, як це робили перші етнологи екзотичних суспільств, які особливо цікавилися об'єднаннями, що рідко перевищували кілька сотень осіб. У тому захопленні монографією можна також вбачати вплив *community studies* американських антропологів типу Роберта Редфілда, які намагалися відшукати взаємодію між багатьма вимірами одного й того ж суспільства.

Цим пояснюється збільшення кількості «сільських» монографій, серед яких однією з перших слід назвати *Нувіль, французьке село* (1953) Люсьєна Берно та Рене Бланкара.

Автори, які кілька місяців, (у 1949 і 1950 рр.), прожили в одній комуні, безпосередньо вивчали суспільні та психологічні зв'язки між 594-ма її мешканцями. Берно та Бланкар вдало порівнюють жорстке спостереження з демографічним, статистичним, психологічним та історичним аналізом. Описавши загалом економічне та демографічне середовище, автори детально вивчають вир приватного життя (те, що сьогодні назвали б «родинним циклом»). Різноманітні його етапи — від народження до смерті. Далі йде опис життя в комуні з його внутрішніми зв'язками і зв'язками поза межами групи. Деякі міркування авторів стали сьогодні в етнології хрестоматійними, як, скажімо, ті, що стосуються сільських вечірок, де засновуються союзи, чи виховання товариськості у дитини, чи розуміння часу і простору.

Через сорок років після тієї публікації легко робити якісь зауваження: автори надто захоплюються сільською громадою, однорідність якої не є очевидною, або ж проблемно не пов'язують між собою різні аналізовані ними суспільні грані. Доцільніше було б підкреслити новаторство тонкого спостереження, яке відкрило нові теми для пошуку, до того мало досліджені в фольклористичній літературі. Ця праця стала провісником етнографії робітничої культури. До речі, її було перевидано (1995).

У тому ж руслі написана й праця американського етнолога, який намагався відшукати у Франції дистанціювання, як вважалося, необхідне для будь-яких етнографічних розвідок. Це — *Воклюзьке село* (1957) Лоуренса Вайлі, в якому особливу увагу приділено типу культурної поведінки та суспільним зв'язкам в одному з сел Провансу.

Ще одна праця, перша у ті повоєнні роки, заснована не на спостереженні життя якоїсь комуни, а на місцевому факті. Луї Дюмон у своїй монографії *Тараска* (1951) на прикладі місцевого свята відтворює реальні відношення і, відштовхуючись від окремих деталей, характеризує ціле й підступається до загальних питань.

Тараска — фантастична тварина, об'єкт легенд і ритуалів, дія яких відбувається у місті Тараскон; вона вписується до кола інших подібних ритуальних явищ, притаманних середземноморському християнству. Луї Дюмон стає «чорноробом» найприскіпливішої етнографії, спираючись на безпосереднє спостереження матеріальних обєктів, а потому на вивчення практик, вірувань, свідчень. Після поглибленого аналізування чудовиська у тому вигляді, як його зображали на святах у 1946 р., автор вивчає легенду, за якою свята Марта ніби перемогла того місцевого змія. Він ознайомлюється з усними та письмовими свідченнями, часто суперечливими і фантазійними, з долученням наявної іконографії.

Ця праця ілюструє новий метод етнології. Наполягаючи на необхідності звернення до історії та суворої критики джерел і їхньої інтерпретації, Луї Дюмон викриває марноту міркувань з цього приводу фольклористів. Не пропонуючи вичерпного пояснення, він відкидає попередні тлумачення, які або посилалися на дологічне мислення, або на залишки кельтських вірувань, або на проекції минулого на сучасні явища. Відкидає він та-

кож,— і це стане новою пропозицією для обговорення,— сприйняття народної культури як залишку вищої культури, культури оригінальної. Обидві ці позиції йому здаються однаково неправильними.

Зрештою, автор зупиняється на одночасно соціальній та магічно-релігійній інтерпретації: Тараска — емблема міської громади, що об'єднує ремісничі цехи; а ще це — свято, з такими його характерними проявами, як колективні розпущеність, пияцтво, грубощі.

Ті піонерські праці з етнології Франції належать вченим, які вбачали в них випробувальний полігон, перш ніж взятися до суспільств, якими традиційно займалася соціальна антропологія: Люсьєн Берно став фахівцем з південно-східної Азії; Луї Дюмона цікавлять проблеми релігії та ієрархії в індійському суспільстві — кастовому, складному і не менш ієрархізованому, ніж європейські. Порівняння їх, а також різних способів взаємовідносин між індивідуальним та суспільним дозволяє сьогодні краще зрозуміти, як функціонують західні суспільства. Примітне тут і протиставлення суспільств, в яких групові інтереси переважають над інтересами індивідів, та суспільств індивідуалістських.

Такий свіжий погляд на наші суспільства став можливим лише завдяки застосуванню методології соціальної антропології та врахуванню орієнтованих на неї етнографічних концептів.

II. Вплив соціальної антропології

Першим поняття «соціальна антропологія» ввів у 1938 р. в наукову термінологію Марсель Мосс; методи, теорії та концепти цієї науки мали вирішальний вплив на етнологію Франції, попри усі двозначності й обмеження.

1. Концепти та методи.— Як Клод Леві-Стросс деталізує в своїй статті «Антропологія» (термін, що дозволяє порозумітися з англомовними дослідниками, і найчастіше вживається разом з означеннями соціальна чи культурна, які ми вважаємо тут еквівалентними) — дисципліна, що «не стільки вивчає якийсь специфічний об'єкт, як просто по-іншому трактує проблеми, спільні для всіх наук про людину». Вона передбачає певне дистанціювання, яке дозволяє виявити важливі (водночас загальні і основоположні) закономірності суспільного життя, і дозволяє зробити деякі висновки шляхом осмислення візій своїх піддослідних. Відмінність цієї науки полягає в неусвідомлюваній природі колективних явищ, які ми спостерігаємо. Вона ж прагне до узагальнення, до усвідомлення системної організації усіх аспектів соціального життя.

Етнографія, етнологія, антропологія виступають ніби трьома послідовними етапами одного демаршу; перший полягає в докладному висвітленні досліджуваних фактів і груп; другий порівнює і обробляє документи, зібрані в ході «польових» робіт; третій у співпраці з іншими науками, такими як історія чи лінгвістика, прагне пізнати людину в цілому (C. Lévi-Strauss, 1975). Намагаючись вибудувати моделі, які пояснювали б структуру відношень, антропологія заявляє теоретичні амбіції, яких не мали ні фольклор, ні етнографія, і які позначають справжній епістемологічний розрив з цими дисциплінами. У будь-якій праці, що виходить за межі копіткого етнографічного аналізу, має виявлятись прагнення піднятися до того розуміння людини в суспільстві, завершений приклад якого дають роботи Луї Дюмона: через індійське суспільство він аналізує суспільство західне.

Отже антропологія є діалектикою між збиранням фактів та теоретичним їх опрацюванням. Крім того, вона формулює концепти, які дозволяють їй згрупувати досліджувані факти. Прикладом тут можуть бути «родинні зв'язки». Фольклористи оперували поняттям «сім'я», реалією туманною і складною, яку важко окреслити. Етнологи пропонують аналітичний концепт, який на сьогодні вже випробовували в позаєвропейському просторі. Концептуалізація родинних зв'язків має довгу історію, починаючи з досліджень перших мандрівників початку XVIII ст., яких зацікавили розмаїття відповідних систем, а надто родинна лексика,— те, як люди називали своїх родичів. Проаналізувати таке явище, як сім'я, можна на різних дослідних ділянках поля спорідненості: термінологія, місце проживання, наступність, альянси. Так, місце проживання — визначальний критерій сімейної структури; принцип наступності дозволяє розібратися в способах успадкування майна — царини, яку до цього досліджували лише правники. Окрім запозичених концептів, якими вона

оперує, етнологія Франції пильно дослухається і до теоретичних дискусій антропології, які швидше допомагають вибудувати її власне епістемологічне поле, аніж позначити межі, які постійно змінюються. Разом з тим, набувши власної специфіки, вона відтепер може успішно долучатися до тих загальних обговорень.

2. Деякі теоретичні засади.— У середині 80-х рр. XX ст. непримиримі дискусії поступилися місцем широкому консенсусу, в якому чітко відстежуються певні впливи; діалог з історією допоміг частково з'ясувати непорозуміння.

У праці *Поняття структури в етнології* (1958) Клод Леві-Стросс визначає методику структурного аналізу: «Передусім будь-яка структура носить системний характер. Вона складається з пов'язаних між собою елементів, і зміна одного з них призводить до зміни усіх інших. По-друге, всяка модель належить до певної групи трансформацій, кожна з яких відповідає тій самій моделі сім'ї, тож сукупність тих трансформацій складає групу моделей. По-третє, вказані вище властивості дозволяють передбачити, як реагуватиме модель в разі зміни однієї із складових. І, нарешті, модель слід будувати так, щоб її функціонування дозволяло розуміти усі явища, що спостерігіються» (p. 306). Таким чином, структурний аналіз — це системний та послідовний метод аналізування суспільних явищ та фактів культури на основі методики, запозиченої у лінгвістів, який ставить собі за мету поміж емпіричних багатства та розмаїття відшукати константи, які повторюються в інших місцях та в інші часи.

У працях Леві-Строса наведено два приклади структурного аналізу — матримоніального союзу та міфів. Складність родинних зв'язків робила їх надто заплутаними для розуміння, тож виділивши універсальний принцип обміну, Леві-Стросс поділив їх на кілька типів і зумів вписати системи спорідненості наших суспільств (що вважаються складними) у ланцюжок так званих примітивних систем, притаманних екзотичним суспільствам. Гіпотеза структуралістів зводиться до того, що в кожному суспільстві, навіть такому, де одруження начебто є лише результатом індивідуального вибору, продиктованого економічними чи чуттєвими міркуваннями, далекими від родових категорій, намічаються певні цикли. Особливо підходить ця гіпотеза для наших суспільств (див. розд. V).

Стосовно розмаїття міфів, аби надати їм якогось порядку й сенсу, Леві-Стросс, відкидаючи символічні та функціоналістські гіпотези, вважає, що всі міфи відносяться до однієї символічної системи, і намагається поділити міфічну оповідь на мінімальні складові, які класифікуються відповідно до сукупності взаємовідносин. Застосувавши цей метод до міфу про Едіпа, він розвиває його, розглядаючи міфи американських індіанців.

У французькому просторі застосування структурного методу обмежилося самими міфами: Ніколь Бельмон вживає його щодо «щасливих знаків при народженні»[4]. Деякі діти народжуються зі шматочком мембрани амніотичного мішка плоду на голівці, і тоді у Франції кажуть, що дитина «народилася із зачіскою» (українською — «народитися у сорочці» — прим. перекл.). Зібравши метафоричні назви тієї мембрани у фольклорі європейських народів, Ніколь Бельмон запропонувала переконливу інтерпретацію розпорошених вірувань.

Як позначився структуралізм на етнології Франції? Безпосередній вплив його був досить обмежений; а як способу пізнання дійсності — значний. Коли точилися усі ті дискусії, етнологія Франції була лише в стані становлення, а ґрунтуватися вони могли лише на відомому матеріалі, що стосувався екзотичних суспільств і практично не торкався суспільства французького. До суто французьких розвідок структуралізм в основному увійшов через дискусію 70-х рр. XX ст., яка зіткнула його з історією і спрямувала погляди істориків в бік антропології. До речі, стверджуючи, що усі суспільства фактично або потенційно структуровані, структуралізм спонукав етнологів розглядати французькі суспільства на культурній лінійці людства в цілому. Власне, ідею про те, ніби вони вищі чи кращі, відкинули давно; тепер визнавали, що вони є типами комбінацій, що вписуються в скінченне число можливостей. Структуралізм, який відтворює систему відмінностей в континуумі людських суспільств, припускає застосування того ж наукового методу і у колись закритих для нього етнографії та фольклорі.

Через економічну антропологію значний вплив на етнологію справив марксизм. Марксистська гіпотеза переходу від суспільства з натуральним господарством до ринкового, що характеризується використанням найманої праці, вимагає перегляду таких усталених кате-

горій, як виробництво, збут, споживання, і зміщує акценти в напрямку суспільних стосунків, які відповідають новим обставинам. За словами Моріса Годельє, «певному способу виробництва відповідають певні суспільні структури і певний спосіб вираження тих різноманітних суспільних стосунків. Усе разом це забезпечує відтворення способу виробництва..., відтак аналізувати слід стосунки, які виходять за рамки просто оборудок чи виробничих операцій і вписуються в політичні, правничі та ідеологічні рамки»[5].

У французькому просторі ті ідеї розвиває в своїй праці (1979) Шарль Парен, поглиблюючи концепт «продуктивної сили».

Шарль Парен по-новому поглянув на засоби виробництва, пов'язані з різноманітними сільськогосподарськими роботами, вийшовши за межі простого технологічного опису і класифікації та взявши до уваги виробничі можливості людини за тієї чи іншої суспільної формації. Так, він докладно проаналізував способи сільськогосподарського виробництва за Середньовіччя на прикладі системи вигону худоби на пасовища в європейських країнах, де виробляли сири. Йому можна дорікнути за те, що ключовими моментами його аналізу стали виробничі відносини, але запропоновані концепти якнайкраще підійшли для вивчення селянських суспільств, які характеризувалися складними стосунками навколо землі, власності на неї та її експлуатації.

Теоретичні перспективи, відкриті марксизмом, зникли з інтелектуального горизонту етнології на диво швидко.

Концепт соціального відтворення, який виходить за рамки означення, запронованого економічною антропологією, присутній у працях П'єра Бурдьє, перекроює і водночас оспорює як структуралізм, так і марксизм. Стосуючись етнології екзотичних країн та етнології Франції, балансуючи між етнологією та соціологією, його праці відбивають сучасні тенденції до знищення старих кордонів між цими дисциплінами. Вивчаючи кабільську, беарнську спільноти, культурні відмінності різних соціальних груп у Франції, він виявив факти передачі культури, спадщини та соціального статусу, незалежно від того, чи йдеться про селян, чи про міщан; він описує механізми тієї передачі, зокрема через стратегії вибору подружжя.

Полемізуючи зі структуралізмом, якому він закидає жонглювання лише формальними рисами і правилами, або ж звичайними абстрактними кодами (виключно призначеними для ужитку вчених антропологів, безвідносно до культури, яку ті вивчають), П'єр Бурдьє надає перевагу концепту «стратегії»[6].

Цей термін позначає не індивідуальну поведінку, а продукт соціалізації, входження в суспільство та інтеграції суспільних правил, які стають, так би мовити, природженими. Наприклад, утворення шлюбних союзів не є результатом механічного застосування тих правил, ніби надиктованих ззовні, а поєднанням поведінки, спрямованої на народження і виховання дітей, нагромадження родових та символічних здобутків. Вводячи аналіз зовнішніх перемінних, аби збагнути, як засновуються шлюби, він бере до уваги неоднорідність селянських суспільств. Його інтерес до символічного надбання спонукає відкривати нові об'єкти вивчення, наприклад, передачі імен чи почуття честі — тем, які сьогодні жваво розробляються етнологією Франції.

III. Етнологія та історія

Зв'язки між цими двома дисциплінами мають доволі довге і багате минуле, в якому були і періоди злиття, і категоричного взаємного неприйняття. Ускладнювалися вони епістелогічними змінами, які вплинули на фольклористику, етнологію, а також історію.

1. Фольклор проти історії.— Якщо перші етнологи кінця XIX ст. дуже цікавилися історичними «витоками» суспільних структур неєвропейських народів, а також трансформаціями тих структур, фольклористи початку XX ст. рухали вперед свою науку в боротьбі з історією та її методами за «істинну науковість». Фольклористи виступали за порівняльний метод, полишаючи історії класифікацію у суто часовому зрізі. Зокрема, вони не довіряли історії дифузіоністській, яка всюди бачила сліди тієї чи іншої цивілізації. Щодо етнології, то, як ми бачили, вона розвивалася всупереч фольклору та історії як наука практична, чиї представники намагаються в результаті інтенсивної дослідницької праці дати пояснення фактам, які вони спостерігають.

За кілька років до і після Другої світової війни етнологію протиставляли історії.

Перша цікавилася невеличкими, простими, малоієрархізованими суспільствами, які часто не мали держави й видимої історії, чи, бодай, історичних документів, за які міг би «зачепитися» історичний погляд. Друга вивчала великі, ієрархізовані, складні цивілізації, де домінували одна чи кілька централізованих організацій, і спиралася на численні і різноманітні документальні джерела. Етнологія цікавилася явищами буденними, віруваннями, стосунками з середовищем, технологіями; інформацію вона здобувала шляхом безпосереднього спостереження, опитуючи й вислуховуючи респондентів; вона була ближчою до усного мовлення. Історія ж переймалася визначними політичними подіями, монархами, війнами і була прибічницею писаного.

Таке схематичне протистояння стирається, починаючи з 50-х років XX ст.

2. Історія дослухається до етнології.— Сама історія на той час значно змінилася, оновлюючи свою методику і відкриваючи нові об'єкти. Аби народилася так звана «нова історія», їй довелося відкинути свій «історизм» — підхід, який полягав у поясненні наступного через попереднє. Як і етнологи, історики почали шукати економічні та суспільні кореляції. До того ж історія зазнала докорінних змін. Замість того, щоб займатися виключно видатними особами, вона починає цікавитися поступовими демографічними, економічними, ідеологічними змінами, глибоковкоріненими в суспільстві. Як і етнолог, історик цікавиться позасвідомим народів.

Так розвивається історична антропологія, яку точніше можна назвати антропологічною історією, що з'явилася з течії, започаткованої Марком Блохом, Люсьєном Февром та Фернаном Броделем, а потім розвинутої так званою школою *Аннали*, за однойменною назвою журналу, який друкував більшість тих праць. Це історія фізичних, жестикуляційних, харчових, ментальних звичок та уподобань. Історики відкрито запозичили з етнології нові об'єкти дослідження: ритуали, церемоніали й свята, міфи, медицину, родину, родинні зв'язки, подружжя — усе те, що деякі назвали «історією менталітетів». І, нарешті, історик, можливо ненадовго, захопився концептами етнології, що, як відомо, створювалися на спостереженні за невеличкими бездержавними спільнотами, щодо яких немає значних архівів. Так історичний словник збагатився поняттями, які

застосовувалися для аналізу символіки чи родинних зв'язків. Стосовно останніх історики почали вживати такі терміни, як рід, клан, рідня чи посаг або спадщина по чоловікові (які, до речі, використовувалися в юриспруденції) для аналізу історичних ситуацій; останні ж додаються до культурних референцій, на які спирається при своїх порівняннях етнологічний метод.

3. Відновлення історичних параметрів.— Поки історія йшла їй назустріч і запозичувала предмети й поняття, етнологія, у свою чергу, відновлювалася з історичним розмахом.

Схематичне протиставлення Леві-Строссом «теплих» та «холодних» суспільств натепер дещо пом'якшене і самим автором, який в своїх пізніших працях пропонує зблизити дві дисципліни. «Історія та етнологія мають єдиний предмет — суспільне життя; єдину мету — краще розуміння людини; єдину методику, в якій варіюється лише співвідношення засобів пошуку» (1958, p. 24—25). Зараз загальноприйнято застосовувати порівняння на історичних прикладах, які висвітлюють функціонування того чи іншого суспільного факту.

Так, Клод Леві-Стросс[7] проводить паралель між родинними зв'язками при японському дворі XI ст., спадкоємними лініями на островах Фіджі та одруженням Сен-Сімона. І доходить висновку, що превалювання аналізу «домашніх» спільнот в рамках вивчення європейських суспільств дають можливість на новому витку спіралі краще зрозуміти прадавні американські чи поленезійські суспільства.

Розширення поля компаративістики шляхом залучення історичних прикладів дозволяє співставити екзотичні суспільства з суспільствами «складними», подолати колишнє протистояння між етнологією та історією, а також гостру, певного часу, суперечку між історичним методом та структурним аналізом. Вже не йдеться про те, щоб нацьковувати одна на одну генеалогію та класифікацію чи зіштовхувати те, що стосується подій та структури. Віднині етнолог приступається до синхронічних розвідок з діахронічними мірками, тим більше що спільноти, які він звично вивчав, мають історію, яку можна, наприклад, відстежити у колоніальних архівах.

Останні праці з етнології на європейському матеріалі безперечно засвідчують, що Жан Кюїзеньє[7a] має рацію, стверджуючи: структурна антропологія достатньо випробувана в Європі, але тут історичні дані так само,

як і дані етнографічні, можуть інтерпретуватися по-різному.

Для етнологів, які вивчають комплексні суспільства, відкритий увесь історичний простір. Навіть якщо їхню увагу насамперед привертає сьогодення, вони не можуть заперечувати, що те сьогодення є результатом складних впливів — суспільних, економічних, демографічних, культурних, ідеологічних,— з якими слід рахуватися. До того ж, деякі наукові теми можна розглядати лише у довгостроковій перспективі; наприклад, зрозуміти сучасне ставлення до тіла і до хвороб можна, лише порівнявши його з середньовічними на них поглядами; шлюбні закономірності досліджуються із родословних тощо... Історики й етнологи, скажімо, дебатують довкола «народної» культури. Для перших відкриттям є те, що ця культура зі своїм способом говорити, робити, мислити, попри упередження культури «вченої», досі утворює специфічні соціальні поля; і це очевидність для других, звиклих мати справу з групами, які вважалися підпорядкованими, в діях яких вони шукали внутрішню логіку і послідовність. Обидва терміни — «культура» і «народна» стали предметом дискусій, до яких долучаються і соціологи сучасного життя, коли мова заходить про проблеми «масової культури».

Без сумніву, останнім часом розмежування між історичним та етнологічним трактуваннями суспільних, політичних, культурних, ідеологічних, лінгвістичних та інших явищ розмивається. Обидві науки претендують на узагальнення і користуються одними письмовими, усними (є й «усна історія») та документальними джерелами. Історія, можливо більше схиляється до оповідності, тоді як етнологія має голістичну перспективу і досліджує найбільш загальні особливості соціального життя[8], але обидві вони ведуть між собою плідний діалог, який ми проілюструємо в наступних розділах.

IV. Соціальна антропологія та етнологія Франції.

1. Мета і методи.— Не обмежуючись дискусіями стосовно концептів, етнологія Франції на сучасному етапі свого розвитку ставить основоположні питання про саму суть етнологічного дослідження, актуальні і для соціальної антропології. Так вже склалося, що остання

обрала своїм об'єктом примітивні суспільства без писемності і без історії, суспільства, що знаходяться під загрозою зникнення, тоді як історики, економісти й соціологи вивчали суспільства складні — ті, що мають свою писемність й історію, вирізняються потужним соціальним динамізмом. Інакше кажучи, все архаїчне й дике було віднесене до етнології, усе сучасне й цивілізоване — до соціології, політичних чи економічних наук. Але сьогодні ця грань стирається[9]. На «традиційне» поле етнології наступає сучасність. Джек Гуді[10] зауважує, що сьогодні немає жодного суспільства, на якому не позначився б світовий лад.

Спочатку етнологія Франції для своїх досліджень обрала відповідні території, зацікавившись «найдикішими» в суспільстві — селянами і усім, що пов'язане з селом, включно з міграцією до міст. Так само, як етнологія Європи, розвиток якої визнавали англійські та американські вчені, вона вивчала європейську периферію, зокрема, середземноморські околиці. Сьогодні соціальна антропологія і етнологія Франції та Європи[10a] об'єдналися довкола спільної і нової тематики — місто, політика, держава, тематики, яку наразі слід легітимізувати в рамках відповідного наукового проекту.

Класична соціальна антропологія в якийсь момент опиниласяу скрутному становищі: з одного боку її зачепила криза великих теорій, втрата своїх позицій структуралізмом і, насамперед, марксизмом, а з іншого — критика позитивізму традиційних етнологічних уявлень. Соціальна антропологія, зокрема, американська, відмовляється від роботи «на місцях» і прийнятої практики «реституції» даних. У зв'язку з цим можливо варто звернутися до літературного сумління антропологів, визнати, що будь-яка оповідь є фікцією, а не наукою (Жан Жамен та Франсуаза Зонабенд, 1985)? Не заходячи так далеко, можна замислитися над презентацією суспільних явищ як систем, що виводять на сцену колективне *вони*, яке беззастережно підкоряється колективним правилам і змінам в суспільстві. В антропології, як, до речі, і в соціології, нині реабілітовано індивіда, і він виступає тим, хто свідомо маніпулює системою. Представлення «етносів» в жорстких територіально визначених рамках поступається зображенню груп, що переміщаються, з особистими шляхами і стратегіями.

2. Питання про Іншого.— Таким чином традиційна опозиція між так званим дистанціонуванням, що застосовується до «ненаших» суспільств, і короткозорістю стосовно власних послаблюється. Етнологи, які присвятили себе вивченню чужих культур, зазвичай довго в них вживаються, а нам цього робити не випадає. Однак, за Луї Дюмоном, стосовно нас самих короткозорість — не сліпота, навпаки, вона полегшує спостереження, завдяки підвищеній гостроті зору, яка дозволяє негайно зауважити різні грані того ж явища (1951, p. 220).

Таке наближення в етнографічному методі, який застосовується як до неєвропейських суспільств, так і до самої Франції, не означає ігнорування специфіки матеріалу, яким ми оперуємо: перенесення концептів з однієї галузі вивчення до іншої може відбуватися лише за умови попередньої критики. Порівняння методів вчених, які вивчають екзотичне суспільство і власну культуру, ілюструє Жанна Фавре-Саада на прикладі чаклунства в Бокажі[11].

Вона відсилає нас до позиції Еванса-Прічара, який вивчав чаклунство народів у країнах Занде. «Той засновник етнографії чаклунства,— пише вона,— постійно вправлявся в інтерпретації подій свого щоденного життя за персекутивними схемами, радився з оракулами і виконував їхні поради. Але зважаючи на статус «принца без портфеля», наданий етнологові народами Занде, до безпосередньої участі в чаклунстві його не допускали. Еванс-Прічар міг дозволити собі розкіш залишити Занде усю дикість, а для власного суспільства виокремити експериментаторську думку: у кожному разі чаклунство було справою інших».

«Менш комфортна ситуація в Бокажі, оскільки й мови бути не може, щоб хтось із селян відкрито заговорив про чаклунство із зайдою... Бажання почути про це від самого зачакло-ваного, будучи чужаком,— байдуже, що вченим, етнографом,— означало самому втягнутися у специфічне дійство заклинань. А без цього довго можна прожити в Бокажі, чуючи лише оповіді про зурочення, як про щось, давно не існуюче, з розряду забобонів далекого минулого. Тож в цьому конкретному випадку фольклористичний підхід ніколи не дасть бажаних результатів: скільки б етнограф не вдавався до відстороненого підходу, його годуватимуть самими балачками, аби переконати, що місцеві такі ж розумні, як і він, щоб дистанціюватися від «предмета», який називають чаклунством» (p. 874—875).

Ситуація ускладнюється, коли Інший, якого вивчають, не письменний, не дикун, не колонізований, не селянин, не підкорений, не мігрант, а сусіда по сходах, навіть,— і таке буває,— належить до домінуючих над етнологом (якщо застосувати економічну термінологію) індивидів чи суспільних груп. З якої дистанції спостерігати за «капітанами індустрії», державними управлінцями, які прагнуть контролювати враження, що вони справляють, які поділяють ті ж культурні цінності, що й етнолог, і підносять йому на блюдечку Бурдьє та Леві-Стросса? Для Марка Оже (1987), який порівнює африканські та французькі терени, «ідеал — бути достатньо дистанційованим, аби збагнути систему як таку, і достатньо вписатися в місцеву дійсність, аби прожити її як індивід» (p. 23). Отже, етнологія ближнього порушує головно питання методу, що за ефектом дзеркала переадресується комусь далекому[12].

3. Специфіка антропології сучасних суспільств.— Ближній інший — це також той, стосовно якого етнолог не володіє монополією на знання. Про нього вже писано економістами, географами, істориками, соціологами. Якщо у соціальній антропології досвід роботи на «екзотичному майданчику» «узаконив» отримані результати,— етнолог був єдиним експертом, тут він має довести, що його база даних щось додає до досліджень інших дисциплін. До того ж, він має очікувати, що його читатимуть ті, за ким він спостерігав (Martine Segalen, 1989).

З іншого боку, етнолог Франції, черпаючи свої концепти в соціальній антропології, часто констатує, що вони не адекватні описуваній ситуації. Наприклад, терміни, що характеризують групи, засновані на спорідненості, як то клан чи рід, явно недостатні для відображення нашої системи родинних зв'язків. Це ж стосується й протиставлення, з одного боку, *bridewealth* чи *bride-price* (калиму, викупу), або ж компенсації за наречену, яку дає сторона, що бере дружину, стороні, який дає дружину; і *посагу*, з другого боку. Але за загальним терміном ховаються значні розбіжності у спадкоємній практиці різних регіонів. Відтак завданням етнології Франції, що вивчає сучасність в її складних взаємозв'язках, є уточнення концептів без урахування дисципліни, яка їх впровадила, а також вироблення влас-

них пошукових методів, пов'язаних із місцевою специфікою в сучасних суспільствах.

Віднині піддослідна територія не ідентифікується з якимось гуртом та/або простором, а стає чимось перетікаючим. Передусім воно вибудовується в самому процесі анкетування (причому, позитивні відповіді говорять нам про нього стільки ж, скільки і негативні). Етнологічний звіт має враховувати все, що відбувається на ар'єрсцені, описувати конструкцію предмета вивчення, спираючись на перебіг опитування та результати дослідження. Етнолог розкриває свої рецепти, свої ноу-хау. Далека від обстоювання жорсткого методу, який міг би стати предметом кодифікації, етнологія пропонує радше вносити поправки, пристосовуючись до питання, яке вимагає обговорення, в яке воно вписується.

Хоча, попри відмінності, породжені кожним окремо взятим предметом дослідження, такий підхід передбачає прив'язку до якогось конкретного місця, гурту чи скупчення людей; він ґрунтується на вислуховуванні і спостереженні речей і фактів, звертається до банального і буденного. Є надія, що якийсь окремий випадок, обмежений в часі й просторі, але всебічно вивчений, допоможе сформулювати гіпотези і привести від окремого до узагальнень.

Зворотним боком розвитку етнології Франції останніх років є її фрагментарність. Праці втратили свій кумулятивний ефект, часи великих узагальнень, здається, минули. Хоча залишилися амбіції і прагнення вписатися (з усіма нюансами, пов'язаними з природою нових галузей дослідження) у великий антропологічний проект, що має розкрити усю розмаїтість культур (Gérard Lenclud, 1986). Тим самим етнологія Франції долучається до розробки культурних шарів, якою займаються фахівці, поділені на «індіаністів», «африканістів», «європеаністів». Компаративістський принцип, що лежить в основі задуму, дозволяє, наприклад, переглянути парадигми, якими дотепер характеризували «середземноморські суспільства». Основні теми (честь і сором, товариськість, близькість, популізм), чи характеризують вони середземноморський басейн як «культурний» простір, закономірності котрого можна простежити через простір і час? Середземномор'я так рішуче тримається за компаративізм швидше завдяки відмінностям, які об'єднують країни цієї зони (Albera, Blok et

Bromberger, 2001). Так, Джекові Гуді (1985) вдається по-новому поставити питання про відмінності в інститутах європейського шлюбу через порівняння матримоніальних практик у країнах Середземноморського басейну, а П'єр Паоло Вьяццо (1998) розкриває стереотипи культурно-екологічного характеру горян, вивчаючи мозаїку альпійських громад.

Кількість чорнил, пролитих з приводу епістемологічних проблем з кінця 80-х років XX ст., відповідає рівню розгалуження самої етнології сучасних суспільств на модерні, західні, складні, ближні, найновішим типам яких будуть присвячені наступні сторінки.

[1] Les textes qu'historiens, géographes et folkloristes ont consacrés au monde rural des années 1930 sont rassemblés dans Les campagnes à livre ouvert. Regards sur la France rurale des années 30, sous la direction de Tiphaine Barthélemy et Florence Weber, Paris, Presses de l'ENS, 1989.

[2] Christian Faure, Le projet culturel de Vichy, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1989.

[3] Marcel Maget, Remarques sur l'ethnographie française métropolitaine, buts, méthodes, designation, Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie, t. LV, fasc. 2, 1948, p. 39—58.

[4] Nicole Belmont, Les signes de la naissance, Paris, Plon, 1971, 224 p.

[5] Maurice Godelier, L'économie, *in* Eléments d'ethnologie, sous la direction de Robert Cresswell, Paris, A. Colin, vol. 2, 1975, p. 88—89.

[6] Pierre Bourdieu, Les stratégies matrimoniales, Annales ESC, XXVII, juillet — octobre 1972, 4–5, p. 1105—1127.

[7] Claude Lévi-Strauss, Histoire et ethnologie, Annales ESC, novembre — décembre 1983, 6, p. 1217—1231.

[7a] Jean Cuisenier, «L'anthropologie structurale â l'épreuve de l'Europe», Esprit, 2004, 1, p. 120—144.

[8] Gérard Lenclud, Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui en France, *in* Ethnolopgies en miroir, sous la direction de I. Chiva et U. Jeggle, Paris, MSH, 1987.

[9] Bruno Latour, Le grand partage, Revue du Mauss, 1988, 1, p. 27—65.

[10] Jack Goody, Cuisines, cuisine et classes, Paris, Centre de Création industrielle, Centre Georges-Pompidou, 1984, 405 p.

[10a] Jean Cuisenier, Ethnologie de l'Europe, Paris, PUF, 1993.

[11] Jeanne Favret-Saada, Le Malheur biologique et sa répétition, Annales ESC, mai — août 1971, 3—4, p. 873—888.

[12] Cf. par exemple Bronislaw Malinowski, Journal d'ethnographe, Paris, Seuil, 1985.

4 розділ
Техніка та культура

З часів Мосса (Mauss, 1947) в етнології Франції вже стало традицією цікавитись технічним прогресом. Проте цей інтерес так би і лишився позірним, якби його не живили потужні джерела. Домінування в інтелектуальному полі 1945—1960 рр. марксизму, звісно, не могло не викликати наукового інтересу до інфраструктур суспільного життя. Але найефективнішими виявились археологія доісторичних часів з Андре Леруа-Гураном (1943—1945, 1964—1965) та діалектологія Доза і його послідовників з *Лінгвістичного атласу*, завдяки вагомості описових засобів та аналітичних концептів, якими вони озброїли дослідників. Цілком природно, що класифікаційні схеми наукових дисертацій та музейних каталогів запозичені з тих праць. Саме вони мали підготувати запровадження у Франції того, що в англосаксонській термінології називають «етнодисциплінами» — етномінералогії, етноботаніки, етнозоології тощо. Саме ґрунтуючись на них і завдяки перспективам, які відкрив Леві-Стросс[1], попри будь-який поділ, могли окреслитися основні контури когнітивної антропології (див. розд. VI).

I. Житло

Починаючи з Елізе Реклю до Відаля де Ла Бланша, засновники французької школи гуманітарної географії дуже уважно вивчали стосунки між людьми та природним довкіллям[2].

1. Сільський будинок: форма і функції.— З багатьох форм людського житла найбільш глибоко етнологи вивчили селянську хату. Міжнародна виставка 1937 р. була покликана резюмувати і презентувати надбання останнього півстоліття географії людини та фольклористики.

«Вивчаючи сільську садибу,— пише Деманжон, цитований тут за текстом 1937 р.,— ми повинні відштовхуватись від основоположної думки, що вона є результатом сільськогосподарської діяльності. Тож визначати її слід не за матеріалами чи зовнішніми формами, а за внутрішнім планом, тобто за стосунками, які те планування встановлює між людьми, худобою і речами». З урахуванням цих принципів ми розрізняємо у Франції два основні типи садиб, які відрізняються за своїм внутрішнім плануванням: *блок*, в якому усе головне зосереджується під одним дахом, в одній будівлі, і *будинок-обійстя*, що включає будівлі, об'єднані спільним подвір'ям. Перший має два підтипи: *хата при землі*, де основний використовуваний простір зосереджений на першому поверсі (дуже поширений у Франції), і *висока хата*, в якій усе основне теж зосереджене під одним дахом, але замість того, щоб *добудовувати* конструктивні елементи на площині, їх *надбудовують*: люди живуть на горішньому поверсі, худоба та службові приміщення розташовані внизу (переважає в південних регіонах). Другий тип теж має два підтипи: *закрите подвір'я*, де будівлі прилягають одна до одної так щільно, що утворюють внутрішній двір (ареал поширення — висококультурні регіони на північ від Сени); *будинок з відкритим двором*, складеним з будівель, які не прилягають щільно одна до одної (зустрічається в західних та північно-західних регіонах). До цих чотирьох різновидів слід додати і найпростіші помешкання: оселі бідних селян, видовбані в скелі одно- чи двокамерні печери, а також тимчасові хижі на період випасу на полонинах»[3].

Загалом корисна для наведення деякого ладу в розмаїтті описаних географами і фольклористами французьких сільських садиб, класифікація Деманжона лишилася надто абстрактною і узагальненою, аби відобразити механізми варіацій. Потрібен був епістемологічний поділ, щоб етнологія змогла розглядати житло й архітектуру, як лінгвісти розглядають мовні явища, а економісти — явища виробництва, обміну і споживання; щоб етнографічні дані сприймалися в комплексі, за програмою, вписаною в тіло теоретичних гіпотез. Відразу після закриття Всесвітньої виставки і створення Національного музею народних Мистецтв та Традицій під орудою таких діячів, як Доза, Деманжон та Ле Корбюзьє, зароджується грандіозний план щодо французької сільської архітектури, спрямований на те, щоб систематизувати текстуальні та графічні дані для створен-

ня такого ж впорядкованого атласу, як лінгвістичний, що мав узагальнювати діалектологічні розвідки.

З 1942 по 1945 рр. за надзвичайно складних умов комунікації, в окупованій країні, де невдовзі поширився партизанський рух, з півсотні молодих архітекторів розійшлася територією Франції, керовані Рівьєром та Дюшартром, яким допомагали Маже та Пізон. Вони видали не менше 1759 монографій про сільське житло за ретельно розробленими стандартними правилами, кожна з яких супроводжувалася кресленнями, розрахунками, проекціями, описами будинку, служб, земельного наділу та його картографічною прив'язкою. Коли це було доцільно, деякі деталі оздоблення та з'єднань фотографували та замальовували. Записи в щоденниках доповнювали нормативне досьє і збагачували й без того якісно зібрану інформацію. Звісно, не всі монографії були однаково високого рівня, охоплені були не всі провінції Франції. Однак кількість і точність зібраних даних дозволяють назвати те зондування пам'яткою французької етнографії.

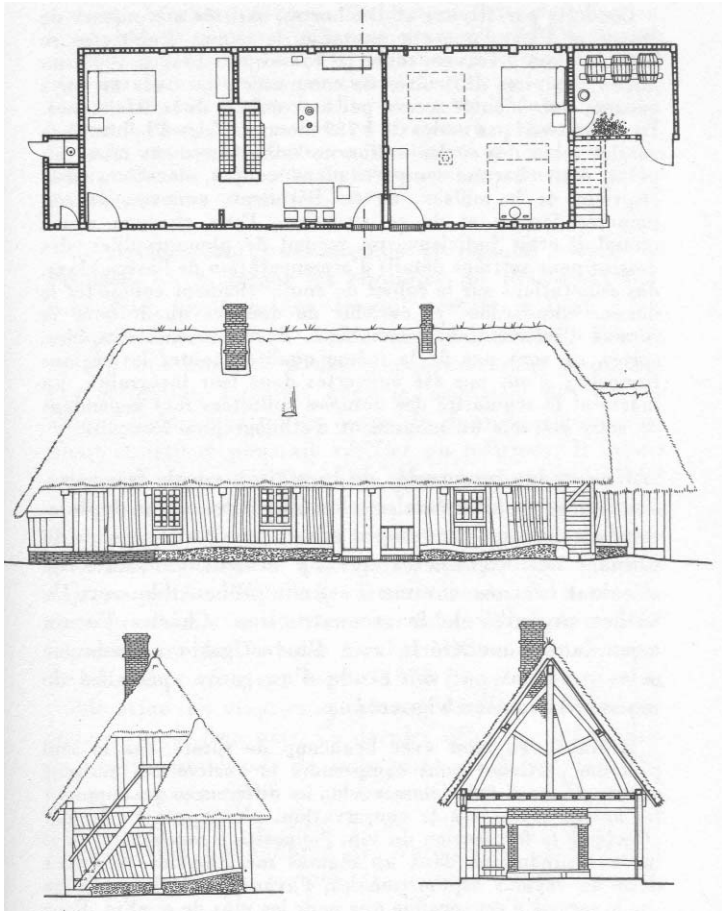
Тут можна було б подати і оновлений образ французького сільського житла, притаманних йому архітектурних форм, функцій, які вона виконує, якби більшість зацікавлених ним архітекторів не переймалися, як зрозуміло, нагальними завданнями реконструкції. Втім, Шарль Парен продемонстрував і іншу можливість дослідження спеціалізованого житла. А саме — житла виноградаря.

Він справді дуже переконливо показує, що єдиний можливий принцип зрозуміти відмінності у виноградарських господарствах — це класифікація за спеціалізацією між приміщеннями, де зберігають виноград, і тими, де виготовляють вино, за основною опозицією «*льох / холодна комора*». Якщо льохи переважають на півдні, комори — на півночі, перевага перших над другими відчутна тільки тоді, коли йдеться про високоякісні вина. Звичайні вина та вина, які потім проходять дистиляцію, зовсім не обов'язково зберігати в льохах. Тож Парен пропонує таку історичну низку:

а) погріб без склепінь поруч із житлом;
б) льох під житлом;
в) погріб зі склепіннями під житлом.

Ця класифікація, на його думку, вигідно комбінується з класифікацією Деманжона, який розрізняє хату урівень з землею і поверховий будинок. Звідси три основні типи виноградарських господ: 1) одноповерховий будинок і погріб без склепіння; 2) одноповерховий будинок з льохом; 3) будинок

на помості і погріб зі склепінням[4]. Нещодавні праці Руайє на ширшому досліджуваному матеріалі підтверджують цю інтерпретацію, не піддаючи сумніву її основи (C. Royer, 1980).



Креслення

2. Традиційна архітектура та соціальна логіка простору.— Не дивлячись на широкий розмах досліджень 1942—1945 рр., залишалося ще багато роботи з доповнення і коригування вибірки, пов'язування зібраних даних з гіпотезами, без чого розвідки лишалися сліпими, окреслення теоретичних пропозицій, які можна було б перевірити чи відкинути за допомогою серйозного добору даних. Треба було провести нове «розслідування», щоб порівняти попередні дані з новими, зробити нові заміри, нові фото, нові плани вже досліджуваних будівель. А головне — набрати матеріал для нових монографій, отримати вичерпний перелік традиційних сільських жител у Франції. Робота, яка знову закипіла у 1973[5], завершилася публікацією двадцяти п'яти томів *Зводу основних типів французького сільського житла*. У відповідності до назви зразки в цій праці згруповані таким чином, що дають уяву про основні типи французького сільського житла та їхні цікаві різновиди, до того ж описані так, що стає можливою подальша методологічна робота над варіаціями. Укладачі використали принцип *Каталогу французьких казкових сюжетів* (див. розд. VI): по кожному зразку є відсилання до схожих, споріднених з ними в методологічному плані.

Варіації по Франції настільки великі, кути зору, під якими розглядають проблему вчений чи користувач, виконроб чи правник, оцінюючи архітектурні реалії, настільки різні, що для спрощення *Звід* мотивує вибір представлених в ньому будівель лише за трьома параметрами: програмні вимоги, архітектурні складові та методи будівництва.

Методологічне порівняння відкриває шлях і до вивчення поширення типів за регіонами та розподілу типових рис. Звісно, *Зводом* справа не обмежується, і щороку з'являються численні монографії, які прислуговуються Обліковій службі та академічним ученим. У них, зокрема, особлива увага приділяється спеціальним питанням, як то суха кам'яна кладка, вигнуті дерев'яні конструкції чи млини[6].

Тепер питання в тому (Jean Cuisenier, 1991), щоб вивести правила, які у розмаїтті різновидів визначають композицію архітектурного просторового поля (див. рис. 2), іншими словами — розподіл і використання приміщень згідно з їхньою орієнтацією, латералізацією, розташуванням по осях та дистрибутивності[7].

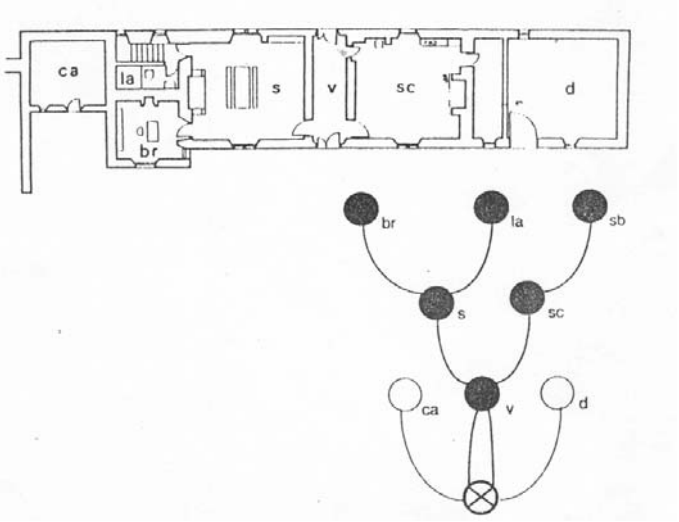


Рис. 2. План та діаграма оселі «Ле Турп» в Омонвіль-ля-Рог, Ля Аг. За книгою Ж. Кюїзеньє «Сільська хата», 1991.

II. Здобування та виробництво.

Іноді важко провести межу між такими способами здобування, як збирання, полювання і рибальство, і такими методами виробництва, як землеробство і скотарство.

Демаркаційна лінія між цими видами діяльності теоретично існує в залежності від того, чи є вони наслідком контролю певними групами людей механізмів репродукції. Візьмемо, скажімо, винятково спрощений приклад: полювання на диких кабанів вважається придбанням, розведення свиней — виробництвом. Хоча і в цьому, ніби очевидному, випадку, все набагато складніше: хіба не виганяють на Корсиці свиней в ліс по жолуді, як колись усіх свійських свиней по всій Франції? Хіба не здибуються вони там з дикими кабанами? Хіба домашні гуси ніколи не перетинаються з дикими гусями? Хіба так вже бездоганно, як здається, контролюються механізми репродукції в традиційному суспільстві? А їстівні каштани, хіба це не є трішки вдосконалений сорт, не прищепи на диких? І, навпаки, хіба олеастри — то не здичавілі культурні оливкові дерева?

Протягом десятиріччя археологи, історики, етнографи надають все нові й нові докази, що між збиранням і полюванням, з одного боку, та виробництвом, з іншого, є ціла низка проміжних етапів, які визначають розмаїття прийомів, за допомогою яких гурти людей контролюють довколишні види рослин і тварин (G. Ravis-Giordani, 1983).

1. Збиральництво, рибальство, полювання.— Зміни в структурі харчування та промисловості утруднюють розуміння важливості збиральницької діяльності для французького суспільства в минулому та й тепер. Викликане свого часу до життя нагальними потребами, збирання було звичайним способом доступу до різноманітних необхідних людині природних багатств: солі, торфу, водоростів, папороті, дров, деревної смоли. То був найпростіший спосіб дістати лікарські рослини, а також гриби й дикі фрукти, корені, кору та ліани. Чим досконалішою ставала практика збирання, тим очевидніше було, що тут необхідні природничі знання, які поєднують в собі як технічну ефективність, так і ефективність символічну[8].

Для мільйонів рибальство, як і полювання,— розвага і спорт. Як продуктивний вид діяльності, рибальство в річках та озерах, що відігравало велику роль за часів, коли процвітали абатства, коли великі поміщицькі маєтки мали включати до себе і болота, і ланди, і ліси,— таке рибальство лишилося тільки в окремих місцях, як у Солоні чи у Домбах. Морські рибальські промисли, як на острові Ре чи в бухті Мон-Сен-Мішель, теж зберігають столітні методи встановлення постійних сіток, проте їх дещо потіснив інтенсивний розвиток прибережного рибальства та рибальства у відкритому морі. Етнологія прибережного населення та приморської діяльності, яка довгий час накладала відбиток на фольклор моряків та рибалок[9], з 1975 р. розвивається у трьох напрямах: технологія і історія виробництва човнів та риболовецьких пристроїв; актуалізація нещодавніх відкриттів етнодисциплін; антропологія виробничих стосунків, обміну та споживання, пов'язаних з контролюванням узбережжя та морських басейнів[10].

Полювання — одна з тем, де ревізія етнографічних здобутків у світлі соціальної антропології примусила серйозно модифікувати картину технік добування у

Франції. Заняття, яке з Античності вважалося шляхетним, залишалося таким до Революції 1789 р. Отож правлячі класи встановили певні правила і традиційно заохочували розвиток деякої сукупності ловецьких технік[11].

Окрім опису техніки численні публікації висвітлюють соціологію цього виду діяльності, розрізняючи комунальні мисливські товариства і приватний сектор, які контролюють людські ресурси і територію — кожний на свій лад[12].

У першому спостерігаємо символічну боротьбу за соціальне визначення індивідів та їх місцеву належність, внутрішні протиріччя у сільському суспільстві, позначеному «вимиранням селянства», міграцією до міст, зміну призначення сільськогосподарських територій тощо.

У другому — буржуазний контингент розглядається через класові відносини в оточуючому середовищі і пояснюється поява правлячої еліти, яка знайшла своє місце в етнології Франції (див. розд. V). Більше того, на місцевому рівні полювання часто є потужним засобом самоствердження. Це не лише спорт чи розвага, а швидше «гра з дикою природою», що має відношення до символіки, як це показано на прикладі полювання на дикого кабана в Севеннах (Anne Vourc'h et Valentine Pelosse, 1988) чи на оленя у східній Франції. Лови повертають щоденне життя до дикої природи; у сучасний світ, який вважається раціональним, вони знову вводять магію і функціонують як «прихисток уяви». Так, технологічний аналіз полювання на оленів виявляє систему уявлень, у центрі якої «потік дикої енергії», випромінюваної тілом дичини, і прилучення до якої лежить в основі як чоловічого братства, так і ієрархії (Bertrand Hell, 1985).

2. Культивування рослин і тваринництво.— Улюблений об'єкт фольклористів та аматорів народних традицій і мистецтва — французьке селянство — за останні три десятиліття змінилося більше, ніж за попередні три століття. Тож, не зовсім безпідставно було заявлено про вимирання селян як класу (H. Mendras, 1967).

Було показано, як і чому, така інновація, як висівання гібридної кукурудзи в Нижніх Піренеях, призводить до наслідків, які поступово «перевертають» усе

суспільство. І, навпаки, завдяки Сіго тепер стало відомо, як у Франції була втрачена стародавня техніка випалювання бур'янів, а з нею і відновлення на сьогодні покинутих збіднених земель. Метод цей старий, але досить складний, про складнощі котрого можна дізнатися лише з історичних та етнографічних розвідок.

Бо при такому випалюванні недостатньо просто підпалити суху траву на старому пасовищі; це мало що дасть. За спеціальною інваріантною методою необхідно: а) перекопати землю так, щоб отримати однакового розміру ділянки; б) висушити дерен, перегортаючи його так, щоб коріння трави більше не торкалося ґрунту; в) спалити дерен на повільному вогні приблизно протягом дня, щоб отримати сірий чи чорний, а не червоний чи білий попіл; г) розсипати той попіл по ділянці після дощу, аби його не розвіяв вітер. Навколо цієї основної технологічної схеми можливі варіації, які залежать від клімату, наявного реманенту чи культур, які випалювачі збираються посіяти після того, як землю буде переорано (F. Sigaut, 1975).

Поєднання за рекомендаціями Одрікура (1955)[13] результатів історичних та лінгвістичних досліджень з перших рук, даних ботанічних та зоологічних спостережень і експериментів та даних, які є результатом невтомного опитування інформаторів — шлях, який дозволить етнології поновити наші знання з таких різноманітних і здавна досліджуваних тем, як бджолярство, виноградарство, вирощування ароматичних рослин, лікарських трав та прянощів, приготування соків та алкогольних напоїв, вирощування фруктових дерев. Адже тільки на такій обмеженій території як парк Мен — Нормандія ростуть сотні сортів яблунь та груш. Але в різних місцевостях, в різних садах одні і ті ж сорти можуть називатися по-різному, або під однією назвою ховатися різні сорти.

Яке відношення ці високі, мов дуби, груші, що дають до двох тон врожаю, мають до лісових дичок чи садових сортів?[14] Розмаїття культурних сортів ставить перед нами безліч питань, відповідь на які розкриває особливості соціальних зв'язків і чинників, засобів виробництва і виробничих стосунків, показує зміну звичок і смаків. Те саме з домашніми тваринами. Виведення, розвиток і поширення таких порід, як альпійські барани (M. Brunhes Delamarre, 1970), обрацька чи шаролезька породи великої рогатої худоби[15], арденські, булонські чи першеронські коні[16], є не так наслідком адаптації до природи певного регіону, як результатом самоорганізації тваринників, просування ними своєї продукції і намагання заволодіти спеціалізованими ринками. Славетна і невмируща міжнародна історія шампанських чи бордоських вин, сиру рокфор чи масла з Ізіньї свідчить всього лише про поширення на весь світ дії механізмів, які працюють в масштабі регіональних чи місцевих громад.

III. Переробка і споживання

Етнологія переробки та споживання, як і інші провідні види технічної діяльності, не може бути відірвана від соціології ужитку, звичаїв та смаків. Так, вимоги гнучкості і водночас міцності матеріалів певним чином обмежують кількість можливих форм у виробництві дерев'яних меблів. Але технологічний розвиток відбувався незалежно від історико-соціальної еволюції, в якій послідовно змінювалися одне за одним лежанка на землі / підняте ліжко / закрите ліжко / ліжко з балдахіном / двоспальне ліжко-диван / індивідуальні ліжка-близнята[17]. Ця послідовність демонструє, як менш ніж за два сторіччя поняття місця для сну змінювалося з приватизацією засобів особистої гігієни, а згодом — індивідуалізацією звичок догляду за тілом. Прикладів вистачає і в тому, що стосується обладнання житла, костюмів і харчування, і усі разом вони показують, наскільки диференціація казанків і горщиків, сіточок для волосся і капелюшків, меню і дієт підкоряється соціальній логіці розрізнення (P. Bourdieu, 1979).

1. Матеріали, середовища, техніка.— З середини XIX ст. ерудити з числа корінних мешканців і фольклористи у великій кількості постачали предмети і спостереження, які з 60-х років XX ст. доповнили археологічний матеріал стосовно періоду від середньовіччя до новітніх часів. Ця велетенська база даних була б малопридатною для користування, якби не впорядкованість за кількома простими принципами; теоретичне їх обґрунтування у 1943 р. здійснив Леруа-Гуран (Leroi-Gourhan 1943—1945). Ними в подальшому керувалися всі дослідники технологій.

Протягом двох століть більшість класифікацій відштовхувались від міркувань про матеріал і ремесло. Для Королівської Академії Наук і Національної школи Мистецтв та Ремесел первинним є матеріал. Знаменитий Опис (див. розд. II) говорить сам за себе: мистецтво дублення шкіри, виробництва глечиків глиняних та олов'яних, ювелірних виробів тощо,— усі вони визначаються майстерністю за певних операцій з тим або іншим матеріалом. Не заперечуючи цінності тієї класифікації, яка є надбанням нашої культури, Леруа Гуран намагається піддати розмаїття технологій подвійному аналізу: а) за елементарними способами впливу на матеріал: виважений удар, розмашистий удар, удар молотом; б) за загальними властивостями матеріалів, такими, якими їх можна охарактеризувати незалежно від походження: стабільна міцність, напівпластична міцність тощо. Узагальнюючий та уточнюючий характер цих категорій дозволяє порівнювати дані в глобальному масштабі, незалежно від місця (основного чи допоміжного) певної техніки обробки в тому чи іншому суспільстві. Такий підхід особливо перспективний для складного, комплексного суспільства, як французьке, де співіснують абсолютно протилежні типи технологій: робота теслярів у суднобудівництві і роботизований розпил лісу, ручне завантаження гончарних печей і автоматичне керування високотемпературними печами.

За таких умов не дивно, що в процесі дослідження традиційних технологій етнологи Франції об'єднали в одне промислові ноу-хау чорної металургії, ковальства, виробництва цементу, гіпсу і скла. Саме в них щоденно поєднуються наукові і народні знання, стимулюючи нововведення тоді, коли соціальні форми визріли для загальної організації праці[18].

Як навчаються секретам і навичкам, як їх передають? І як етнологові зауважити і описати операцію, яка ховається від сторонніх очей і про яку зазвичай не говорять? Хай то буде «ніс» виробника парфумів чи «фірмовий почерк» ремісника, вони є, зрештою, набутими вміннями, що мають в основі мобілізацію органів чуття. З досвіду, фундаментом якого є культура тіла та виробнича культура, утворюється міцний зв'язок самоусвідомлення. Відтак для дослідників відкриваються нові можливості при вивченні виробництва скла чи виробів високої моди, виробництва ножів чи обробки шкіри (Denis Chevallier, 1991).

2. Оснащення житла.— Тема оснащення житла розробляється особливо прискіпливо, бо тісно прив'язана до центра, навколо якого «крутиться» все,— домашнього вогнища. Вогонь не лише гріє, не лише дає енергію, він також (і в першу чергу) випромінює світло. Це точка, навколо якої традиційно будується все внутрішнє життя — інтер'єр. Особливість домашнього простору — замкнутість, адже хата — місце, де виконуються найінтимніші і найжиттєвіші функції: це прихисток, де їдять і п'ють, гріються і відпочивають, народжуються і помирають. Умеблювання і начиння тісно пов'язані між собою і призначені для того, щоб служити і функціонувати разом. Отож тут вивчення ведеться у двох напрямах: якомога точніше охарактеризувати цю сукупність для розуміння їхніх принципів і функціонування (наприклад, «бюрону» або спільної кімнати в Обраку[19]); проаналізувати матеріальну складову світу рухомого майна для визначення законів девіації та тенденцій до змін[20]. Так з'являються основні закономірності у деяких типових послідовностях: вилиск смолистого дерева / свічки для освітлення; відкритий вогонь / піч для приготування їжі і опалення; скриня / шафа для зберігання одежі. У цьому випадку завдання етнолога — не стільки їх ідентифікувати, як розібратися у варіаціях, кількість яких залежить від місцевості, епохи та місця користувачів в суспільній ієрархії.

Якнайкраще відповідає цьому завданню довідник з *Французького регіонального умеблювання*. З 1941 по 1946 р. за пропозицією Касана та Гюмо та під орудою Рівьєра і Дюшартра по всій Франції працювали 45 опитувачів з метою виявлення, опису, замальовування чи фотографування на місцях найцікавіших предметів умеблювання. Таким чином було задокументовано не більше, не менше як 13 784 об'єктів, що стало унікальною базою для поглибленого вивчення. Підняті через тридцять років і доповнені новими розвідками, ті документи показують, як різні типи умеблювання змінюються від Савойї до Нормандії, від Фландрії до країни басків; яким є співвідношення місцевого виробництва з моделями, що продаються по всій території Франції; за якими принципами й законами, тільки у XIX ст. і не раніше, з'являються регіональні стилі.

3. Харчування та одяг, або потреба, мода і смак.— «Усі живі істоти їдять, але тільки людина кухова-

рить»[21]. У французькій культурі та її історії тут виділяються три царини досліджень: приготування страв, правила харчування та поводження за столом. Звісно, загроза голоду об'єктивно перестала існувати для французів в цілому з кінця XVIII ст. Але окрім того, що вона й до наших днів реальна для окремих груп чи людей, ця загроза в минулому була настільки страшною і тривалою, що викликала стійкі звичаї та образи. Найпотужніший із них — семантичного характеру: сакралізація їжі. Після констатацій фольклористів та численних залишених ними описів регіональних кухонного начиння, рецептів та продуктів, етнологія в своїх пошуках орієнтувалася на екстенсивні дослідження, як от стосовно структури харчування, за результатами яких Маже створив свою славнозвісну серію карт про основи кулінарії. Стародавній Франції, яка готувала страви на гусячому жирі, смальці чи оливковій олії, протистоїть новітня Франція, яка готує на тваринному маслі та олії соняшниковій. Південній Франції, яка використовує горіхову чи оливкову олію, протистоїть північна Франція, що надає перевагу смальцю, сметані та маслу[22]. На тих основних опозиціях будуються складні кулінарні системи, які тяжіють до страв *сирих* чи *варених*, *смажених* чи *відварених*.

Тож регіональні кухні є лише безкінечною кількістю найтонших варіацій за цими кількома основними темами, серед яких лише поглиблені дослідження дозволяють виявити загальні принципи і символіку[23].

На відміну від традиційних страв, характерні риси яких здебільшого визначають культурну ідентичність регіонів, манера поведінки за столом пояснюється соціальним напластуванням. Церемоніальні учти знаті та сильних світу цього, домінуючі в них начиння та сервіровка столу, неодноразово відтворені в ході історії, слугували моделлю для зміни звичаїв. Та сама тенденція простежується в прагненні до індивідуалізації і все більше вираженої спеціалізації начиння: наприклад, від спільної виделки для смажені до індивідуальної, а далі — до набору індивідуальних виделок для риби, м'яса, тістечок і фруктів. Щоб поїсти люди все частіше послуговуються посудом та столовими сервізами, споживання їжі стає все більш індивідуалізованим: п'ють тепер не з однієї чари чи кубка, а з індивідуальних кухлів, потім зі склянок і, нарешті, з однієї із склянок канонічного набору: для води / вина білого / червоного / десертного / шампанського / міцних напоїв, якими запивають не менш канонічні страви, які переважають з XIX ст.[24]. Але поряд з появою таких нових форм, як снек-бари і середземноморські клуби, робочі їдальні і вечірки з друзями, окреслюються вже й інші зміни у способах приготування їжі та столуванні.

Продовжують відтворюватись, утім, і відмінності за логікою соціального розшарування: вони стосуються якості продуктів, постачальника, сортів вина, оформлення столу.

Те саме спостерігаємо в одязі. Предмет особливої уваги мандрівників та художників XIX ст., коли ніхто, окрім жебраків, не дозволяв собі відхилень від норми, французькі регіональні костюми були описані, замальовані, вигравійовані, зображені в кольорі в тисячах примірників таких відомих публікацій, як Лантьє та Гатін стосовно Нормандії, Лалесс стосовно Бретані. Не могли обійти увагою фольклористи і те, що уславляли романтичні письменники і маляри: засліплюючі святкові шати, яскравість барв, іноді дивні прикраси й головні убори, зрештою, екзотику усієї тієї пишноти в очах парижан, які вбиралися в тьмяні, на кшталт квакерських, вбрання. Безліч описів, зроблених між 1880 та 1914 роками, висвітлюють одну й ту ж, головну, тему: неймовірну різноманітність найзнаменніших деталей екіпіровки: головних уборів жінок, жилеток чоловіків, які різнилися в різних парафіях так, ніби споконвіку кожній місцевості мав відповідати лише свій особливий костюм. З часом наступні покоління етнологів не могли не визнати очевидного: регіональні вбрання, якими так захоплювалися художники й фольклористи, корилися таким самим загальним тенденціям моди, як і придворні, або одностроєві службовців чи представників певних професій. Поява модисток і кравчинь навіть у селах, створення універмагів і продажів поштою поширили у другій половині XIX ст. паризькі канони аж до глухої провінції[25]. Матеріали, техніка пошиття, крій одягу, сама постава тіла завдяки ефекту спіднього сприяли еволюції традиційних регіональних костюмів, переплавивши їх в горнилі загальної моди. На зміну закодованій мові головних уборів, яку роз-

шифрувати могли лише родичі й сусіди, приходить складне поєднання конформізму і ексцентричності[26], які численними каналами несли моделі високої моди аж до бутіків через крамнички готового одягу, ательє і дешеві розпродажі.

[1] Claude Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, 397 p.

[2] P. Vidal de La Blache et L. Gallois, Géographie universelle, Paris, A. Colin, 1927—1948, 15 t.

[3] Albert Demangeon, Essai d'une classification des maisons rurales, Travaux du I Congrès international de Folklore, tenu à Paris en 1937, Tours, Arrault, 1938, 448 p.

[4] Charles Parain, La maison vigneronne en France, Arts et traditions populaires, 1955, p. 290—349.

[5] Jean Cuisenier, Pour un Corpus des maisons rurales françaises, Ethnologie française, III, 1—2, 1973, p. 7—8; Henri Raulin, Le Corpus de l'architecture paysanne et de l'habitat rural, Ethnologie française, III, 1—2, 1973, p. 15—42.

[6] Jean-Marie Pérouse de Montclos, Reconnaissance de la maison de pays, Revue de l'art, 1984, 65, p. 39–51; Claude Rivals, Le Moulin à vent et le meunier dans la société traditionelle française, Ivry, Ed. Serg, 1976, 335 p.

[7] Bill Hillier, Julienne Hanson, The social logic of space, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

[8] Jacques Barrau, Histoire naturelle et anthropologie, L'Espace géographique, 1977, 3, p. 203—209.

[9] Paul Sébillot, Contes de marins, Paris, Charpentier, 1882, 274 p.

[10] Ethnologie maritime, Ethnologie française, 1979, 2.

[11] La chasse, numéro special, Etudes rurales, 1982, p. 87—88.

[12] Michel Bozon et Jean-Claude Chamboredon, L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique, Ethnologie française, 1980, X, 1, p. 65—88.

[13] André Haudricourt et Louis Hédin, L'homme et les plantes cultivées, Paris, Gallimard, 1943, 235 p.; réed., Paris, Metaillié, 1987.

[14] Phillippe Marchenay, Pomologie du bocage de Normandie-Maine, Paris, Institut unternational d'Ethno-Sciences, 1978, 104 p.

[15] Charles Parain et Corneille Jest, Communautés villageoises et exploitations pastorals, *in* L'Aubrac, 1972, t. III, p. 21—64.

[16] Bernadette Lizet, Le cheval dans la vie quotidienne, Paris, Berger-Levrault, 1982, 213 p.

[17] Suzanne Tardieu, Le mobilier rural traditionnel français, Paris, Flammarion, 1976, 217 p.

[18] Jacques Vallerant, Tisseurs Iyonnais. De l'armure textile au tissu social, Ethnologie française, XI-2, 1981, p. 103—120.

[19] André Desvallées, Estivage bovin et fabrication du fromage sur la montagne, *in* L'Aubrac, t. VI, 1, 1979, p. 25—301; Suzanne Tardieu, Vie domestique dans les exploitations, *in* L'Aubrac, t. III, 1972, p. 257—312.

[20] Culture matérielle et modernité, Ethnologie française, 1996, 1.

[21] Peter Farb, Georges Armelagos, Anthropologie des coutumes alimentaires, Paris, Denoël, 1985, 267 p.

[22] Paul Raybaut, Grille d'observation des pratiques alimentaires, Nice, Université de Nice, 1976, 85 p.

[23] Claudine Fabre-Vassas, Le soleil des limaçons. Etudes rurales, juillet — décembre 1982, 87—88, p. 377—400.

[24] Jean-Paul Aron, Le mangeur du XIX siècle, Paris, Laffont, 1973, 368 p.; Zeev Gourarier, Les Français et la table, Catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1985.

[25] Pour cette démonstration, cf. Costume-coutume. Catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1987.

[26] G. Garnier, Paris, Couture années trente. Catalogue d'exposition, Paris, Musée de la Mode, 1987; J. Cuisenier *et al.*, Mille ans de costume français, Thionville, Gérard Klopp, 1991.

5 розділ
Соціальна організація

Соціальні явища тісно пов'язані з технічними винаходами, ноу-хау, системами символічного вираження, про що вже йшлося в попередньому розділі і йтиметься в наступному. Етнологія дошукується зв'язку в системному упорядкуванні різних сторін соціального життя, взятого в найширшому значенні,— родинного, релігійного, політичного, пов'язаного зі святкуваннями,— у їхньому поєднанні з економічною системою і в культурній неповторності кожного досліджуваного цілого. Особливо уважно досліджуючи механізми соціальних змін, етнологія намагається вибудувати моделі, які дозволять зрозуміти, яким чином наші суспільства, де домінує селянин і землеробство, півтора сторіччя тому стали міськими і промисловими, і навіть постіндустріальними.

У суспільствах, якими традиційно займалися етнологи, дослідження соціальної організації змішуються з дослідженням родинних зв'язків, яке включає політичні, релігійні, економічні категорії. У наших суспільствах є й інші угрупування, явища та інститути, які виходять за рамки спорідненості чи перекроюють їх, і досліджуються етнологією. Одна з основних проблем вивчення соціальної організації у наших суспільствах — просторове і культурне визначення групи людей, яка має бути об'єктом вивчення. Причому, помилково думати, що одиниця виміру соціальних феноменів визначена раз і назавжди.

I. Міждисциплінарні дослідження

Один з найвизначніших переломів, які відбулися в етнології Франції — це розширення масштабів досліджень. З п'ятдесятих років етнологія перейшла від вичерпної інвентаризації до інтенсивного дослідження,

від проектів загальнонаціональних до «мікророзслідувань», висуваючи гіпотезу, що з окремого явища можна зробити узагальнюючі висновки. Після монографій на сільську тематику, які охоплювали усі суспільні аспекти однієї місцевості, настав період міждисциплінарних досліджень одного і того ж простору, після чого зупинилися на тому, що можна було б назвати локалізованим підходом[1].

Відповідність описуваних предметів рекомендаційним рамкам лишається відносно нерозв'язаною проблемою, і можна лише пошкодувати, що часто автори не говорять про зв'язок між темою дослідження та розмірами охопленого простору.

1. Комуни як об'єкт дослідження.— Вплив *community studies*, можливість підходу з позиції етнолога екзотичних суспільств до суспільств складних, як ми вже показали, спрямовують етнологів до інтенсивних досліджень, що сфокусувалися на комуні, яка за невиразною гіпотезою є найменшою суспільною одиницею взаємопізнання та та взаємовідносин. Досить незначні її розміри видавалися гарантією того, що дослідник на цих теренах зуміє ідентифікувати всілякі економічні, соціальні та культурні прояви, необхідні для визначення соціального та культурного «сплаву» даної цілісності.

Відкриття рорзмаїтості соціальних аспектів у 60-х роках XX ст. привело до об'єднаня багатьох науковців, які спеціалізувалися на тій самій галузі, міждисциплінарні дослідження дали надію на глибше вивчення того комплексу.

Але баланс цих досліджень свідчить, що ці обіцянки не виконані.

Близько двадцяти фахівців під орудою Лоранса Вайлі дослідили комуну Шанзо (1970), розташовану на південний захід від Анже, але їхні студії переважно стосувалися сільськогосподарської дяльності цієї комуни, в якій у 1962 р. налічувалося 1200 мешканців.

Велика команда науковців різного профілю з 1963 по 1967 рр. вивчала комуну Плозеве, в північному Фіністері, поруч з комуною Пульдрезік, яка прославилася серед автоетнографічних публікацій після *Коня Гордості* (Pierre Jakez Hélias, 1975). 3800 її мешканців осіли на 2700 га цієї великої комуни, розподілених між роз-

порошеними хуторами і містечком. Займалися вони сільським господарством, морським рибальством, ремісництвом і торгівлею. Леон Таба та Жан Сюттер, керуючись теоретичним припущенням щодо людської генетики, очолили вивчення вивихів стегна під час пологів та функціонування «ізолату», або закритої зони, сформованої одруженням з близькими людьми.

Перші дослідники зібрали дані, яких потребувала історична демографія, і відтворили генеалогічні ланцюги, необхідні для генетичного дослідження. Не обійшлося й без «соціальніших» питань, підпорядкованих єдиній лінії, яка мала об'єднати різноманітні розвідки: як виник такий ізолат, як пов'язати його з нещодавніми змінами в сільському господарстві? Багато в чому «розслідування» в Плозеве було новаторським: кіно вперше стало засобом діалогу з населенням, якому тим самим пропонували постійне «дзеркало»; з легкої руки Мішеля Ізара спробували дослідити матримоніальні закономірності комплексного суспільства. Хоча початкові завдання так і не були виконані. Деяка надмірність (в одній місцевості товклися близько сотні науковців), відсутність діалогу завадили представленню висновків різних наук. Знадобився увесь талант Андре Бюргієра, аби синтезувати усі звіти, висвітлити з позицій історика різні аспекти плозевецької ідентичності та їхнє трансформування з початку XIX ст. (1975). Цілісність тієї комуни не була переконливо підтверджена, але міждисциплінарні дослідження вже поширилися на далеко ширші простори — регіони. Окрилені досвідом Плозеве, наступні «Об'єднані дослідження» розширили зони свого спостереження як для того, щоб не наступати одне одному на п'яти, що неминуче на рівні комуни, так і для того, щоб зрозуміти принципи функціонування більших громад.

2. Регіональні дослідження.— Мета «Об'єднаних досліджень» щодо Обраку була амбітною і полягала в систематичній координації роботи етнологів, агрономів, соціологів, мовознавців під час вивчення частини Центрального Масиву, географічного простору, який вмістив три департаменти — Канталь, Лозер та Авейрон і Обрак — регіону згаслих вулканів, що мав подвійний довід щодо економічної незалежності: великі господарства з переважанням тваринництва, розведенням худоби «у горах» (на висотних пасовищах), орієнтовані на ринкову економіку, а з іншого боку — сільські громади, що живуть з натурального господарства і випасають худобу на споконвічних громадських вигонах.

Результати розвідок, проведених у 1963 та 1966 рр. різнопрофільними вченими були зібрані у семитомній публікації (виходила з 1970 по 1986 рр.). Основною її віссю стала агропасторальна економіка на полонинах з перевагою сирного виробництва, в період випасання, в так званих «бюронах» — гірських сироварнях. Дослідники систематично збирали відповідні предмети, більша частина яких виставлена в Музеї народних Мистецтв і Традицій. Натхненник проекту Жорж-Анрі Рівьєр поєднав дослідження землеробських та скотарських способів господарювання із вивченням культурних та лінгвістичних аспектів. У багатьох працях розроблялася зовсім ще нова тоді етноісторична тематика, яка розкривала динаміку розвитку регіону впродовж сторіч, а також підкреслювала важливість процесів міграції, що відчутно позначилися на соціальній організації і культурних здобутках регіону.

Крім того, нагальна етнологія, яка почасти підштовхувала той проект, з огляду на швидке зникнення гірських сироварень, спонукала ще й прикладну акцію, здійснену силами агрономів та зоотехніків: для забезпечення майбутнього вони рекомендували тваринникам удосконалювати місцеву породу великої рогатої худоби, орієнтуючи її не на виробництво молока, а на виробництво м'яса.

Попри цей унікальний взірець координації зусиль, що вилилася в конкретну організацію праці, з регулярними зустрічами науковців, обміном картотеками даних та щоденниками, програма по Обраку не установила справжню міждисциплінарність, а радше зафіксувала паралельні погляди: вивчення сільських громад до деякої міри зупинилося на загальному, охоплені були не всі сторони суспільної дійсності, зокрема, як не дивно, зовсім не вивчалися родинні стосунки.

Шатійонці для чергового подібного дослідження були обрані саме за їх відмінності від жителів Обраку. Замість регіону з традиційним господарюванням, яке зазнавало мутацій, обрали регіон з динамічною економікою, заснованою на зернових та тваринництві, в околицях активного райцентру, де концентрувалися промисловість і сфера послуг. Не маючи провідної гіпотези, як у програмах по Плозеве та Обраку, в Шатійоні, на основі попередніх міждисциплінарних досліджень, спеціально розробили відповідну методику. Жан Кюїзеньє очолив загальний соціографічний пошук[2] на рівні округу, результати якого дослідники мали можливість покласти в основу своїх індивідуальних розвідок.

Але й тут, як і в Обраку, не вдалося добитися цілісності сприйняття, і тепер, з часом, очевидно, що найпозитивніші аспекти тієї роботи — локалізовані дослідження. Деякі з них відкрили шлях міській етнології, як піонерські праці Жака Гютвірта про об'єднання вихідного дня у невеликому райцентрі[3]; детальні дослідження, які проводилися в селі Міно, внесли уточнення етнологічну проблематику, представивши чотири жіночих погляди на форми соціальної репродукції, церемоніальний простір, вміння, навички і представниць жіноцтва, на родинні стосунки, взаємодопомогу та зв'язки між сусідами, матримоніальні правила та форми сімейної памяті (Тіна Жолас, Марі-Клод Піньо, Івонна Вердьє, Франсуаза Зонабенд — див. бібліографію).

Остання значна програма міждисциплінарних досліджень стосувалася так званих Піренейських Бароній — 27 комун з трьох кантонів,— і до неї були залучені біологи, історики, демографи, етнологи. Головний предмет дослідження — народжуваність і визначення «динаміки народонаселення» у регіоні, який, вважалося, сильно обезлюднів.

Цей регіон, як і інші, що були об'єктами міждисциплінарних досліджень, не дав прикладів ефективного єднання всіх задіяних наук, дослідження були досить погано скоординовані. Одним з головних досягнень можна вважати розробку досі маловивченої соціальної одиниці — «хати» (Жорж Огюстен та Роланда Бонен, 1981), довкола якої організуються суспільні стосунки.

3. Об'єкти дослідження.— У подальшому етнологи зосередять свої зусилля саме на виділенні таких от сталих об'єктів. Міждисциплінарні ж дослідження загалом не виправдали сподівань: чи то колективна мета не була чітко визначена, чи відбувалися відхилення від первісного проекту, чи охоплений простір не був однаково значущим для різних дисциплін. Зрештою немає якоїсь універсальної одиниці, показової самої по собі, хай то буде комуна чи регіон[4].

Так, вчені чудово усвідомлювали, що комуна як адміністративна одиниця не обов'язково є «спільнотою», тобто одиницею соціальною. Адже про останню можна говорити лише тоді, коли люди знають одне одного і взаємодіють, коли вона є уособленням колективного почуття, почуття ідентичності. У Плозеве, як і в комунах

розпорошеного проживання, простір поділений на сектори, які об'єднують хутори з кількох ферм; всередині комуни окреслюються осередки ендогамії, які перекроюють соціопрофесійний поділ. Комуна зручна для одних досліджень і дуже мало підходить для інших. Скажімо, відтворення родинної генеалогії, що прагне розкрити матримоніальні закономірності, мусить відстежити усі вектори матримоніального простору, в якому зав'язуються шлюби. Разом з тим, дослідження комуни недостатньо, аби роздивитися соціальні прояви на регіональному рівні, такі як ярмарки, базари, прощі. За владу в селі точиться боротьба між сімейними кланами[5], але муніципальні вибори не проаналізуєш без урахування політичних течій в регіоні, без уявлення про поведінку нотаблів, які визначають місцеві та регіональні розклади.

Комуна як об'єкт дослідження відповідає усім вимогам, якщо може об'єднати підходи вчених із різних галузей знання, як в проекті щодо Великого Фроду, в Лотарингії, коли агроном-економіст та два етнологи, один з яких вивчав чоловіків, інший жіноцтво, оприлюднили під однією обкладинкою свої (іноді суперечливі) прогнози (Юг Ламарш, Клод Карну, Сьюзен Роджерс, 1980). Перший спостерігав за неминучою зміною землеробських структур під впливом розвитку капіталістичних відносин; двоє інших, натомість, визнають збереження сімейних структур, зокрема, деяких видів авторитарних стосунків між статями. Три рівні аналізу — економічний, соціальний, політико-ідеологічний, три погляди на суспільство. Автори доходять чіткого висновку, що загал — це ілюзія, що дійсність невичерпна і сповнена контрастів.

Саме через ту примарність загалу потерпіли провал міждисциплінарні дослідження, і надалі в своїх роботах вчені намагалися оперувати відповіднішими поняттями.

II. Сім'я та соціальна репродукція

Прогрес знань з цього питання став можливим лише завдяки зверненню до концептів соціальної антропології (розд. III). Розуміння сім'ї не як аморфного цілого, а передусім як людей, що поділяють спільне житло, до-

зволяє розібратись й у тому, як відбувається відтворення соціальних груп. За такого підходу шлюб виступає ключовим моментом, який передбачає передачу з покоління в покоління матеріальних цінностей, необхідних для створення нових сімейних груп.

Окрім спільного проживання родинні зв'язки характеризуються встановленням цілої мережі соціальних та символічних узвичаєнь. І от, завдяки розробці усіх тих тем наукового пошуку, розпочався плідний діалог між етнологами ті істориками.

1. Родинні осередки та традиції збереження їхнього майна.— Житловий критерій лежить в основі дефініції родинних осередків. У сільських спільнотах ці одиниці часто плутають з виробничими: фермою, майстернею ткача, кузнею. Поміж тим вони чітко делімітовані, і їх легко виділити за комунальними переписами населення, де вказані біографічні дані.

Родинні осередки об'єднані спільною діяльністю з приготування та споживання їжі, а також усім тим, що пов'язане з саморепродукцією, народженням та введенням в суспільство дітей. Їхні функції пов'язані зі столуванням, домашнім вогнищем, ліжком, з тим, прадавнім символом чого є «вогонь».

Географія різних моделей родинних осередків, добре відома тепер у Франції, гнучко пов'язана із способами передачі майна у спадок; це стосується сільської Франції XVIII, XIX та початку XX ст., але ніщо не заважає проводити подібні дослідження і у міському середовищі.

На півдні і в центрі Франції превалює модель, описана Фредеріком Ле Плеєм у руслі реформаторських ідей середини XIX ст.: — це патріархальна сім'я з трьох поколінь: батька, одного з його одружених синів та онуків. Цей тип вписується в ширшу систему «дому» (окситанською — *ostal*, *oustau*), що дає ім.'я як земельній і матеріальній, так і символічній вотчині (це і місце дому в комунальній власності, і на цвинтарі, репутація тощо). Багато етнологів та істориків ідентифікували і досить детально дослідили його в Піренеях, Беарні, Провансі, Центральному Масиві[6].

А ось для Заходу, як і для Бургундії, характернішою є ядерна структура, коли разом з батьками живуть лише неодружені діти, хоча від цієї грубої схеми є містечкові і регіональні відхилення. Деякі специфічні структури притаманні Ніверне: до початку XIX ст. тут траплялися неподільні сімейні громади, які колективно обробляли свої землі. «Індивідуалісту», який виходив з громади, компенсували його частку в загальній спадщині певною сумою грошей[7]. У Франш-Конте і сьогодні зберігаються форми неподільної між братами власності, що сягають коренями в старе традиційне право[8].

Така експрес-географія хибує на фіксацію домашніх груп, хоча натепер відомо, що ці процеси з часом змінюються. Одним з факторів, які видаються найстабільнішими, є вивчення способів передачі майна. Амбіційне узагальнення тих способів, здійснене юристом Жаном Іве (1966), який створив карту різних систем відповідних звичаїв у Франції до появи Цивільного кодексу, наштовхнуло Еманюеля Ле Руа Ладюрі (1972) на структурний аналіз, який пов'язав ту звичаєву географію різними сімейними конфігураціями. Так він протиставив західну Францію, де існувала така практика успадкування, коли батько порівну ділить майно між усіма своїми синами (іноді й дочками), і Францію південну, де батько має свободу вибору і здебільшого «призначає наступником» старшого сина. У центральній Франції сполучаються обидві системи, що зручно членам сім'ї, які живуть за рахунок тих, хто залишив домашню групу.

Такий підхід, втім, надто схематичний. Окрім численних винятків з його правила, він має ще й ту ваду, що відображає лише формальний бік. Розбіжності між правилом та практичним його застосуванням гарно висвітлив П'єр Бурдьє (1972). Передусім правило може по-різному трактуватися в різних суспільствах: скажімо, принцип передачі всього майна одній дитині пояснюється логікою осідлості в Бароніях та Жеводані; на Корсиці це витікає із кланової логіки: важить не так цілісність дому, як продовження роду[9].

Тож помилковим було б — обмежуватись вивченням правила, бо насправді його систематично обходять. Так, Луї Асьє-Андріє показує, що модель успадкування в сільських громадах Капсіру змогла зберегтися добру частину XIX та XX ст., попри Цивільний кодекс (1981).

Нерівноправна система, незалежно від видозмін, визначається великою внутрішньою послідовністю, бо забезпечує репродукцію родинного осередку і продовження роду; у кожному поколінні спадкоємець і наступник — та сама особа. І, навпаки, егалітарна система чаїть у собі зародок самознищення, і в кожній генерації виникає конфлікт між ідеологією, практикою та соціальною

репродукцією. Егалітарні системи широко розповсюджені у західній Франції, де фермери не були власниками землі і, на відміну від аграріїв південної Франції, ділилися з нащадками лише рухомістю. За таких обставин ніщо не прив'язує селянина до землі, і, зрозуміло, є певна залежність між мобільністю домашніх груп і цим способом успадкування.

Для згаданої системи характерна гнучкість в пристосуванні: сімейні стратегії, що враховують матеріальні та символічні аспекти передачі майна, є диверсифікованими відповідями на майнові, демографічні та економічні рухи в суспільстві.

Жорж Огюстен (1990) пропонує широкий синтез систем соціальної репродукції в європейському сільському середовищі, що поєднує, з одного боку, форму резиденції, а з іншого — систему успадкування та правонаступництва. Таким чином він упорядковує те розмаїття способів успадкування, які аналізуються за трьома основними принципами: принципом спорідненості, походження, проживання, які регулюють репродукцію домашніх одиниць.

З усіх засобів, які має родинний осередок для репродукції, з урахуванням системи спадкоємності, найдієвішим видається контроль за «альянсами». У цьому питанні етнологи, які вивчають Францію, знову ж таки послуговуються рекомендаціями загальної антропології.

2. Матримоніальні стосунки.— Відомий класичний поділ, запропонований Леві-Строссом, на суспільства з найпростішою структурою шлюбу та суспільства зі складною структурою. У перших шлюбний «регламент» визначає, з ким одружуватись. У других — вибір вільний, окрім обмежень, що накладаються церквою чи державою. У перших шлюб визначає класова спорідненість. А як воно в других? Франсуаза Ерітьє формулює запитання чітко: «Чи відіграють у сучасних західних (доволі численних) суспільствах родинні зв'язки (на які ті, схоже, не спираються) якусь роль у виборі того, з ким одружуватись?» (1981, ст. 137).

У багатьох публікаціях наголошувалося на наявності в усьому спектрі селянських спільнот матримоніальних правил, які дають позитивну відповідь на це запитання.

Тут можна вирізнити два види шлюбів різної частотності між кровними родичами та свояками. Перші даються взнаки через винятки з церковних правил, якими заборонені шлюби між братами та сестрами аж до четвертого покоління. Такий вид подружжів був кількісно незначним, хіба що у виноградарських районах, де він дозволяв об'єднувати ділянки. Іноді його хибно відносять до патримоніальних звичаїв, іноді до нього вдаються найбідніші (почасти, власне, за браком спадщини як такої). Такі шлюби дозволяють убезпечити колективне майно, наприклад на Корсиці (Georges Ravis-Giordani, 1983). Шлюби між «кількаюрідними» родичами — закономірність, яка спирається швидше на свояцтво, аніж на кровозмішення. Такі шлюби численніші.

Як це показала Франсуаза Зонабенд на прикладі села Міно[10], збереження соціальної ієрархії передбачає одруження зріднею, далекою рівно настільки, що нареченим вже не можна закинути, мовляв, вони — кузени, однокровки. Це щось середнє між «дуже близькими і не дуже далекими», таке собі хитре плетиво.

Багаторазове шлюбне «переплетіння» підтвердила на прикладі Бігудену і Мартіна Сегалан (1985). Для нащадків найзабезпеченіших родин це — спосіб передачі майна між сім'ями та індивідуального утримання вельми рухливих домашніх груп у символічному просторі рідства. Нащадкам родин, що стоять нижче у соціальній ієрархії, такий «взаємообмін» служить швидше для передачі інформації про господи, яким потрібен хазяїн, про молодь шлюбного віку і просто для зміцнення стосунків.

Обмін прямими братами і сестрами часто практикується в суспільствах з переважним правом наслідування старшого сина. Брат і сестра з однієї сім'ї одночасно одружуються з братом і сестрою з іншої сім'ї, а записані в шлюбних контрактах посаги на однакову суму є фіктивними. Обох дітей з кожної сім'ї прилаштовують, не зачіпаючи майна жодної. Подібні шлюби за «майновими циклами» простежуються на довгих відтинках часу. П'єр Ламезон, відтворюючи родословні в Рібеннах, у Жеводані, показує, що посаги переходять з сім'ї в сім'ю і нарешті через багато поколінь повертаються до сімей, з яких вийшли (Elizabeth Claverie et Pierre Lamaison, 1982).

Ланцюгові переплетіння і майнові цикли виникають як види матримоніальних правил, характерних для європейських суспільств, і відображають порядок і логіку в нібито хаотичних шлюбах.

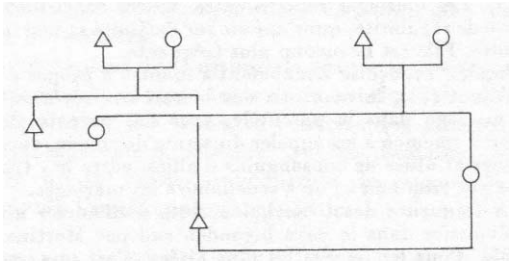


Рис. 3. Приклад «ланцюгових шлюбів».

Але самого опису схеми недостатньо: правила треба вивчати в динаміці процесу з урахуванням економічних, демографічних та соціальних змін.

Роботи по сімейних осередках і способи їхньої репродукції через системи успадкування, а також правила одруження найчастіше спираються на історичні документи, оскільки довготривалість небхідна для встановлення постійності та перетворення, моделей та стратегій. В той же час вони нехтують аналізом родинного устрою, який можна обмежити і більш сучасним методом — методом «говорити сім'єю».

3. Родинні традиції в символічному та соціальному вимірах.— Можна вивчати сузір'я індивідів, яких ми визначаємо як родичів, у спосіб етнологів, що працюють у неєвропейських установах. Наша система характеризується своєю двосторонністю: ми визнаємо наших родичів як по батьковій, так і по материнській лінії, без розрізнення — кровні вони чи ні. Одним словом «дядько» називають і брата батька, кровного родича, і чоловіка сестри батька, свояка. Існує зв'язок між правом називати родичів і соціальними та символічними узами, що позначені встановленням цього зв'язку. Численні дослідження показують важливість цих родинних зв'язків як для сільського населення, так і для міського, або ж гнучкість зв'язків кровних родичів зі свояками, які можна мобілізувати у такому випадку. Можна також вивчати манеру звертання до цих родичів; звертання на «ти» — свідчить про фамільярну поведінку, звертання на «ви» — про повагу і збереження дистанції. У справі родинних зв'язків детальне вивчення цього предмета часто дає більше для розуміння, аніж велика анкета.

Таким чином ми приходимо до системи деномінації, яка звужує тему ідентичності, і яка була об'єктом численних досліджень. Повне ім'я людини складається з одного або кількох імен, з ім'я по-батькові, а в сільській місцевості, часто ще й з власного прізвиська або навіть з прізвиська всієї родини. Як зазначає Франсуаза Зонабенд: «В кожній культурі, власні імена — це система, яка дає точне визначення реального спілкування груп»[11].

Імена, що часто обираються саме в родині, забезпечують також продовження роду і, не зважаючи на сучасну моду на оригінальні імена, нерідко дитині дають друге ім'я — ім'я дідуся чи бабусі. Ця турбота про збереження сімейної пам'яті виражається головним чином через сімейні спогади, меблі, портрети чи старі фотографії так само, як і в сучасних захопленнях генеалогією. Через родинні зв'язки, як і через сімейну пам'ять, виявляється соціальна сила родини в нашому суспільстві.

У сучасному суспільстві вивченням родинних зв'язків займаються і етнологи, і соціологи. Наше суспільство найчастіше не надає суттєвого значення вивченню цих зв'язків, але набуває значення їх розгляд на підприємствах, у політичному житті, на житловому ринку. (Martine Segalen, 1991). На місцевому рівні, наприклад у передмістях, де соціальні зв'язки не є міцними, родинні стосунки являють собою визначальну об'єднуючу силу, місце розділення пам'яті і багатьох матеріальних та нематеріальних джерел (Martine Segalen, 1990).

Етнологи захопилися родинними трансформаціями, що характеризують наші суспільства; з появою медичних методів репродукції і з поширенням усиновлення вони дошукуються нових визначень зв'язків між біологічним і соціальним[11а]; вони вивчають процеси створення і відтворення родинних зв'язків всередині відтворених родин[11б].

III. Нові об'єкти, нові погляди?

Наприкінці 1980-х — на початку 1990-х років поле вивчення етнології Франції торкалось тем та галузей соціальної організації, які не є насправді новими. Таким чином ми приходимо до аналізу ідентичності, політики або ж особливих груп — мігрантів. Зникнення «традиційного суспільства», стирання розриву між сільським

та міським населенням, загальне підвищення рівня життя, однаковий доступ до світової інформації дійсно змінює конфігурацію «місцевого опитування». І якщо культурні розбіжності не зникли, то краще було б їх враховувати. Стосовно класичних тем, це нові соціальні групи, які є об'єктом нових етнографічних досліджень.

1. Проблема ідентичності.— Зміни, соціальний простір яких протягом останніх сорока років можна назвати театром, частково пояснюють відновлення їх перспектив. Вторгнення капіталізму в сільське господарство зруйнувало звичну ієрархію, спосіб виробництва і психологію. Розвиток туризму, вторинного ринку житла, збільшення кількості земельних ділянок, що їх займають міські робітники і службовці, порушили колись чіткі межі міста і села. І от вже відновленню суспільних зв'язків сприяють нові соціальні групи. Бернар Кайзер говорить навіть про «підрив французького села зсередини»[12], маючи на увазі робітників, дачників, пенсіонерів та інших «нових селян». Втім, простір традиційних стосунків руйнується як для старих, так і для нових селян.

Життєвий простір селянина виходить далеко за рамки його землі і господарства і вписує його в регіональний простір кооперативів, професійних, кредитних спілок та сільськогосподарських палат. Багато сільських мешканців щодня їздять на роботу на завод чи в контори сусіднього міста, сільських дітей возять до ліцею у сусіднє містечко в шкільному автобусі. З огляду на ті зміни Патрік Шампань пропонує замість старих термінів «село» чи «громада» поняття «сільський простір», «географічна проекція», «перетин полів відносин (теоретично різних) населення, яке мешкає у певному місці»[13].

Як же визначити той, передусім ментальний, простір? Колись групи відрізнялися за одягом та говірками; тепер етнологи дошукуються проявів соціальної диференціації, іноді невловимих, завжди множинних і переплутаних. На зміну ілюзіям культуралізму прийшло вивчення системи відмінностей. За нетривкості колективної ідентичності етнологи часто і плідно займаються й ідентичністю окремих людей. Вони показують розгалуженість мереж, в які кожен індивід вписується завдяки своєму родинному чи соціальному стану: мережі родичів, сусідів, друзів чи всіляких товариств. Як показав

Клод Карну, тонкий аналіз опозиції «родич» — «чужак» дозволяє відтворити мозаїку класифікацій належності[14].

Сучасна етнологія усвідомила лабільність своїх завдань: ідентичність вивчається в її формуванні, закріпленні і втраті; вона постійно поновлюється. Крім того, питання культурної ідентичності сьогодні перетинається з питанням регіональної належності, навіть за умови, що об'єктивні маркери останньої зникають. Такий підхід дає обширний матеріал для досліджень, оскільки гра ведеться не лише на місцевому чи регіональному рівнях, а й на політичному[15]. Постановка питання про ідентичність, національну чи регіональну належність усе частіше примушує етнологів виходити за місцеві рамки і вдаватися до нових методів аналізу, які дозволяють комбінувати різні масштаби спостереження. Наприклад, американські етнологи, які вивчають Францію, заворожені типово французьким централізмом, особливу увагу зосереджують на тому, як місцеві громади відтворюють на своєму рівні порядки і вимоги органів центральної влади (Susan Carol Roger, 1991).

2. Міграції та розмаїття міської культури.— Після дослідження провінціалів у Парижі, розмаїття шляхів міграції та вживання в міське середовище яких відображали їхнє культурне розмаїття[16], етнологи вже протягом доброго десятка років сконцентрували свою увагу на емігрантах з-за кордону, чия присутність змінює культуру і французькі суспільства у найнесподіваніший спосіб. Досить чітко позначений простір, населений, скажімо, вихідцями з Магрибу, які повністю змінили старі марсельські квартали[17], китайськими гендлярами, які переносять до Франції свою комерційну практику[18], окремо слід згадати про епічну поему старої еміграції, що пройшла всі етапи вдалої «інтеграції» і сьогодні шукає відновлення своєї ідентичності,— вірмен[19].

Вивчення середовища мігрантів стало одним з основних напрямів дослідження міста і його простору. Як показали Жак Гютвірт і Колетта Петонне (1982, 1987), класичний підхід з тенденцією до узагальнень виявився тут практично непридатним: етнологи зосереджуються тепер на вивченні якогось соціального явища, зауважуючи, як воно проявляється в міському середовищі[20]. Це і простір страйків, місця соціальних контактів і праці,

манера одягатися рокерів чи панків[21]. Завдяки працям першопроходців, присвяченим міським та приміським кварталам, вдалося змінити негативне ставлення до мігрантів на околицях. Цікаво, що Колетта Петонне (1979, 1982) у хижах 70-х років, зуміла розгледіти за видимістю хаосу і злиднів соціальну організацію, застосувавши вельми традиційний етнографічний підхід: вивчення буденних занять, ставлення до свого тіла, уявлення про роботу, родинні зв'язки.

3. Соціальний контекст.— У містах етнологія спершу традиційно зацікавилася «домінованими»: мігрантами, маргіналами. Поява середніх класів ускладнює спостереження і практично зводить нанівець різницю між сільською та міською етнологією. Так, дослідження Олів'є Шварца на півночі Франції (1990), здається, відроджує зниклий світ робітників, які тяжіють до родинного вогнища і майже не цікавляться, як ще не так давно, політичним та профспілковим життям. Складовими тієї соціальної реорганізації є різні форми домашніх ремесел, які Флоранс Вебер справедливо називає «побічною роботою» (1989). Сім'я ж виступає потужним чинником інтеграції в спільноту через усі ті ремонтні, будівельні чи ремісничі роботи, які не можна віднести ні до власне трудової діяльності, ні до форми відпочинку.

Якщо більше немає класичних пролетарів, чи залишилися пануючі класи? І якщо так, як до них підступити? Запитання, на яке у етнологів немає відповіді (див. розд. III, III), адже їм треба довго доводити легітимність об'єкта їхнього дослідження, як це робить Беатрікс Ле Віта (1988), тоді як перед соціологами, які спостерігають за «багатими кварталами», така потреба постає рідше[22]. Тут, знову ж таки, множинність культур, способів засвоєння і відтворення (наприклад, під час вивчення ритуалів застілля) проявляється в аналітичному дискурсі через споглядання відмінностей, часто дуже незначних, як то носіння певної одежі чи прикрас.

Наразі етнологи вже без комплексів цікавляться і політикою. Якщо антропологія по суті своїй є політизованою, автономізація політичного поля в західних суспільствах робила його малодоступним. Але відколи етнологи взялися за вивчення територіальних аспектів

практичного застосування політики, почали замислюватися над роллю у ній місцевих факторів, розкрили механізми функціонування публічних церемоній як справжніх інституційних ритуалів, тим самим відкрилися перспективи і для політичної антропології, чи то пак антропології держави (Marc Abelès, 1989).

Великі підприємства чи адміністративні органи сучасного суспільства, лабораторії, які продукують «науку», самі стають об'єктами дослідження, постільки, поскільки їхні працівники відчувають свою належність до різних угруповань, так чи інакше позначених різними видами ієрархії і сегментації.

Сучасний тип організації може бути охарактеризований як символічний порядок, який вводить єдину мову відповідно до завдань (виробництва, управління), а учасники діалогу часто переінакшують коди, аби самоутвердитись і піднести свій авторитет[23].

Зі свого боку, Франсуаза Зонабенд (1989), слухаючи «нуклеарну мову» на заводі в Ла Гагу, зосереджує свою увагу на «... способах говорити, або мовчати, на процедурах і вивертах, тактичних чи практичних прийомах, на тому, як працівники цього підприємства поводяться з нуклеарним». Вона зауважує в тому технологічному світі простір для уявного і купу «тактичних хитрощів» з метою приборкання того ризикованого простору.

Етнологія Франції — це етнологія саме «реальної» Франції, і, за прийнятних умов, етнологи вивчають всі сучасні території, осередки китайських мігрантів, анонімних алкоголіків, «фанів» Клода Франсуа[23a].

[1] Christian Bromberger, Du grand au petit: variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France, *in* Ethnologies en miroir, sous la direction de I. Chiva et U. Jeggle, Paris, MSH, 1987, p. 67—94.

[2] Jean Cuisenier (sous la direction de), Le Châtillonnais, matériaux et hypothèses pour une recherche ethnologique, sociologique et économique, Paris, CNRS, 1966, 284 p.

[3] Jacques Gutwirth, Les associations de loisir d'une petite ville, Châtillon-sur-Seine, Ethnologie française, 1972, II, 1—2, p. 141—180.

[4] Les Régions de la France, Le monde alpin et rhodanien, 1, 1981, 145 p.

[5] Pouvoir et patrimoine au village, Etudes rurales, juillet — décembre 1976, № 63—64.

[6] Citons, parmi d'autres travaux, pour les Pyrénées, Georges Augustins et Rolande Bonnain (1981), Agnès Fine-Souriac, La famille souche pyrénéenne au XIX siècle: quelques réflexions de méthode, Annales ESC, 1977, 3, p. 478—487; pour le Béarn, Pierre Bourdieu (1962); pour le Massif central, Elizabeth Claverie et Pierre Lamaison (1982); pour la Provence, Alain Collomp, La maison du père, Paris, PUF, 1983, 342 p.

[7] Jeanne-Françoise Vincent, Ethnogénéalogie de la communauté familiale des Quittard-Pinon (1550—1860), Revue d'Auvergne, 95, 4, p. 77—100.

[8] Michèle Salitot, Héritage, parenté et propriété en Franche-Comté du XVIII siècle à nos jours, ARF Editions, L'Harmattan, 1988.

[9] Gérard Lenclud, L'institution successorale comme organisation et représentation. La transmission du patrimoine foncier dans une communauté traditionnelle de la montagne corse, fin du XIX siècle, début du XX siècle, Ethnologie française, 1985, 14, 1, p. 35—44.

[10] Françoise Zonabend, Le très proche et le pas trop loin, Ethnologie française, 1981, XI, 4, p. 311—318.

[11] Françoise Zonabend, Le nom de personne, L'Homme, numéro special, Formes de nomination en Europe, 1980, XX, 4, p. 7—23.

[11a] Agnès Fine et Claire Neirinck (dir), Parents de sang, parents adoptifs. Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption, Paris, LGDJ, 2000.

[11б] Agnès Martinal, S'apparenter, Ethnologie des liens de famille recomposées, Paris, éditions de la MSH, 2003.

[12] Bernard Kayser, Subversion des villages français, Etudes rurales, janvier — juin 1984, 93—94, p. 295—324.

[13] Patrick Champagne, La restructuration de l'espace villageois, Actes de la recherche en sciences sociales, 1975, 3, p. 43—67.

[14] Claude Karnoouh, L'étranger ou le faux inconnu. Essai sur la définition spatiale d'autrui dans un village lorrain, Ethnologie française, 1972, II, 1—2, p. 107—122.

[15] Terrain, numéro special: Identité culturelle et appurtenance régionale, 5, octobre 1985.

[16] Guy Barbichon, Présentation de Provinciaux et provinces à Paris, Ethnologie française, 1980, X, 2, p. 119—127.

[17] Jacques Barou, Genèse et évolution d'un village urbain. Un groupe d'émigrés algériens dans un ensemble d'ilots du XVI arrondissement de Marseille, Ethnologie française, 1986, XVI, I, p. 59—76.

[18] Jean-Pierre Hassoun et Yinh Phong Tan, Les Chinois de Paris: minorité culturelle ou constellation ethnique?, Terrain, 7, octobre 1986, p. 34—44.

[19] Martine Hovanessian, Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens, Paris, Armand Colin, 1992.

[20] Anthropologie culturelle dans le champ urbain, sous la direction de Michelle Perrot et Colette Pétonnet, Ethnologie française, 1982, 12, I; Ethnologie urbaine, Terrain, 1984, 3.

[21] Yves Delaporte, Teddies, rockers, punks et compagnie: quelques codes vestimentaires urbains, L'Homme, octobre — décembre 1982, XXII (4), p. 49—62.

[22] Michel Pinçon et Monique Pinçon Charlot, Dans les beaux quartiers, Paris, Seuil, 1988.

[23] Denis Guigo, Perspectives ethnologiques dans les organisations modernes, L'Homme, 121, janvier — mars 1992, XXXII (I), p. 47—65; Bruno Latour et Steve Woolgar, La vie de laboratoire, Paris, La Découverte, 1989.

[23a] Christian Bromberger, «L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnement et jouvence d'une discipline dérangeante», Ethnologie française, 1997, 3, p. 294—313.

6 розділ
Системи вираження, ритуали та символи

Як правило, форма і зміст неподільні. Усна народна творчість живе лише тоді, коли переповідається місцевими говірками. «Вірую» сприяє наверненню лише тоді, коли його співають у церкві. Разом з тим ми схильні розглядати окремо мову та фольклор, хоровий спів та релігійні вірування, оскільки маємо підтвердження того, що одні й ті самі казки оповідаються місцевими говірками, тобто практично різними мовами, а ті ж мелодії у різній тональності накладаються на різні тексти. Нехай читач пам'ятає про цю умовність і усвідомлює, що засоби вираження та зміст розглядаються окремо лише при аналізуванні.

I. Засоби вираження

Від жестикуляції до криків, від криків до слів, від слів до мовлення — гама засобів вираження дуже широка, а їхні особливості у Франції досить виразні, щоб спонукати до вивчення впродовж двохсот років, і є гарним мотивуючим фактором для сьогоднішніх етнографічних та соціологічних досліджень.

Привілейоване місце тут належить іноземному спостерігачеві на кшталт Л. Вайлі, який працював у Парижі, Руссійоні чи Шанзо. Він краще за місцевого етнолога виділяє характерну лексику жестів та синтаксис рухів при зустрічі та прощанні, при тому, як люди звертаються один до одного і передають інформацію за допомогою всього тіла. У нас всередині склалися коди, які ми не усвідомлюємо, але які дозволяють нам розшифровувати мову жестів, відшукувати значення якоїсь ледь помітної зморшки на обличчі, промінчика в погляді.

1. Мови, діалекти, говірки.— Багато століть політичної централізації, усталення звичаїв, контролю за

засобами вираження з боку таких установ, як академія, університет і школа перетворили французьку мову на пам'ятку єднання. Отож ще з часів Революції 1789 р. зневагу викликали будь-які зусилля, спрямовані на збереження, вивчення чи просто відзначення регіональних говірок.

Але факти говорять самі за себе. Якщо сьогодні й немає таких, хто народився у Франції і ігнорує нормативну французьку, багато є й тих, хто крім того спілкується регіональною мовою чи місцевою говіркою.

Отож, навіть підтримувані близькими мовними закордонними громадами, такими, як баксська, каталонська чи фламандська, люди, які використовують ці мови у Франції, усе частіше обмежують сферу спілкування замкнутим колом і специфічними обставинами: сім'я і родичі, матроси на кораблі, покупці на ярмарках і базарах. Повернення до регіональних мов їхніх первісних користувачів, відзначення їх з культурних і політичних мотивів наштовхуються таким чином на обмеження, які не може здолати запал їхніх захисників. Початкових учбових закладів з регіональними мовами викладання,— *діванів* в Бретані, *ікастолаків* в Басконії, *брессолів* в Каталонії, *сколе корс* на Корсиці — усього кілька десятків, і майбутнє у них непевне.

Поміж тим, знання про регіональні мови стають все глибшими і точнішими. До понад п'яти сотень словників та глосаріїв, залишених нам ерудитами XIX ст., додалися 35 випусків *Мовного атласу Франції* Гійєрона та Едмона (1902—1910), а з 1950 р.— 25 томів Лінгвістичного та етнографічного атласу регіонів Франції, який досі виходить окремими випусками.

Будучи корисним допоміжним інструментом, *атлас* однак обмежується суто лексикографічним підходом. Тож фахівці, які продовжують роботу в цьому напрямі сьогодні, намагаються піти далі, перейти від слова до *тексту* і до ще загальнішого концепту *мовлення*[1]. Таким є задум атласу етнотекстів, або характерних текстів усної народної творчості. Хоча епістемологія таких атласів далека від досконалості, та і саме поняття етнотексту вимагає уточнення.

2. Усна народна творчість, або мистецтво оповіді.— Якщо під усною творчістю розуміють усі усталені тексти, незалежно від жанру, вперше промовлені і надалі здебільшого переказувані, поле вивчення тут велетен-

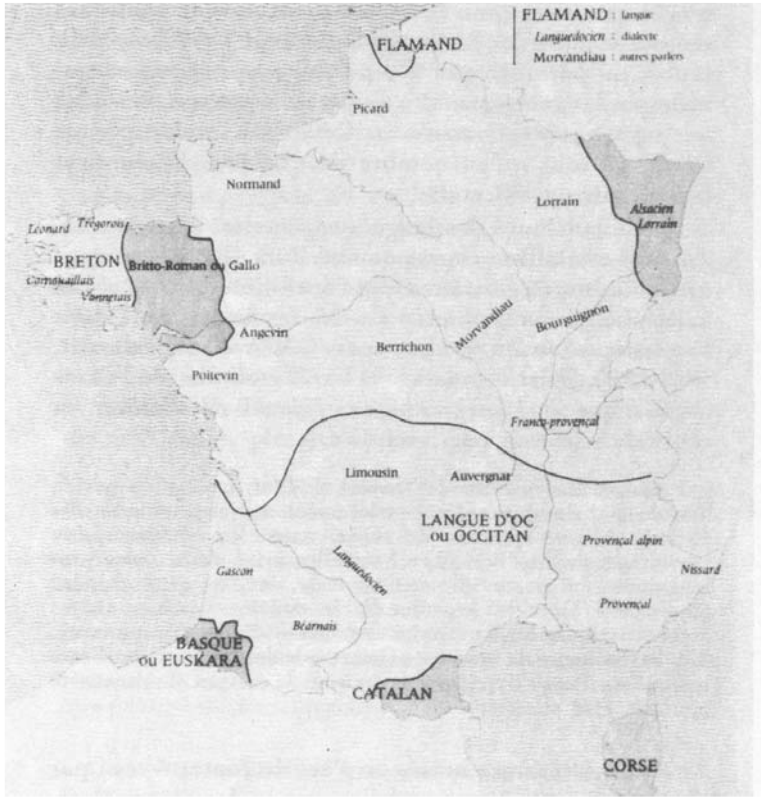


Рис. 4.

ське: від прислів'їв та приказок до чарівних казок через «страшилки», побреханьки, веселі оповіді, пісні, лічилки та загадки, не кажучи вже про решту більш-менш розроблених форм, серед яких — геройства баскських *перцуларі*[2].

Особливої уваги заслуговує жанр казки, в якому якнайкраще виражається оповідність, що спрямовує будь-який дискурс.

Справді, починаючи з середньовічних «повчальних» збірок до популярних книжечок *Блакитної бібліотеки*, від оповідок Рабле до казок Перро та Мадам д'Ольнуа — історія французької літератури до XIX ст. залишила нам достатньо зразків, що свідчать про якість народних оповідних казок. Хоча Золотий вік збирання казок — друга половина XIX ст., точніше 1870—1914 рр.

Після паузи із зрозумілих причин в період між двох воєн, колекційна робота відновлюється у повоєнні часи, що породили умови для поглиблених пошуків. І якщо Доза, Ван Геннеп, Деларю гадають, що більше вже не можна знайти нічого, пов'язаного із самобутньою усною традицією, ціле покоління збирачів, етнографічні розвідки якого були перервані, ще десятками відшуковують невідомі варіанти. Отож повний *Каталог французьких казок* ще далеко не дописаний. Втім, він і так досить багатий, щоб його можна було піддати системному аналізу.

Саме на такий аналіз налаштована серйозна праця «Каталог французьких народних казок» Поля Деларю та Марі-Луїзи Тенез (1957—1985). Спираючись на міжнародний каталог д'Аарна та Томпсона (1928), ця робота відрізняється від схожих національних каталогів суто знаковим оформленням. Казки у ній розподілені за міжнародною класифікацією. Наприклад, тип 301-й — «три принцеси, звільнені з підземного царства»: а) повна версія, чи версія, яка довго переказувалася; б) аналіз за «складовими» згідно зі схемою, близькою до Проппа[3] чи Греймаса (1970); в) список варіантів з підтвердженими джерелами; г) коментар, що надає компаративні дані та матеріали для інтерпретації. Але найцінніше в тому каталозі — скорочений виклад варіантів. По кожному, а їх можуть бути сотні, вказуються відступи, які відрізняють їх від офіційно зареєстрованих прикладів, проаналізованих за складовими таким чином, що по кожному типу казки в каталозі можна відшукати поле

покриття засвідченими варіантами. Відтак відкривається надійний шлях для інтерпретацій як дуже специфічних казок, так і казок, які існують в багатьох, в тому числі, літературних версіях, як *Попелюшка* (J. Courtes, 1976) чи *Жан — Ведмеже Вушко*[4].

Оснащене такою системою, вивчення французької народної казки змогло повністю скористатися зі стимулів, які дало йому оновлення механізму аналізу. Стимули ті відносяться до найрізноманітніших галузей. Психоаналіз Б. Бетелгейма та М. Соріано (1984), як завжди, більше зачарував широкий загал, аніж переконав фахівців. Семіотика, застосована Греймасом (1970), теж не викликала особливої цікавості до *Зводу французьких народних казок*. Зате така нова практична дисципліна, як етнологія, дозволила деяким науковцям, як Даніель Фабр та Жак Лакруа (1974) не лише зібрати багатий врожай казок, але й зробити це за певних етнографічних умов. Так, вони змогли виділити експліцитні функції казок, функції дидактичні, етичні, ігрові і прискіпливо показати, як окситанська усна народна творчість відступалася і продовжує відступатися перед культурою французького письма; вивчити, зокрема, «інституції передачі», місця та соціальні обставини повідомлення текстів: зібрання дітей, жінок, чоловіків у кафе чи в якихось гуртках, зібрання з робочою метою на жнивах, в лісі, на пасовищах, на ярмарках, церемоніях та святах, весіллях та похоронах, на карнавалі, на прощі тощо. Хоча між цими інституціями та цими жанрами фольклору існує не лише зв'язок, але й певна «систематична коваріантність» (див. далі). Так, зимові сперкування — основна умова передачі казок, страшилок і мімічних фарсів; карнавал — привілейоване місце продукування спеціальних текстів на еротичні, сороміцькі ти сатиричні теми[5]. Намічається нова типологія, заснована на чистому функціоналізмі.

3. Народна музика, музичні інструменти, інститути та твори.— Для діяльності, пов'язаної з індивідуальними чи колективними виступами, апріорно необхідне вправне володіння інструментами, що продукують звук. Деякі з них зроблені вченими майстрами, застосовувалися при царських дворах, як скрипка та віола; у війську набули поширення — ріжки, барабани та фанфари; можна згадати і старі пристрої для видобування

звуку з тяжким історичним (а може й доісторичним) минулим — дерев'яні труби, сопілки, мушлі і тикви. Якщо Арнонкур розглядає «вчену» музику і відповідні інструменти, останнім часом повертається мода на музику, яка виконується на отих архаїчних інструментах з глини, дерева чи мушель, що їх знову почали виробляти неоремісники. Але не вся публіка складається з пуристів: кельтська арфа Алена Стівеля — адаптований варіант, і акордеон на балах та ярмарках постійно еволюціонує в технічному плані[6].

Манера гри на інструменті і стиль виконання не менш важливі за якість органу. Отож етномузикознавство Франції особливо ретельно працювало у цьому напрямі, в таких діаметрально протилежних місцях, як села Обраку та вулиці великих міст. Виявлення відмінностей у стилях виконання, аналогічних у грі на музичних інструментах тим відмінностям, які відкриваються у голосовому виконанні, надзвичайно показове. Якщо, звісно, не порівнювати вокальну техніку церковних півчих на аналої із закличними криками вуличних фокусників (6а).

Музичний матеріал, репертуар, інституції — скільки об'єктів дослідження, які не припиняють дивувати. Справжні сюрпризи чекають і на тих, хто вирішить розглянути зворотній бік музики — усі ті звуки, якими супроводжується шарварок, якими відлякують чи заманюють тварин, якими скликають людей, усі оті калатання в бронзові дзвоники, биття в бубни і барабани. Ще один сюрприз, коли раптом усвідомлюєш, що передавачі звуку — орфеони і фанфари, схоли і церковні півчі, музики, які грають на танцях і на весіллях,— здійснюють посередництво у двох напрямках: поширюючи вправні репертуар і моделі в масах, і доводячи до відома композиторів, яких ритмів, тембрів та барв очікує народ[7].

4. Танець та ігри: вистава та геройство.— Одне і те ж слово *joc* (від латинського *jocus*) окситанською означає і танець, і гру, так ніби розділилися ці два види активності в історії нашої культури зовсім недавно. Обидва вони не несуть у собі нічого меркантильного, оскільки не мають кінцевою метою створення продукту для споживання. Вони мобілізують ресурси людини виключно заради демонстрації виконавської майстерності, сили та вправності, вміння і вдачі, краси поз і жестів. Історія

танцю у Франції майже повна з 1700 р., завдяки запровадженій Фейє системі хореографічних описів. *Великий королівський бал* у Версалі: склад танцюристів, порядок їх виходу, танці, фігури і па, які вони виконували,— усе до найменшої деталі було добре відоме, зафіксоване і виважене. Ця танцювальна модель пропонується принцам і вельможам, які за посередництва знаті поширюють її в усьому суспільстві.

Коли після Революції і Імперії церемоніал втратив значущість і з нього почали глузувати, шляхетні танці вийшли з моди. Близько 1840 р. стався остаточний розрив з незліченими наслідками: багатовіковий зв'язок між танцем — видовищем і танцем — способом самовираження, за словами Жана-Мішеля Гільшера, остаточно порвався (1969). Досі сценічний і салонний танець функціонували в обох іпостасях. «Надалі,— продовжує Жан-Мішель Гільшер,— артисти вже не отримуватимуть такої гарячої підтримки широкої публіки, підготовленої власним досвідом до розуміння їхніх намірів, і компетентної оцінки їхнього таланту. Вони не відчують вже таких плідних, як колись, імпульсів. Аудиторія їхня надто часто обмежуватиметься колом пасивних, більш чи менш освічених аматорів (там само, р. 173).

За цих обставин стає зрозумілим, що етнологічні дослідження сучасної практики танцю відбуваються у двох різних напрямах. Одні разом з Гільшером намагаються вловити в нинішніх танцях, в документальних свідченнях новітньої епохи сліди культурної спадщини, що вони зі знанням справи і роблять, наприклад, в Нижній Бретані, Беарні, Країні басків[8].

Інші разом з танцюристами-практиками і фольклорними гуртами намагаються зрозуміти танці, фігури і па, які ще їм передають останні хранителі традицій, аби включити їх до арсеналу засобів дуже й дуже «живих» гастролюючих гуртів. Є зрештою ще й третій, менш вторований, хоча і доволі багатообіцяючий шлях: встановлення змін у танцювальній практиці одночасно на народних балах, дискотеках та в нічних клубах.

II. Досвід, ритуали і символи

Відомі тези Макса Вебера про розчарування світу не дають спокою соціальним філософам і часто обумовлюють надто песимістичні діагнози французького суспільства. Після «сутінків богів» настане кінець ідеології. Та якими б не були висновки щодо історичних перспектив, факти практичної етнології Франції переконують: увесь простір практик, традицій і форм суспільного життя постійно дає матеріал для символізації. Сьогодні, як і вчора, у приватній обстановці і в громадських місцях, в благочинних організаціях і в державному секторі. Знадобилися зусилля цілого покоління істориків, психоаналітиків та етнологів, щоб після надмірного аматорського завзяття перейти до методичного вивчення проявів символізму.

1. Досвід і ритуали.— Яким би чином теорія не пов'язувала міф і ритуал — а ми знаємо, що питання є контроверсійним (Леві-Стросс, 1958, Пропп[9]),— ритуальні дії не піддавалися б розшифровці, якби не співвідносилися із системами репрезентування, з одного боку, і техніками, практиками і конкретними суспільними обставинами, з другого.

Першим зв'язок між літургійним і народним культом святих висвітлив Ван Геннеп.

Неодноразові інтенсивні опитування в Савойї, комуна за комуною, дозволили йому побачити те, що фактично ігнорувалося офіціозом: народні ритуали і молитви, святих покровителей церков та капличок, локалізацію вірувань, використання молелень і патронаж над ними тощо. Його висновки докорінно змінюють загальноприйняті до того уявлення. Адже народний культ виявився незалежним від офіційного. Зовсім інакше вони й поширюються: літургійний культ — універсальний за визначенням, народний — локалізований і обмежувальний, адже «святий чи непорочна діва є лише примітивними психічними еквівалентами *Genius loci*, або ж *Genius* чи *Deus Gentis*».

Якщо практики, ритуали чи вірування, пов'язані з католицькою релігією, були, як це цілком зрозуміло, прискіпливо вивчені (був навіть складений цінний *Атлас практик сповідування*[10]), це не примусило забути, що у Франції є й інші громади, з іншими інституціями й іншими кредо, передусім — протестантство та іудаїзм.

Демаркаційна лінія між офіційним богослужінням і народними практиками сповідування там менш помітна, ніж у католицизмі, тож у їхньому випадку доречні-

ше говорити, як де Серто, про *узвичаєний релігійний досвід*, аніж про «*народну релігію*». Маються на увазі праці, автори яких прагнуть відновити внутрішню зв'язність таких практик, знань і цінностей, що їх поділяють ельзаські євреї (F. Raphael та R. Neyl, 1977) чи протестантські родини в Севеннах (P. Joutard, 1977). Показовим з цього погляду є системне порівняння домашніх інтер'єрів у католицьких, протестантських та іудейських громадах, до якого вдалася Франсуаза Лотман. Дуже різниться і традиційна форма презентації Біблії: в синагозі та старих іудаїстських родинах — це пергаментна *сефер тора*, скручена в сувої і накрита плащаницею; у католиків — епізоди з життя святих для сімейного вивчення катехізису; у протестантів — молитовник невеликого формату з псалмами французькою мовою, які слід читати у гурті[11].

2. Шляхи і засоби символізації.— Явно релігійні за визначенням і сприйняттям ритуали[12] слід відділяти від практик, традицій і форм цивільного життя і навіть від життя повсякденного[12а]. Лишається відкритим питання — чи слід вважати церемонії з нагоди народження і смерті, ювілеїв і свят від моменту проголошення громадянської держави, затвердження нею свого календаря справжнім ритуалом чи просто зовнішнім вираженням формалізованих суспільних відносин[12б]? Усе залежить від того, як в такому суспільстві розуміється сакральне (F. Isambert, 1982). Якщо навіть обмежитись конотаціями, які надає певним актам їхня належність до офіційно визнаної релігії (як католицизм, протестантство чи іудаїзм), то зрозуміло, що акти цивільного життя теж належать до церемоній, жодним чином не торкаючись упорядкованої системи уявлень і вірувань щодо людини і світу. Якщо ж, як цього вимагає етнографія, включити в це коло крім офіційно визнаних ритуалів ще й ритуальні дії членів сект, чи тих, хто ходить консультуватися до магів, ворожок та хіромантів, тоді і поготів об'єднати все разом у якусь глобальну (і дуже розмиту) систему цінностей видається справою дуже складною.

Нарешті, як до цього знову таки змушує етнографія, ми розглянемо, як організовуються в сучасному житті великі зібрання людей на стадіоні, на вулиці, на футбольному матчі чи демонстрації. Тут зв'язку з «генеральною» доктриною немає зовсім або він вельми абстрактний, а прихільність до групових цінностей більш виражена й стійкіша. Тож чи не є священним саме те, що суспільство ховає від самого себе, чи показує лише в завуальованій формі?

Відтак, без сумніву, в матчі з регбі чи футболу можна відшукати всі складові урочистих релігійних ритуалів[13].

У своєму прискіпливому аналізі двох футбольних фанклубів, марсельського та туринського, автори (Bromberger *et al.*, 1987) цікавляться окрім ритуальної сторони, причинами такого завороження цим спортом. Вони описують соціальну структуру, яка його підтримує, масштаби поширення у суспільстві, цементуючу роль в самоідентифікації, набір драматичних принад гри тощо. На перевагу цим позірним проявам, якими позначається «реванш ритуалу» у сучасних суспільствах (Julian Pitt-Rivers, 1987) існують і інші шляхи символізації, що є результатом терплячого об'єднання елементів, розкиданих по етнографічних розвідках чи літературних творах. Скажімо, чоловіча ініціація, показана Даніелем Фабром на прикладі пташиного «суспільства» (1986), як додаток до жіночої ініціації, розкритої Івонною Вердьє (1979).

3. Гра та магія.— А як, наприклад, зрозуміти такий звичай, як «*шаріварі*»?

Цим терміном позначаються дві різні практики: з одного боку, це просто публічний осуд в минулому повторного одруження, нерівного шлюбу чи ад'юльтера; з іншого, специфічний ритуал за подібних обставин — провезти на ослі задом наперед. Чи пов'язані вони між собою? Порівняльне вивчення засвідчує, наскільки широким є поле проявів шаріварі як в часі, так і в просторі; як воно змінюється з соціальним розшаруванням; те, як учасники виконують свої дії і якого значення їм надають. Це що, покарання за відхилення від норми чи виправлення «збоїв» у програмі? Порушення громадського порядку, що виражається у винятковому випадку наруги над людиною чи повсякденне об'єднання колективних цінностей? Примітивне ствердження превалюючих норм гурту над індивідуальним вибором чи придушення природних потягів молоді, що суперечать традиційній культурі? Рештки зникаючого звичаю, над яким можна тепер посміятися чи ритуал, який досі має право на життя? Очевидно, *шаріварі* є усім цим разом. Як вважає Леві-Стросс, втративши свою актуальну функцію, воно

не втрачає функції сигнітивної. Це дієвий засіб у розпорядженні антагоністичних груп, які стають спільниками, для передачі своїх неоднозначних послань вузькому колу учасників, кожен з яких в силу своєї позиції має один чи кілька ключів для якоїсь розшифровки (J. Le Goff, J. C. Schmitt, 1981).

Якщо доволі складно визначитись із позицією етнолога, як спостерігача і учасника чи карнавального дійства чи «шаріварі»[14], ще важче це у випадку чаклунських дійств і розчаклування, пророкування і спіритизму. Практики, в яких з приголомшливою ефективністю виробляються і функціонують символічні форми, є доступними лише за двох умов: входження до гри на боці певних сил чи проти них; іншими словами, можна бути втягнутими в процес або лишитися поза грою, щоб мати можливість нейтралізувати задіяні потужності. Тобто механізми чаклунства відкриваються етнологу лише тоді, коли він дотримується логіки, яка керує вчинками і думками зачаклованого (J. Favret, 1977, F. Laplantine, 1978). Таким чином, вдаючись до «терплячої», «поміркованої» етнографії, можна зрозуміти, як щонайменші події стають *значущими*, а також, як деякі предмети, деякі істоти, деякі матеріали набувають свого значення шляхом *обрання*, і через те функціонують як символи[15]. Тоді стає зрозумілим і те, як літургії регулюють використання символів і яку роль церкви відіграють у встановленні ритуалів.

III. Практика та пізнання

Так само, як Леві-Стросс не міг вдовольнитися інтерпретацією знань екзотичних народів посиланням на «дологічне» мислення, етнологи французького простору мали підстави не обмежитися при розгляді народних знань лише тими моментами, які пізніше знайшли наукове підтвердження, або, просто виявляючи «пережитки», «архаїзми» чи сліди якоїсь «археоцивілізації», про які в тих знаннях лишився спогад.

1. Наукові досягнення та народна мудрість.— Так само, як різну поведінку людей за різних (до того ж, змінних) кліматичних умов на території Франції неможливо пояснити на основі даних метеослужби, «народна мудрість» не вичерпується прислів'ями та приказками. До речі, народні знання про погоду вірогідні лише стосовно замкнутих територій — якогось округу чи кантону, долини чи морського узбережжя. А ще треба взяти до уваги, що вони часто суперечливі: у дискусії завжди можна знайти, як це робить Малий Жан з *Позивачів*, приказку на підтвердження того, щоб рушати в дорогу чи зачекати, починати польові роботи чи відкласти їх на пізніший час[16]. Зазначимо, що етнометеорологічні дослідження легко вписалися в теоретичні рамки когнітивної антропології, позаяк міждисциплінарні бар'єри у даному випадку дійсно стають на заваді тому, щоб описати як, наприклад, переживають зиму в Маржериді, коли на плато налітає «бюрль» чи «фурнель» (місцеві назви холодного вітру), засипаючи снігом дороги й будівлі[17].

Загалом народні знання про погоду щонайменше спекулятивні. Адже з нею пов'язано стільки видів людської діяльності. Ми часто від неї «залежні», і трапляється вона нас «підводить». Отож треба «не пошитися в дурні». Ризик у морі і в горах надто великий, щоб можна було покладатися на випадковість. Для професіоналів, що зросли в традиційній культурі, як солекопи Геранди, дієвість їхнього виробництва безпосередньо залежить від того, як досконало вони передбачатимуть погоду. Це можливо за допомогою усіх органів чуття: слуху, аби вловити зміну напрямку вітру; дотику і зору, аби відчути зміну вологості повітря; нюху, слуху й зору одночасно, аби помітити наближення грози. В принципі традиційні знання, якими послуговуються ці робітники для планування своєї виробничої діяльності, це — така собі імпліцитна герменевтика сприйняття. Завдання ж етнолога зробити її експліцитною, визначити правила[18] і розплутати справжні зв'язки побудови численних процесів «нового підйому традицій»[18a].

2. Тіло та еротика як об'єкти вивчення.— У XIX ст. у Франції, як і в інших країнах Європи, запанувала справжня цензура на спостереження за тілом та сексуальністю. Збірки фольклористів, в яких так багато найрізноманітніших відомостей про харчування чи костюм, дають з цього приводу тільки опосередковану інформацію через приказки та рецепти народної медицини (M. Bouteiller, 1966). Цнотливість, помірність, стри-

маність проповідуються не через релігію чи абстрактну мораль, їх навчають як необхідних передумов для подовження життя найпершого робочого знаряддя — власного тіла. (F. Loux et Ph. Richard, 1978). Знадобилося поєднання двох напрямів довгої і копіткої роботи, аби етнологія тіла відшукала нарешті свої місце в етнології Франції: це — повернення до історичних досліджень про дитинство й смерть П. Аріеса, про сексуальність Е. Ле Руа Ладюрі та Ж.-Л. Фландрена, з одного боку; і поновлення соціологічних досліджень про навчання гігієни і взагалі про культуру тіла Л. Болтанскі та Ф. Лу. Сьогодні цікавляться виникненням епідемії СНІДу та її наслідків у сексуальній практиці та поховальних ритуалах[18б], так само, як і у практиці насильницької сексуальності[18в].

Дослідження ці привели до повної переоцінки значення жестів, рухів, поводження і поз. Ясна річ, спостерігали за характерними прийомами в ході роботи: лимар, щоб наповнити хомут, який виробляє, упирає його собі в живіт і гойдається на одній нозі; коваль, щоб підняти молот, тримати залізо лещатами і бити по ковадлу, мобілізує усі механічні ресурси свого тіла, кості, суглоби, м'язи і сухожилля. Але навіть та «механічна» поведінка несе в собі зародки символізму. Адже назви частин хомута носять у французькій мові назви частин тіла — «голова», «нога», «прутень», «живіт». А коваль вдається до тих самих рухів з різною метою, куючи залізо чи прибиваючи пацюка, вириваючи обценьками цвях чи зуб. За таких обставин можна ніколи не зрозуміти сенсу численних звичаїв та ритуалів, пов'язаних зі статевими стосунками, пологами, вихованням та лікуванням хвороб, якщо обмежитись співставленням їх зі знаннями, які дає сучасна наука. Купи зібраних в альманахах рецептів, викладених в трактатах етичних норм про правила чемності здаватимуться фрагментарними і незв'язними лише тоді, коли групуватимуться за принципами Галілея. І навпаки, вони віднайдуть первісну єдність, якщо розглядати їх як інтерпретаційні системи, орієнтовані на кінцеву практичну мету, такі собі дешифрувальні машини, сконструйовані за усіма правилами герменевтики.

Збірки таких спостережень набувають сенсу, якщо, попри іноді чудернацькі прийоми, зауважити одну спільну рису: намагання дати жіночому тілу поводитися вільно, побачити, яка частина тіла превалює в поводженні і позах, не регламентованих культурними нормами, провести асоціації зі статевим органом, в залежності від космологічної спорідненості, і тим самим виразити самим тілом те, що в ньому є найінтимнішого і що не може бути виражене інакше, ніж через несвідомі рухи. Простий приклад з-поміж тисячі: механізми символізації і антропологія тіла,— чи то людського (F. Loux, 1979; M. C. Pouchelle, 1983), чи то тіла тварин, офірування котрих стало невидимим завдяки новим технікам різництва,— спільно виявляють асоціації із символічними зображеннями крові, людей, звірів (M. Vialles, 1987; «Corps, maladie et société», Ethnologie française, 1992, 1).

IV. Естетичний вимір та художнє творення

Після першопрохідців епохи великих географічних відкриттів, етнологи, в свою чергу, були заворожені мистецтвом екзотичних країн, масками догонів та тотемами квакіутлів, бенінською бронзою та нефритом китайської імперії. Нічого подібного не впало в око акуратним префектам та статечним нотаблям, коли на початку XIX ст. їм доручили, кому зайнятися статистикою, кому переписати флору й фауну, старожитності та мистецькі витвори їхнього регіону. Знадобилося досвідчене око паризьких митців, аби набагато пізніше, за аналогією з перлинами екзотичних країн, розгледіти щось цікаве і у французьких народних образотворчих витворах. І знадобилося ще більше часу, аби завершити ту реабілітацію, щоб утворився ринок, щоб експерти і аматори, колекціонери і музейні працівники визнали народне мистецтво законною категорією мистецького смаку та практики[19].

1. Народні витвори та популяризація мистецтва.— Ще й сьогодні ні мистецтвознавча критика, ні велика наука повністю не звільнилися від забобонів, характерних для пересічних міркувань про народне мистецтво. Хіба не захоплюються зазвичай наївними лубочними картинками з Епіналя чи фаянсом Кімпера? Або архаїчними за технікою виконання роботами, декоративними мотивами чи образними сюжетами? Або примітивною фактурою, незграбністю і невибагливістю твору?

Тепер історією та етнографією вже доведено, що майстри народного мистецтва, невідомі чи відомі, не мали

нічого спільного з примітивізмом. Автор лубочних картинок Жоржен з Епіналя був вправним художником, впевненою рукою малював доволі мудровані сюжети, став творцем власного, потужного і прозорого стилю, зміг завоювати свого глядача. Тим більше не були примітивними ті, хто робив екс-вото, церковні скульптори, гончарі та художники по фаянсу з Бретані, Ельзасу, інших провінцій. Усі вони були спеціалізованими майстрами-ремісниками, які запозичували свої форми з набору, що подобався шанувальникам. Не менш ілюзорна і така «чеснота» народного мистецтва, як архаїзм. «Справжня архаїка,— нагадує Леві-Стросс,— справа археологів та тих, хто займається доісторичними часами ... етнолог, який вивчає живі, сучасні суспільства, не повинен забувати, що, аби бути такими, вони мали довгенько пожити, а тим самим і змінитися» (1958, с. 126).

Зображення на гральних картах, які часто наводять як приклад архаїки, насправді не мають з нею нічого спільного. Направду регламентація сповільнила зміну форм: з кінця XV ст. до 31 грудня 1945 р., коли у Франції було скасовано Державне підприємство з випуску гральних карт, виробники мали користуватися офіційними матрицями із офіційно затвердженим малюнком. Після того, як карти ставали непридатними для користування, вони мали бути відтворені точнісінько такими ж. А ілюзія архаїки — результат намагання впорядкувати велетенську кількість колекцій так, ніби вони прагнуть до якоїсь кінцевої мети — сучасних зображень на гральних картах. Карти, хронологічно більш-менш близькі до нинішніх, але на них не схожі, неправильно розглядаються як «архаїчні».

Сучасні дослідники разом з Жаном Кюїзеньє замінюють етнографію народних мистецтв, яка підкреслює їхню невибагливість (виключаючи стиль наївете або примітивізм) на етнологію, яка уважно вивчає механізми вироблення форм.

Але з новими матеріалами, технікою та засобами зв'язку традиційні жанри народного мистецтва зникають.

Прискіпливій дослідник зможе відшукати лише вироби нових кустарів і безконечне копіювання Шеваля та його не менш гідних послідовників, якщо перед етнологією народних мистецтв Франції не відкриються інші горизонти.

2. Генерація форм та історизм витворів.— За часів, коли ремісники виснажують себе, повторюючи «регіональні» форми, що вже давно вийшли з ужитку, коли «сувенірна» промисловість процвітає на руїнах справжніх традицій, оновлюються чи створюються жанри, які вписуються в глибинні порухи суспільства. Саме на цьому засновується справжня спадкоємність від традиційних естампів до сучасних рекламних афіш. Задумана для ефективного надання інформації, афіша має впадати в око. Відмова від реалістичного зображення на догоду схематизму, включення тексту реклами в малюнок, гра на контрастах між світлими та темними плямами — ці моменти обігрують майстри цього жанру з 1900 р., але при розшифруванні мови зображень простежується прихована вторинна мова, що засвідчує переважно цінності французького суспільства, аніж аргументовані і підтверджені наукові твердження[20].

Якщо афіша — збільшений естамп, комікс — це література в естампах. Як відомо, великі газетні видавництва надають графікам колосальні кошти. Вважається, що при багатомільйонній читацькій аудиторії тематика мотивів не може підбиратися випадково. Таким чином відкривається широкий простір для інтерпретацій, в якому категорії, що застосовуються для прикладного аналізу народних оповідок, не діють. А оскільки йдеться про продукцію, яка задумується і реалізується на рівні світового ринку, етнологія Франції не може не цікавитися породженням форм. Натомість сприйняття цих коміксів, реакції, які вони викликають, їхнє диференційоване використання в залежності від віку, статі, класової належності — свідчення творення великої культурної історії, прекрасного й багатого матеріалу для можливого етнологічного вивчення.

Різні мистецькі течії процвітають без відомих художників, без шкіл та академій, без елітних замовлень, визнаних титулів. Це мистецтва саду й дому, виготовлення дрібного хатнього начиння і пластичної імпровізації. Тим мистецтвам без митців протистоять митці без мистецтва чи десятки тисяч навчених в інститутах художників, скульпторів, рисувальників і граверів, не кажучи вже про композиторів та режисерів, які живуть з офіційно визнаної спеціалізації та субсидій, працюючи за канонами пануючої моди та унормованих смаків.

Чи ж не є сьогодні, як і вчора, двоїстість цінностей, практики та інституцій в галузі мистецтва однією з найвизначальніших рис французького суспільства?

[1] Jean-Claude Bouvier, Les atlas lingvistiques et ethnographiques de la France, Technologies, idéologies, pratiques, IV, 1982—1983, p. 227—242.

[2] Pierre Bidart, Récits et contes populaires, Pays basque, 2, Paris, Gallimard, 1979, 189 p.

[3] Vladimir Propp, Morphologie du conte, Paris, Gallimard, 1970, 247 p.

[4] Daniel Fabre, Jean de l'Ours, Carcassonne, Folklore, XXI, № 129.

[5] Christian Bromberger, A propos de quelques travaux récents sur le conte populaire, L'Homme, XIX, № 2, 1979, p. 53—68.

[6] Claudie Marcel-Dubois, Marie-Marguerite Pichonnet-Andral, L'instrument de musique populaire: usages et symboles. Catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1979.

[7] Jacques Cheyronnaud, Musique et institutions au village, Ethnologie française, XIV-3, 1984, p. 265—280.

[8] Jean-Michel Guilcher, La tradition de danse en Béarn et pays basque français, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1984, 727 p.

[9] Vladimir Propp, Les racines historiques du conte merveilleux, Paris, Gallimard, 1983, 484 p.

[10] François Isambert, Jean-Paul Terrenoire, Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France, Paris, CNRS, 1980.

[11] Françoise Lautman, Religions et traditions populaires. Catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1979.

[12] Marie-France Gueusquin, Le mois des dragons, Paris, Berger-Levrault, 1981, 135 p.

[12а] «La ritualisation du quotidien», Ethnologie française, 1996, 2; Martine Segalen, Rites et rituels contemporains, Paris, Nathan, 1998.

[12б] Jean Cuisenier, «Cérémonial ou rituel», Ethnologie française, 1998, p. 10—19.

[13] Marc Augé, Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse, Le débat, 19, 1982, p. 59—67.

[14] Daniel Fabre, Charles Camberoque, La fête en Languedoc, Toulouse, Privat, 1977, 211 p.

[15] Les productions symboliques ouvrières, sous la direction de Noëlle Gérôme, Ethnologie française, XIV-2, 1984, 208 p.

[16] Marie-France Noël, Après, la pluie, le beau temps, Catalogue d'exposition, Paris, RMN, 1984, 176 p.

[17] Martin de La Soudière, Neiges en Margeride, Ethnologie française, 1981, XI, p. 23—32.

[18] G. Delbos et P. Jorion, La transmission des saviors, Paris, MSH, 1984, 312 p.

[18а] Christian Bromberger, Denis Chevallier, Danièle Dossetto. De la châtaigne au Carnaval. Relance de tradition dans l'Europe contemporaine, Die, Editions A Die, 2004.

[18б] «Sida: deuil, mémoire, nouveaux rituels, Ethnologie française, 1998, 1.

[18в] Christelle Hamel, «<<Faire tourner les meufs>>. Les viols collectifs: discours des médias et des agresseurs», Gradhiva, № 33, p. 85—92.

[19] Pour une large discussion sur le statut des arts et traditions populaires dans leurs rapports avec le mouvement général de la société française, cf. Le Débat, mai 1991 et Le Débat, mai 1992.

[20] Henriette Touiller-Feyrabend, Les personnages-critères des messages publicitaires visuels, Ethnologie française, 1982, XII-1, p. 73—82.

Висновки

У нашій роботі про етнологію Франції ми не говорили, як можна було б сподіватися, ні про бретонців, ні про басків, ні про норманців, ні про пікардійців. Культурна ідентичність цих мешканців Франції незаперечна і не заперечується і в цій книзі. Але на відміну від культуралізму, пошуків регіональної ідентичності в якійсь малозрозумілій сутності, ми використали методику антропології, яка спирається на етнологію та історію. Утворення популяцій, які розмовляють баською чи бретонською мовами — результат довгих і складних історичних процесів. Яка роль у них мови, територіальної суміжності, державної адміністрації? На такі запитання немає єдиної відповіді, як це переконливо показує відмінність способів децентралізації у різних регіонах Франції: Аяччо — не Страсбург, Марсель — не Лілль.

Якщо регіональними мовами ще активно послуговуються у країні басків, у бретономовній Бретані, чи на Корсиці, занепад їхній так само неминучий, як зменшення вживання французької мови на світовому рівні. Це зауваження не дає жодних підстав для песимізму. Надто добре відомо, що поширення будь-якої мови залежить не стільки від якостей, притаманних їй як засобу спілкування, скільки від її культурного, економічного чи соціального підґрунтя. Бретань, але яка Бретань? Лангедок, але який Лангедок? — сьогодні це утворення, об'єднані не стільки спільною мовою чи говірками, скільки спільною економікою і політичними проектами (E. Weber, 1983). І взаємини, які місцеві спільноти у Франції підтримують з найближчим оточенням (наразі — із ЄС), зовсім інші, ніж ті, які переважали в СРСР перед його розпадом у 1991 р.

Сучасна етнологія Франції демонструє розмаїття культурних ідентичностей[1], не виділяючи жодного з етносів. Іноді вони співіснують в регіонах з різними законами та звичаями, а також діалектами. Інші вибірково перетинаються, як у регіонах з кам'яною та дерев'яною забудовами. Утворюються нові спільноти, для яких етнічність в регіональному понятті не має жодного сенсу. Це — об'єднання за віком, статтю, класовою належністю. Імміграція, звісно, визначає появу нових утворень за етнічною ознакою, як магрибські, вірменські, лаоські. Багато з них кількісно переважають над колишніми етнічними спільнотами, як, наприклад, корсиканська. Але механізми утворення таких груп не відрізняються від тих, що діяли у XIX ст., дозволяючи овернцям чи лімузенцям усвідомити свою відмінність від парижан.

Отож сучасна етнологія Франції закликає не до створення регіональних етнографічних картин, композиція яких постійно змінюється, а до формулювання принципів, законів і завдань, які визначають постійно оновлюваний рух, що породжує відмінності.

[1] «Cultures régionales. Singularité revendications», Ethnologie française, 2003, 3.

Бібліографія

Abelès Marc, Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français, Paris, Odile Jacob, 1989.

Althabe Gérard, Ethnologie du contemporain, anthropologie de l'ailleurs, *in* l'Etat des sciences sociales en France, sous la direction de Marc Guillaume, Paris, La Découverte, 1987.

Assier-Andrieu Louis, Coutumes et rapports sociaux. Etude anthropologique des communautés paysannes du Capcir, Paris, CNRS, 1981.

Augé Marc, Qui est l'Autre? Un itinéraire anthropologique, L'Homme, 103, juillet — septembre, XXVII (3), 1987, p. 7—26.

Augustins Georges, Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes, Paris, Société d'Ethnologie, 1990.

Augustins Georges, Bonnain Rolande, Maisons, modes de vie, société; les Baronnies des Pyrénées, Paris, EHESS, 1981.

Belmont Nicole, Van Gennep Arnold, Le créateur de l'ethnographie française, Paris, Payot, 1974.

Bernot Lucien, Blancard René, Nouville, un village français, Paris, Editions des Archives contemporains (1995) [1953].

Bourdieu Pierre, Célibat et condition paysanne, Etudes rurales, V—VI, 1962, p. 83—134.

Bourdieu Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972.

Bourdieu Pierre, La distinction. Critique sociale du jugement, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

Bouteiller Marcelle, Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Maisonneuve & Larose, 1966.

Bromberger Christian, Alain Hayot et Jean-Luc Mariottini, Allez l'o?! Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin, Terrain, 8, 1987, p. 8—41.

Brunhes-Delamarre Mariel Jean, Le berger dans la France des villages. Bergers communs à Saint-Véran en Queyras (Hautes-Alpes) et à Normée en Champagne (Marne), Paris, CNRS. 1970.

Brunhes-Delamarre Mariel Jean, Haudricourt André-G., L'homme et la charrue à travers le monde, Paris, Gallimard, 1955.

Burguière André, Bretons de Plozevet, Paris, Flammarion, 1975.

Certeau Michel de, Julia Dominique, Revel Jacques, Une politique de la langue: la Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire, Paris, Gallimard, 1975.

Chevallier Denis, sous la direction de, Savoir-faire et pouvoir transmettre, Paris, Editions de la MSH, 1991.

Chiva Isac et Utz Jeggle, Ethnologies en miroir, la France et les pays de langue allemande, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

Claverie Elizabeth, Lamaison Pierre, L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, XVII^{e}, XVIII^{e}, XIX^{e} siècles, Paris, Hachette, 1982.

Courtès Joseph, Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application, Paris, Hachette, 1976.

Cresswell Robert, sous la direction de, Eléments d'ethnologie, Paris, A. Colin, 1975.

Cuisenier Jean, sous la direction de, Muséologie et ethnologie, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1986.

Cuisenier Jean, sous la direction de, L'architecture rurale française: corpus des genres, des types et des variantes, Paris, Berger-Levrault, 1977 à 1991, 20 vol.

Cuisenier Jean, L'art populaire en France. Rayonnement, modèle et sources, Fribourg, Office du Livre, Paris, Société française du Livre, 1975, 324 p.

Cuisenier Jean, La maison rustique, Paris, PUF, 1991, 380 p.

Cuisenier Jean, La tradition populaire, Paris, PUF, 1995, 128 p.

Delarue Paul, Tenèze Marie-Louise, Le conte populaire français: catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer, t. 1, Paris, Ed. Erasme, 1957; t. 2, 3, 4, Paris, Maisonneuve & Larose, 1964 à 1985.

Desvallées André, Rivière Georges-Henri, Arts populaires des pays de France, I: Arts appliqués, Meudon, Joël Cuenot, 1975.

Dumont Louis, La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique, Paris, Gallimard, 1951; rééd., 1987.

Fabre Daniel, Le chant des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage, L'Homme, 99, 1986, p. 7—40.

Fabre Daniel, Lacroix Jacques, La tradition orale du conte occitan. Les Pyrénées audoises, Paris, PUF, 1974.

Faavret-Saada Jeanne, Les mots, la mort et les sorts, Paris, Gallimard, 1977.

Glück Denise, Rivière Georges-Henri, Arts populaires des pays de France, II: Arts appliqués, motifs et styles, Ivry, Joël Cuenot, 1976.

Goody Jack, L'évolution de la famille et du mariage en Europe, Paris, Armand Colin, 1985.

Greimas Julien Algirolas, Du sens, essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1970.

Guilcher Jean-Michel, La contredanse et les renouvellements de la danse française, Paris – La Haye, Mouton, 1969.

Gutwirth Jacques, Jalons pour une anthropologie urbaine, L'Homme, octobre-décembre, XXII (4), 1982, p. 5—23.

Gutwirth Jacques et Pétonnet Colette, sous la direction de, Chemins de la ville, enquêtes ethnologiques, Paris, Editions du CTHS, 1987.

Helias Jakez Pierre, Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden, Paris, Plon, 1975, 576 p.

Hell Bertrand, Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de 1 Est, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

Héritier Françoise, L'exercice de la parenté, Paris, EHESS, Gallimard-Le Seuil, 1981, 200 p.

Hertz Robert, Saint-Besse, étude d'un culte alpestre, *in* Mélanges de sociologie religieuse et folklore, Paris, Alcan, 1928, p. 131—191.

Isambert François-André, Le sens du sacré: fête et religion populaire, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

Jamin Jean et Zunabend Françoise, Avant-propos, Le texte ethnographique, Etudes rurales, janvier — juin, 97—98, 1985, p. 9—12.

Jolas Tina, Verdier Yvonne, Zonabend Françoise, Parler famille, L'Homme, juillet — septembre, X, 3, 1970, p. 5—26.

Jolas Tina, Zonabend Françoise, Cousinage, voisinage, *in* Echanges et communications, Mélanges Lévi-Strauss, t. I, Paris – La Haye, Mouton, 1970, p. 169—180.

Joutard Philippe, La légende des Camisards. Une sensibilité au passé, Paris, Gallimard, 1977.

L'Aubrac. Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain, Paris, CNRS 1970—1986 (7 t.).

Lamarche Higues, Rogers Susan, Karnoouh Claude, Paysans, femmes, citoyens, Le Paradou, Actes Sud, 1980, 216 p.

Laplantine François, La médecine populaire des campagnes françaises aujourd'hui, Paris, Ed. Jean-Pierre Delarge, 1978, 234 p.

Lenclud Gérard, En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes, L'Homme, 97—98, janvier — juin, XXXVI (1—2), 1986, p. 143—153.

Leroi-Gourhan André, Evolution et technique, I: L'homme et la matière; II: Milieu et technique, Paris, Albin Michel, 1943—1945.

Leroi-Gourhan André, Le geste et la parole, I: Technique et langage; II: La mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel, 1964—1965.

Le Goff Jacques, Schmitt Jean-Claude, Le charivari, Paris, EHESS, 1981.

Le Roy Ladurie Emmanuel, Système de la coutume. Structures familiales et coutumes d'héritage en France au XVI^{e} siècle, Annales ESC, XXXII, juillet — octobre, 4—5, 1972, p. 825—846.

Le Wita Béatrix, Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise, Paris, Editions de la MSH, 1988.

Lévi-Strauss Claude, Anthropologie structurale, Paris, Pion, 1958.

Lévi-Strauss Claude, Anthropologie, Diogène, 90, 1975, p. 3—33.

Loux Françoise, Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle, Paris, Flammarion, 1978.

Loux Françoise, Pratiques et savoirs populaires: le corps dans la société traditionnelle, Paris, Berger-Levraut, 1979.

Loux Françoise, Richard Philippe, Sagesses du corps: la santé et la maladie dans les proverbes français, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978.

Maget Marcel, Ethnographie métropolitaine. Guide d'étude directe des comportements culturels, Paris, Civilisations du Sud, 1953.

Mauss Marcel, Manuel d'ethnographie, Paris, Payot, 1947.

Mauss Marcel, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, L'Année sociologique, 1923—1924, t. I, repris dans Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1968.

Mendras Henri, La fin des paysans. Changement et innovations dans les sociétés rurales françaises, Paris, Armand Colin, 1970; rééd., Arles, Actes Sud, 1992.

Parain Charles, Outils, ethnies et développement historique, Paris, Editions Sociales, 1979.

Pétonnet Colette, On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues, Paris, Galilée, 1980.

Pétonnet Colette, Espaces habités. Ethnologie des banlieues, Paris, Galilée, 1982.

Pingaud Marie-Claude, Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot, Paris, Flammarion, 1978.

Pitt-Rivers Julian, La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine, Les Temps modernes, mars, n°488, 1987, p. 50—75.

Pouchelle Marie-Christine, Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age, Paris, Flammarion, 1983.

Raphaël Freddy, Weyl Robert, Juifs en Alsace: culture, société, histoire, Toulouse, Privat, 1977.

Ravis-Giordani Georges, Bergers corses, les communautés villageoises du Niolu, La Calade, Edisud, 1983.

Rivière Georges-Henri, Musées et autres collections publiques d'ethnographie, *in* Jean Poirier, Ethnologie générale, Paris, La Pléiade, 1968, p. 472—493.

Rogers Susan Carol, Shaping modern times in rural France: the transformation and reproduction of an Aveyronnais community, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Royer Claude, Les vignerons: usages et mentalités des pays de vignobles, Paris, Berger-Levrault, 1980.

Saintyves Pierre, Manuel de folklore, Paris, E. Nourry, 1936.

Schwartz Olivier, Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord, Paris, PUF, 1990.

Sébillot Paul, Le folklore de France, Paris, Guilmoto, 1904; éd. allégée de la plupart des notes et des références bibliographiques, Paris, Imago, 1983 à 1986.

Segalen Martine, Quinze générations de Bas-Bretons. Parente et société dans le pays bigouden sud, 1720–1980, Paris, PUF, 1985, 405 p.

Segalen Martine, sous la direction de, L'Autre et le Semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, Paris, Presses du CNRS, 1989.

Segalen Martine (avec l'assistance de François Bekus), Nanterriens, les familles dans la ville, une ethnologie de l'identité, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1990.

Segalen Martine, sous la direction de, Jeux de familles, Paris, Presses du CNRS, 1991.

Sigaut François, L'agriculture et le feu: rôle et place du feu dans les techniques de préparation du champ de l'ancienne agriculture européenne, Paris — La Haye, Mouton, 1975.

Soriano Marc, Les contes de Perrault: culture savante et traditions populaires, Paris, Gallimard, 1984, 525 p.

Tardieu Suzanne, La vie domestique dans le Mâconnais rural préindustriel, Paris, Institut d'Ethnologie, 1964, 544 p.

Van Gennep Arnold, Les rites de passage, Paris, E. Nourry, 1909.

Van Gennep Arnold, Manuel de folklore français contemporain, t. I, vol. 1 et 2, Paris, A. Picard, 1943, 1946.

Varagnac André, Civilisation traditionnelle et genres de vie, Paris, A. Michel, 1948.

Verdier Yvonne, Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cusinière, Paris, Gallimard, 1979.

Vialles Noélie, Le sang et la chair, Les abattoirs des pays de l'Adour, Paris, Editions de la MSH, 1987.

Viazzo Pier Paolo, Upland communities. Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Vourc'h Anne et Pelosse Valentin, Chasser en Cévennes. Un jeu avec l'animal, Aix-en-Provence, Edisud, 1988.

Weber Eugen, La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale, 1870—1914, Paris, Fayard, 1983.

Weber Florence, Le travail à-côté. Etude d'ethnographie ouvrière, Paris, INRA, 1989.

Wylie Laurence, Chanzeaux, village d'Anjou, Paris, Gallimard, 1970.

Wylie Laurence, Village in the Vaucluse. An account of life in a French village, Cambridge, Harvard University Press, 1957; trad. franç.: Un village du Vaucluse, Paris, Gallimard, 1981.

Yver Jean, Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés. Essai de géographie coutumière, Paris, Sirey, 1966.

Zonabend Françoise, La mémoire longue. Temps et histoires au village, Paris, PUF, 1980.

Zonabend Françoise, La presqu'île au nucléaire, Paris, Odile Jacob, 1989.

Зміст

Вступ 5

1 розділ.— Від фольклору до етнології 7
I. Перший дистанційований погляд 7
II. Арнольд Ван Геннеп. Дослідник фольклору та етнології. 11
III. Фольклор традиційних груп та етнографія первісних суспільств. 15

2 розділ.— Французька етнографія та етнографічні музеї Франції 20
I. Перші музеї та їхня історія. 20
II. Етнографія французьких регіонів в Музеї Трокадеро і в регіональних музеях, 1878—1936 рр. 23
III. Етнографія французського простору й експозиція музеїв з 1937 р. 28

3 розділ.— Становлення етнології Франції 34
I. Від народних мистецтв і традицій до етнології 34
II. Вплив соціальної антропології 38
III. Етнологія та історія 43
IV. Соціальна антропологія та етнологія Франції. 46

4 розділ.— Техніка та культура 52
I. Житло 52
II. Здобування та виробництво. 57
III. Переробка і споживання 61

5 розділ.— Соціальна організація 68
I. Міждисциплінарні дослідження 68
II. Сім'я та соціальна репродукція 73

III. Нові об'єкти, нові погляди? 79

6 розділ.— Системи вираження, ритуали та символи 86
I. Засоби вираження 86
II. Досвід, ритуали і символи 92
III. Практика та пізнання 96
IV. Естетичний вимір та художнє творення 99

Висновки 104

Бібліографія 106

Зміст 112