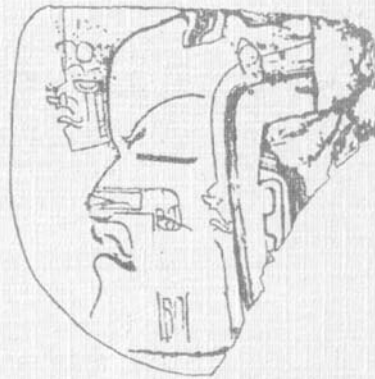


Клод Леві-Строс



Первісне Мислення

Клод Леві-Строс

Первісне мислення

Переклад з французької, вступне слово та примітки
кандидата філософських наук *Сергія Йосипенка*



Київ
Український Центр духовної культури 2000

ББК 63.5

ЛЗ6

Леві-Строс Клод

Первісне мислення / Пер. з фр., вступне слово та примітки
С.Йосипенка. — К.: Український Центр духовної культури, 2000. — 324
с.

ISBN 966-7276-76-7

Твір видатного французького філософа, етнографа та соціолога є взірцем міждисциплінарного гуманітарного дослідження. Саме завдяки поєднанню етнографічного досвіду та інтуїції, глибини філософської рефлексії та методу структурної лінгвістики, ця книга стала одним з поворотних пунктів у осмисленні сучасною європейською наукою феномену так званих "первісних цивілізацій", а також одним з витоків філософії "постструктуралізму" та ідеології "постмодернізму".

Для студентів та фахівців з етнографії, соціології, історії, філософії, релігієзнавства та широкого кола читачів.

ББК 63.5

Це видання підтримане фондом OSI-Zug спільно з Центром видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт) та Міжнародним фондом "Відродження" (Київ). Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution of the Centre for Publishing Development of the Open Society Institut — Budapest and International Renaissance Foundation — Kyiv.

©PLON, 1962

© С.Йосипенко, переклад,

вступне слово та примітки, 2000

© Український Центр

ISBN 966-7276-76-7

духовної культури, 2000

"Первісне мислення" в творчості Клада Аеві-Строса

Дослідницький інтерес сьогоднішніх українських інтелектуалів не випадково "сфокусувався" на європейській філософії середини 20-го століття - феноменології, екзистенціалізмі, структуралізмі, адже шукаючи власне філософське обличчя сьогодні, необхідно осмислити значення робіт та постатей, що заклали фундамент сучасного дискурсу "наук про людину". Однією з таких постатей є французький філософ, етнолог та соціолог Клод Леві-Строс. Пропонуючи читачу українське видання його книги "Первісне мислення", вважаємо за потрібне зробити кілька зауважень з приводу назви, теми та жанру книги, особистості автора, її місця в науці взагалі та інтелектуальному житті Франції 60-х років зокрема.

У біографії Клада Леві-Строса є багато деталей, які можна назвати знаменними для майбутнього етнолога. Він народився під час подорожі, в Брюсселі, де його батько - паризький художник-портретист — виконував замовлення. І батько, і мати Клада походили з єврейських родин з багатими мистецькими традиціями. Гордістю батьківської родини був прадід Клада, Ісаак Строс - відомий диригент, керівник оркестру при дворі Луї-Філіпа та Наполеона III. Крім того, Ісаак Строс був відомим колекціонером предметів мистецтва та антикваріату (його колекція юдаїки стала елементом експозиції в музеї Клюні) і цей потяг до колекціонування передався правнуку. Дитинство Клада пройшло у мистецькому оточенні, багатому інтелектуально, але не фінансово. В період відсутності замовлень на портрети, сім'ю Леві-Строса виручало те, що батько був "великим бріколером" і брався за виготовлення різних декоративних предметів, які часто імітували мистецькі твори. І, мабуть, завдяки тому, що Клод з дитинства мав можливість не тільки спостерігати, а й брати участь у цих "малих ремеслах", ми маємо в "Первісному мисленні" добре продумані та по-художньому яскраві описи техніки бріколерства.

В шістнадцять років Клод, завдяки бельгійським друзям свого батька, знайомиться з молодим, але вже відомим бельгійським соціалістом, який розповідає йому про авторів, "зовсім не згадуваних у курсі середньої освіти" - Маркса і

Прудона. Клод захоплюється Марксом і уважно читає "Капітал". Захоплення соціалістичними ідеями отримало розвиток в активному політичному житті Клода Леві-Строса - вже в студентські роки він обирається секретарем "Групи студентів-соціалістів *Ecoles normales supérieures*" (хоча і не був студентом "Вищої нормальної школи") і генеральним секретарем Федерації студентів-соціалістів, працює помічником депутата-соціаліста. Першим друкованим твором майбутнього етнолога стала брошура, присвячена Гракху Бабефу і опублікована видавництвом Бельгійської робітничої партії. Проте Леві-Стросу не судилося стати професійним політиком, його політична діяльність закінчилась доволі курйозно - вже після призначення на посаду викладача ліцею в Мон-де-Марсан, в 1932 році він балотується на місцевих виборах від французької соціалістичної партії, але перший день кампанії став для нього останнім - їдучи автомобілем на зустріч з виборцями, він розбив автомобіль, що й поклало край як його участі у виборах, так і політичній кар'єрі взагалі.

Значно глибшою виявилась зацікавленість творчістю Маркса. Маркс пробудив у Леві-Строса не тільки інтерес до політичної філософії соціалізму, але й до філософії взагалі - як він згодом сам скаже про своє юнацьке захоплення, "насправді я відкрив у Маркса те, що було також іншою, новою для мене формою думки: Кант, Гегель...". Захоплення Марксом, а також потяг до міждисциплінарних досліджень в галузі наук про людину якоюсь мірою випередило час і зробило Леві-Строса схожим у цьому на представників наступного, повоєнного покоління французьких інтелектуалів. А тоді, в 20-ті роки, коли ранні і рукописні твори Маркса ще тільки починали публікувати і марксизм зводився виключно до теорії соціалізму, інтерес філософів до творчості Маркса був настільки низьким, що Леві-Стросу було важко знайти наукового керівника для своєї університетської дипломної роботи під назвою "Філософські підстави теорії історичного матеріалізму". Обираючи таку тему дипломної роботи, Леві-Строс, як він сам скаже згодом, керувався бажанням "перекинути міст між великою філософською традицією, я маю на увазі Декарта, Ляйбніца, Канта і політичною філософією, яку уособлював Маркс". I

* *Lévi-Strauss C., Eribon D., De près et de loin, P. 1996, cm. 16.* **Там само, см. 26.

хоча його наступні роботи вже не будуть безпосередньо торкатися цієї теми, Маркс і марксизм постійно будуть присутніми на сторінках Леві-Стросових творів, але це, щоправда, дасть зворотній ефект - саме вихід "Первісного мислення" в 1962 році став однією з подій і виступів "немарксистів", які поставили крапку на домінуванні марксизму в інтелектуальному житті повоєнної Франції*.

Після закінчення паризького ліцею Жансон-де-Сейї Клод Леві-Строс вивчає філософію в Сорбонні і паралельно студіює право в Паризькому Факультеті права, який згодом став університетом Париж-1. В 1930 році він проходить педагогічну практику перед агрегацією (загальнофранцузьким екзаменом-конкурсом на право викладати) разом з Сімоною де Бовуар та Мо-рісом Мерло-Понті. Ця зустріч ніби анонсувала вступ Леві-Строса до кола провідних французьких мислителів 50-60-х років - середовища, де багато важили особисті симпатії та антипатії, ревно відстежувались та оберігались інтелектуальні прерогативи, відгуки чого ми знаходимо не лише в передмові, а й в самому тексті "Первісного мислення". Отримавши в 1931 році право викладати філософію, відслуживши в армії, Леві-Строс працює в ліцеях в Мон-де-Марсан, згодом в Лаоні, а з 1935 року, за рекомендацією Селестена Бугле, керівника своєї дипломної роботи, тоді директора Ecole normale supérieure, стає викладачем соціології новоствореного університету Сан-Паулу в Бразилії. Поїздка до Бразилії була і бажаною, і свідомою - Леві-Строс їхав туди, щоб стати етнологом. Перші свої канікули він використав для експедиції в глиб Бразилії, в країну племен кадувео та бороро, після другого року роботи - влаштує експозицію своїх етнографічних "трофеїв" у Франції, що дало змогу отримати кошти для нової експедиції.

Повернувшись до Франції на початку 1939 року, Леві-Строс замість продовження університетської кар'єри та наукової роботи стикається зовсім з іншим - мобілізація, війна, капітуляція. Демобілізувавшись з армії, де він служив як офіцер зв'язку з англійським військом, Леві-Строс спробував повернутись на посаду, на яку був призначений перед війною - викладача ліцею Генріха IV в Парижі. Проте чиновник міністерства освіти уряду у Віші сказав йому, що він "не може

**Андерсон П. Размышление о западном марксизме; На путях исторического материализма. - М., 1991, ст. 182-183.*

послати в Париж викладача з таким прізвищем"*. Леві-Строс працював викладачем ліцею Перпіньяна, потім Монпельє, і, зрештою, після прийняття "расових законів" взагалі опинився без роботи.

В 1941 році Леві-Строс в межах програми порятунку європейських інтелектуалів від фашизму, здійснюваної фондом Рокфелера, отримує і приймає запрошення переїхати до Сполучених Штатів. Пізніше він скаже, що і поїздка до Бразилії, і поїздка до Сполучених Штатів були випадковими, але ці випадковості визначили його наукову кар'єру. Поїздка в Бразилію дала йому перший досвід і польової, і аналітичної роботи в етнології, еміграція під час війни до США не дала йому ні розвинути як польовому досліднику, ні зробити університетську кар'єру у Франції, але дала можливість стати етнологом-теоретиком. У Сполучених Штатах Леві-Строс особисто знайомиться з багатьма американськими етнологами - легендарним Боасом, Кребером та іншими. Там він читає курс соціології латиноамериканських країн у *New School for Social Research*, університеті для дорослих, де студентами та викладачами було багато емігрантів, а згодом — курс етнології у *Ecole libre des Hautes études de New York*, французькому вищому навчальному закладі, створеному емігрантами. Для того, щоб читати ці предмети, що виходили за межі його безпосередньої наукової компетенції, весь вільний від роботи час він проводить у *New York Public Library*.

Знайомство з обширним матеріалом етнографічних розвідок потребувало від Леві-Строса вироблення серйозного методу дослідження. Без перебільшення можна сказати, що структуралістський метод Леві-Строса був розвинутий саме під час перебування в Сполучених Штатах. Цьому сприяло не тільки наукове, а й мистецьке оточення - в Нью-Йорку Леві-Строс обертається в середовищі художників-сюрреалістів. Згодом він скаже: "Саме у сюрреалістів я навчився не боятись різких та несподіваних співставлень, таких як ті, до яких вдається Макс Ернст у своїх колажах. Їх вплив особливо

**Lévi-Strauss C., Eribon D., De près et de loin, P. 1996, ст. 42. Леві-Стросу доведеться зіткнутись з неприйняттям свого прізвища ще раз, але це буде не драматична, а комедійна деталь. Після прибуття до Нью-Йорка в New School for Social Research йому сказали, що тут його зватимуть не Claude Lévi-Strauss, а Claude L. Strauss, адже професор не може називатись, як марка джинсів.*

відчутний у "Первісному мисленні"*.

Тут же, в Сполучених Штатах, Леві-Строс знайомиться з Романом Якобсоном, завдяки якому стає прихильником методів структурного аналізу. Сам Леві-Строс так згадує про зустріч з Якобсоном - "До цього я був ніби наївним структуралістом. Я був структуралістом, не знаючи структуралізму. Якобсон відкрив мені існування самої доктрини, що вже конституювалась в одній з дисциплін - лінгвістиці, якою я не займався. Для мене це було одкровення"**. У Нью-Йорку Леві-Строс починає писати свою першу велику роботу "Елементарні структури спорідненості" (*Les Structures élémentaires de la parenté*, P., 1949), яка стала його докторською дисертацією і була опублікована у Франції в 1949 році. Робота була помічена і поза межами фахівців - Сімона де Бовуар, що саме закінчувала роботу над "Другою статтю", захотіла познайомитись з останніми науковими дослідженнями у цій галузі і прочитавши "Елементарні структури спорідненості", помістила в *Les Temps modernes* (журнал-законодавець "інтелектуальної моди" тодішньої Франції) схвальну рецензію на книгу.

Повернувшись до Франції після роботи радником з питань культури посольства Франції в США (1945-1947), Леві-Строс працює заступником директора *Музею Людини*, викладає в секції релігії неписьменних народів *Школи вищих студій*. З 1953 по 1959 працює генеральним секретарем *Міжнародної ради суспільних наук* - неурядової організації при ЮНЕСКО. В 1952 році на замовлення ЮНЕСКО він публікує брошуру "Раса та історія" (*Race et Histoire*, P. 1952), яка чітко позначила соціальний та політичний вимір роботи етнологів. В 1955 році виходить його робота "Сумні тропіки" (*Tristes Tropiques*, P., 1955) написана в жанрі живої розповіді про подорож до Бразилії. Ці дві книги вченого-етнологів, написані не лише як наукові дослідження, а як спроба публічно поставити питання про ставлення європейської цивілізації до народів "третього світу" (на той час провідні європейські країни, в тому числі й Франція, володіли величезними колоніями) не могли не помістити автора та його наукову позицію в фокус уваги громадськості, що швидко позначилось і на популярності його предмету, і на його особистій кар'єрі. Так паралельно з "Сумними тропіками", Леві-Строс

*Там само, ст. 54. **Там само, ст. 61.

готував до видання збірку своїх статей, але у видавництві *Gallimard* відмовились прийняти її до друку, сказавши те ж, що згодом скажуть Мішелью Фуко з приводу його "Історії безумства" кількома роками пізніше - "ваша думка не є зрілою". Після виходу "Сумних тропіків" Леві-Строс видає в 1958 році цю збірку під назвою "Структурна антропологія" (*Anthropologie structurale*, P., 1958). В 1959 р. Клод Леві-Строс обирається професором *Колеж де Франс*, де працюватиме до 1982 року. За традицією *Колеж де Франс*, кожен новообраний професор створює кафедру з дисципліни, розвиток якої він вважає своїм особистим вкладом у науку. Леві-Строс створив кафедру соціальної антропології і лабораторію соціальної антропології при ній. У тому ж році зусиллями Леві-Строса та його співробітників було засновано *L'Homme*, академічний журнал з питань етнології та етнографії - аналог англійського *Man* та *American Anthropologist*.

Вихід "Структурної антропології", книги з показовою та концептуальною назвою, свідчив про завершення пошуків методу дослідження і розуміння первісних суспільств. За визнанням самого Леві-Строса, "застосований мною метод зводиться до поширення на іншу сферу методу структурної лінгвістики, з яким пов'язане ім'я Якобсона". Роботи 1962 року - "Первісне мислення" та "Тотемізм сьогодні" (*Totémisme aujourd'hui*, P., 1962), і стали результатом зрілого та свідомого застосування цього методу. Ці дві книги, що, за словами Леві-Строса, почали новий етап в його творчій біографії - етап дослідження релігійних уявлень, мали не просто негативне стосовно попередніх досліджень цієї тематики завдання, а завдання критичне, в кантівському розумінні цього слова.

Комплексність та нетрадиційність підходів, запропонованих Леві-Стросом у "Первісному мисленні", позначилась на самій назві роботи - "*La pensée sauvage*". "*Sauvage*" французькою означає "дикунський, первісний, дикий, тобто неприручений" і адекватний переклад назви передбачає передусім коректну інтерпретацію тексту і задуму книги. Важливість такої демонструється розмаїттям варіантів, поданих різними перекладачами в російськомовній літературі: про книжку згадують і як про "Природное мышление", і як про "Дикарское сознание", нарешті повний її переклад вийшов під назвою

**Структурна антропологія, К. 1997, ст. 221.*

"Неприрученная мысль". Перекладачу здалося кращим обрати нейтральну, і в силу цього достатньо містку (таку, яка зберігає і задум автора, і залишає простір для конотацій) назву "Первісне мислення".

Назва книги безперечно викристалізувалась не без впливу тих робіт, які є носіями опозиційних концепцій первісного мислення - передусім "Критики діалектичного розуму" Сартра (полеміці з концепцією якої присвячено останній розділ "Первісного мислення") та "Примітивної ментальності" Л'юї-Брюля*. *Первісне мислення* не є ні спекулятивним розумом (raison), ні дологічною ментальністю, воно не протистоїть діалектичному розумові як вищій стадії, бо не є мисленням примітивів чи дикунів - воно є *первісним мисленням*, тобто мисленням в дикому, недоместифікованому і некультуро-іонованому стані, інваріантом і першоосновою мислення взагалі. В своїй роботі Леві-Строс наполягає на тезі, що так звані примітивні народи властиве щонайменше практичне вирішення тих проблем, які в європейській, чи навіть західно-європейській культурі складають предмет філософії- вони лише роблять це *по-іншому*...

Саме згадані моменти і стали предметом полеміки Леві-Строса з Сартром. Їх дискусія - це зіткнення двох антропологій, двох розумінь людини і людського, розгортання людськості в часі та просторі. І те, і інше має одним з джерел філософію Маркса, в одному випадку - в екзистенціалістському, в іншому - в структуралістському трактуванні. Проте "Первісне мислення" стверджувало, робило можливим той тип мислення, для якого пі в ортодоксальному марксизмі, ні в сартрівській думці місця не було. Різниця між цими підходами до людини, на нашу думку, чітко окреслюється в дискурсі постструктуралізму, що робить засади антропології структуралізму (такі як соціально-культурна зумовленість філософського дискурсу, політичних та текстуальних практик, що коріниться в певному розумінні себе та іншого, відмінності та повторення, різних типів раціональності) відправним пунктом своєї критики. Проте цей ефект залишився для самого Леві-Строса вторинним - для нього структуралізм завжди був лише в межах науки, а не ідеології, оскільки, на його думку, наука повинна впливати на ідеологію

*Levi-Bruhle, L. *La mentalité primitive*, P. 1922, яка в російському перекладі нийшла під назвою "*Первобытное мышление*".

(політичну, культурну і т.п.) лише в межах своєї компетенції, а не ставати ідеологією сама.

Після "Первісного мислення" Клод Леві-Строс написав і видав немало ґрунтовних досліджень первісного мислення*, які, проте вже не мали такого резонансу як "Структурна антропологія" чи "Первісне мислення" - дороги структуралізму та етнології розійшлись надто далеко. Коли у 1983 вийшов "Погляд здалека" (*Le regard éloigné*, P., 1983), який композиційно був таким же збірником статей, як "Структурна антропологія" та "Структурна антропологія-2" (*Anthropologie structurale deux*, P., 1973), автор відмовився назвати його "Структурною антропологією-3", бо на думку Леві-Строса "слово структуралізм стало настільки деградованим, жертвою таких надуживань, що вже незрозуміло, що воно означає. Я продовжую його розуміти, але не впевнений, що його так само розуміють читачі, зокрема французькі. Слово втратило свій зміст"**.

Леві-Строс-науковець свідомо відмовився перетворювати свої наукові погляди в ідеологію, бути тим, кого у Франції називають *intellectuel engagé*. Він навіть відмовився зробити це там, де, на думку обивателя, повинен би був зробити - так, будучи видатним французьким етнологом, відмовився зайняти публічну позицію з приводу французької колонії Нової Каледонії і, будучи євреєм, не висловився з приводу арабо-ізраїльського конфлікту, пояснивши це так: "З 19-го століття деякі інтелектуали жили ще відповідно до традиції, що йде від Вольтера... вважаючи за можливе оцінювати всі проблеми свого часу. Я не думаю, що це можливо. Світ став надто складним...***. Це твердження є не відмовою від особистої чи наукової позиції, а скоріше виявом настанови, що була висловлена в так часто цитованих словах з "Первісного мислення": "...кінцева мета наук про людину полягає не в тому, щоб конституювати людину, а в тому, щоб її розкласти"****.

* *міфологіки: т. 1 - Сире ти варене, т. 2 - Від меду до попелу, т. 3 - Походження правил застілля, т. 4 - Гола людина (Mythologiques': t. 1 - Le cru et le cuit, P., 1964; 1. 2 - Du miel aux cendres, P. 1967; t. i - L'origine des manières de table. P., 1968; t. 4 - L'homme nu, P., 1971) ; Дорога масок (La Voie des masques, Genève, 1975); Дані слова (Paroles données. P., 1984); Ревнива гончарниця (т.м. potière jalouse. P., 1985); Історія пуги (Histoire de Lynx, P., 1991) ; Дивитись, слухати, читати (Regarder, écouter, lire, P., 1993).*

***Lévi-Strauss C., Eribon D., De près et de loin, P 1996, см. 131.*

****Там само, см. 219.*

*****наше видання, см. 267.*

Інтелектуальна біографія Леві-Строса - це біографія одного з філософів, що відкривали та досліджували в 20-му столітті нові для філософії теми - ті, що виключались європейською філософською традицією за межі Історії, Суспільства, Розуму. "Первісне мислення" стало роботою з етнології, значення якої виходило далеко за межі власне етнології, що цілком усвідомлювалось автором в розрізі його концепції розуміння місця етнології в системі наук про людину, де "етнографія, етнологія та антропологія не є трьома різними дисциплінами, чи трьома різними концепціями тих самих досліджень. Це, власне, три етапи чи три часові стадії того самого дослідження...".* Саме антропологічний вимір цієї, на перший погляд суто етнологічної книги, робить її одним з пунктів, в яких відбувся невловимий перехід між тим, що незабаром назвуть структуралізмом та постструктуралізмом, модерном та постмодерном у філософії.

Сергій Йосипенко

**Леві-Строс К., Структурна антропологія, К. 1997, ст. 335.*

Світлій пам'яті Моріса
Мерло-Понті

ПЕРЕДМОВА

Ця книга є єдиним цілим, але проблеми, що аналізуються в ній, тісно пов'язані з проблемами, наспіх розглянутими в моїй попередній роботі "Тотемізм сьогодні". Не наполягаючи на зверненні читача до згаданої роботи, повинен повідомити, що між ними існує зв'язок: перша з них є чимось на кшталт історичного та критичного вступу до другої. Тому тут немає необхідності повертатись до понять, дефініцій та фактів, яким там вже приділена належна увага.

Проте, починаючи читати цю роботу, читач повинен знати, що від нього очікують приєднання до негативного рішення стосовно тотемізму прийнятого автором, бо останній, пояснивши чому він вважає, що попередні етнологи тішили себе ілюзіями, береться за дослідження зворотнього боку цього явища.

Те, що ім'я Моріса Мерло-Понті фігурує на першій сторінці книги, поді як останні сторінки віддані дискусії з роботою Сартра, жодним чином не означає, ніби я намагаюсь їх протиставити. Ті, хто був близьким з Мерло-Понті та зі мною протягом останніх років, розуміють, чому ця книга, що вільно розвиває окремі теми мого курсу в Колеж де Франс, присвячена йому. Якби він був живим, вона б стала для нього продовженням діалогу, який почався в 1930 році, коли ми зустрілися в товаристві Сімони де Бовуар, з приводу педагогічного стажування напередодні агрегації. І, оскільки нещадна смерть забрала його від нас, нехай ця книга, присвячена його пам'яті, буде свідченням вірності, вдячності та любові.

Необхідність висловити свою незгоду з Сартром в питаннях, що стосуються філософських підстав антропології, визріла у мене тільки після численних звернень до його твору, ретельному аналізу якого я і мої слухачі Школи вищих студій присвятили багато занять протягом 1960/61 навчального року. Незважаючи на неминучі розбіжності, я хотів би, щоб Сартр звернув увагу на дискусію, яка сягнула настільки високого рівня, що є якоюсь мірою свідченням нашого захоплення та поваги до нього.

Я безмежно вдячний моєму колезі п. Жаку Бертену, керівнику

досліджень в Практичній школі вищих студій, який висловив готовність виконати деякі' діаграми в своїй лабораторії; пп. І.Шіва та Ж.Пуйону, чії записи лекцій відновили в моїй пам'яті забуті імпровізації; пані Едні Г. Лемей, що забезпечила машинописний друк; панні Ніколь Бельмон, яка допомогла мені зібрати документацію і зробити бібліографію та предметно-іменний покажчик; моїй дружині, що допомогла вичитувати текст.

*"Ніхто в світі, окрім дикунів,
селян та жителів провінції, не здатен
всебічно продумувати свої справи, і
тому, переходячи від думки до діла,
вони діють напевне".*

Оноре де Бальзак *Музей старожитиостей*
(Bibl. de la Pléiade, vol. IV, pp. 400-401)

Розділ II

НАУКА КОНКРЕТНОГО

Дуже довго нам подобалось посилались на мови, де відсутні терміни для вираження таких понять, як дерево чи тварина, але є всі слова, необхідні для детальної інвентаризації їх видів та різновидів. Проте, як нам здається, підтверджуючи за допомогою таких фактів нездатність "примітивів" абстрактно мислити, ми з самого початку випускали з уваги інші приклади, які засвідчували, що багатство абстрактних виразів не є надбанням лише цивілізованих мов. Так в чінок, мові народів Північного Заходу Північної Америки, абстрактні вирази використовуються для позначення багатьох властивостей та якостей живих істот і речей. "Такий спосіб, - говорить Боас, - тут зустрічається частіше, ніж в будь-якій іншій відомій мені мові". Речення "лютий чоловік вбив нещасну дитину", передається у чінок так: "лють чоловіка вбила нещастя дитини". Щоб виразити думку про те, що жінка користується надто малим кошиком, кажуть: "вона складає коріння гусячої лапки в малість кошика для мушель" (Boas 2, p. 657-658).

Втім, у будь-якій мові дискурс та синтаксис мають резерви, необхідні для компенсації нестачі словника, і тенденційність характеру аргументації, вжитої в попередньому абзаці, стає очевидною, якщо взяти до уваги, що протилежна ситуація, коли найбільш загальні терміни беруть верх над окремими іменами, також використовується для підтвердження інтелектуальної убогості дикунів:

"Індіанець дає імена тільки корисним та шкідливим видам рослин та тварин; інші класифікуються загалом як птах, погана трава та ін." (Krause, p. 104). Інший, давніший спостерігач так само вважає, що тубілець дає імена і сприймає речі тільки стосовно своїх потреб:

"Я пригадую також сміх моїх друзів на Маркільських островах ... викликаний, на їхню думку, цілком безглуздим інтересом ботаніка нашої експедиції 1921 року до зібраних ним "поганих трав" без назви ("без використання"), найменування яких він хотів дізнатись" (Handy et Pukui, p. 119, p. 21).

Проте, Ганді порівнює цю байдужість до конкретності з

байдужим ставленням фахівця нашої цивілізації до явищ, що не стосуються безпосередньо галузі його інтересів. І коли його співробітниця-тубілка підкреслює, що на Гаваях "кожна відома ботанічна, зоологічна чи неорганічна форма, яка має назву (і персоніфікована), є річ... вживана", вона додає - "так чи інакше" - і пояснює, що якщо "нескінченна кількість живих істот морів і лісів, метеорологічних чи морських явищ не має назв", то це зумовлено тим, що їх не вважають "корисними чи... вартими уваги". Останні поняття не еквівалентні, бо одне з них стосується практичного, інше - теоретичного аспекту. Продовження тексту підтверджує це, посилюючи другий аспект за рахунок першого: "Життя - це досвід, наділений строгими і точними значеннями" (там само, р. 119).

Насправді, кожна мова має свої особливості вираження, і, як правильно зазначив у XVIII столітті редактор статті "Ім'я" в "Енциклопедії", використання будь-яких абстрактних термінів є не функцією інтелектуальних здібностей, а виразом інтересів, по-різному позначених і деталізованих у кожній окремій громаді національної спільноти. "Підніміться в обсерваторію - там кожна *зірка* - не просто зірка, а Р Козерога, чи у Центавра, чи £ Великої Ведмедиці і т.д. Зайдіть до манежу -кожен *кінь* має там власне ім'я - *Діамант, Пустун, Гарячий* і т.д." Отже, якби навіть зауваження про так звані примітивні мови, наведене на початку розділу, довелося прийняти, ми не змогли б дійти згоди з приводу нестачі загальних ідей - слова "дуб", "бук", "береза" і т.п. є не менш абстрактними виразами, ніж слово дерево, і з двох мов, одна з яких має тільки останній термін, а інша багато десятків чи сотень термінів на позначення окремих видів та різновидів, саме друга, а не перша під таким кутом зору більш багата поняттями.

Як і у формалізованих мовах, розгалуження понять пов'язане тут з пильною увагою до властивостей реальності, справжнім інтересом до тих відмінностей, які тільки можна знайти. Це прагнення до об'єктивного пізнання складає один з найчастіше ігнорованих наукою аспектів мислення тих, кого ми називаємо "примітивами". Навіть якщо таке мислення рідко спрямовується на реалії того рівня, до яких прив'язана сучасна наука, воно все-таки включає схожі інтелектуальні дії та методи спостереження. В обох випадках світ є об'єктом мислення щонайменше настільки ж, наскільки і засобом задоволення потреб.

Кожна цивілізація має схильність перебільшувати об'єктивність спрямованості свого мислення, якої наче ніколи не бракує. Коли ми помилково вважаємо, що дикун керується виключно своїми органічними чи економічними потребами, то не беремо до уваги, що він дорікає нам тим же і що його власне прагнення до пізнання є, на його думку, врівноваженішим, ніж наше:

"Використання природних ресурсів, що були до послуг тубільців на Гаваях, було майже повним; значно повнішим, ніж сьогодні, в добу комерції, коли нещадно експлуатуються окремі продукти, що дають тимчасовий фінансовий зиск, і зневажається та часто руйнується все інше" (Handy et Pukui, P-213).

Звичайно, товарне землеробство та наука ботаніка - не одне і те ж. Але, нехтуючи останнє і цінуючи тільки перше, стара гавайська аристократія, що дотримується тубільної культури, попри власну вигоду все-таки повторює ту ж помилку, що й Маліновські*, коли він наполягав, на тому, що інтерес первісних людей до тотемних рослин та тварин надихається виключно потягом їхніх шлунків.

* * *

У відповідь на зауваження Тесмана, який у габонських фангів відмітив "точність, з якою вони розпізнають найменші відмінності між видами того ж роду" (Tessman, p. 71), наші вже цитовані автори стосовно Океанії пишуть таке:

"Загострені здібності тубільців дозволяли їм помічати родові особливості всіх природних, земних і морських видів так само, як і найменші зміни в таких природних явищах: вітер, освітленість, характер погоди, морська хвиля і прибой, водні і повітряні течії" (Handy et Pukui, 119). Такий простий звичай як жування бетеля, вимагає від філіпінських гануну знання 4-х різновидів горіхів арекової пальми і 8-ми продуктів-замінників, 5-ти різновидів бетеля і 5-ти продуктів-замінників (Conklin 3).

"Вся чи майже вся діяльність гануну вимагає безпосередньої близькості в стосунках з місцевою флорою і точного знання ботанічної класифікації. Всупереч думці, ніби суспільства,

"Броніслав Каспер Маліновські (1884-1942) - англійський етнограф і соціолог польського походження, основоположник функціоналізму в етнології- прим, пер.

що живуть на межі виживання, використовують лише незначну частину місцевої флори, гануну використовують 93% її. (Сопкіп I, р. 249).

Це ж саме можна сказати й стосовно фауни:

"Гануну класифікують місцеві форми пташиної фауни за 75 категоріями... вони розрізняють близько 12 видів змій... 60 типів риб... більше дюжини морських і прісноводних раків, стільки ж типів павуків і сороканіжок... Тисячі форм комах згруповано в 108 категорій з назвами, з них відведено 13 для мурах та термітів... Вони розрізняють більше 60 класів морських молюсків і більше 25 — земляних та прісноводних молюсків... 4 типи п'явок, що смокчуть кров..." у цілому відомий 461 зоологічний тип (там само, р. 67-70).

Про плем'я філіпінських пігмеїв один біолог сказав так: "Характерною рисою негритосів, що відрізняє їх від сусідів-християн з рівнин, є рівень знання рослинного та тваринного царства. Це знання включає в себе не тільки розпізнавання феноменального числа видів рослин, птахів, ссавців та комах, а й знання звичок та поведінки кожного з них..." "Негритос повністю інтегрований у своє середовище, і, що важливіше, він постійно вивчає все, що його оточує. Часто я спостерігав, як який-небудь негритос, не впевнений, чи знає він рослину, пробував на смак її плоди, обнюхував листя, відламував і вивчав стебла, оглядав особливості місцезнаходження. І тільки взявши до уваги ці данні, оголошував, знає він її чи ні".

Показавши, що завдяки існуванню певних зв'язків між рослинами та тваринами і комахами, тубільці цікавляться також і рослинами, безпосередньо не вживаними людьми, той же автор продовжує:

"Загострену здатність до спостереження у пігмеїв, чітке усвідомлення ними зв'язку між рослинним та тваринним життям... добре ілюструє постійне обговорення ними поведінки кажанів. *Тідідін* живе на зів'ялому пальмовому листі, *дікідік* - під листям дикого банана, *літліт* - у бамбукових хащах, *колумбой* - у дуплах дерев, *бонаба* - в лісових хащах і т.д."

"Отже, негритоси пінагубо знають і розрізняють поведінку 15 видів кажанів. Також правда і те, що їхня класифікація кажанів, як і класифікація комах, птахів, ссавців, риб і

рослин, базується головним чином на фізичній схожості та відмінності".

"Майже всі чоловіки легко називають специфічні та описові назви щонайменше 450 рослин, 75 птахів, майже всіх змій, риб, комах, ссавців і навіть 20 видів мурах...*", а ботанічна наука *мапанамбал* - чаклунів-цілителів, чоловіків і жінок, які постійно використовують рослини в своєму ремеслі, є надзвичайною" (R. V. Fox, pp. 187-188). Про відстале плем'я острова Рюкю читаємо таке:

"Часто навіть дитина може розпізнати за найменшим фрагментом деревини вид дерева, а також його стать відповідно до ідей, що поділяють тубільці стосовно статі дерев, і це робиться виключно на основі спостереження зовнішнього вигляду деревини, кори, запаху, твердості та інших характеристик. Тубільці знають як назви багатьох дюжин риб та молюсків, так і притаманні їм властивості, спосіб поведінки, а в межах кожного типу - статеві відмінності..." (Smith, p. 150).

У пустельному районі Південної Каліфорнії, де зараз ледве виживають кілька білих сімей, кинутих напризволяще, корінні жителі - індіанці каюла, чисельністю в кілька тисяч осіб, не вичерпували всіх природних ресурсів. Вони жили в достатку і ому, що в цій країні, яка має вигляд обділеної, вони знали не менше 60 рослин, придатних для харчування, і ще 28 рослин з наркотичною, стимулюючою або лікувальною дією (Barrows).

<)дин інформатор-сеїнол розпізнавав 250 рослинних видів і різновидів (Sturtevant). Описано 350 рослин, відомих індіанцям гопі, більше 500 - навахо. Ботанічна лексика субанун, що живуть на півдні Філіппін, налічує більше 1000 термінів (Frake), а у гануну сягає 2000**.

Попрацювавши тільки з одним габонським інформатором, М.Сіллманс недавно опублікував етноботанічний каталог, що включає в себе близько 8000 термінів на мовах та діалектах 12 чи 13 сусідніх племен (Walker et Sillans). Результати (більшість з яких ще не опубліковано), отримані Марселем Гріолем та його співробітниками в Судані, обіцяють бути настільки ж вражаючими.

Максимальна включеність тубільців у природне середо

* А також 45 видів їстівних грибів (там само, р.231) та з погляду технології виготовлення 50 різних типів стріл (там само, р. 265-268). ** Див. нижче ст. 154, 170.

вище, їхні пристрасна увага та точне знання всього, пов'язаного з ним, часто вражають дослідників, демонструючи при цьому інтереси та установки, що відрізняють тубільців від їх білих відвідувачів. У індіанців тева Нью-Мексіко:

"Найменші відмінності фіксуються... у них є назви для всіх видів хвойних дерев регіону; проте ці відмінності малопомітні, і нетренована біла людина не змогла б їх зауважити... Насправді будь-яка ботанічна риса може бути виражена в мові тева" (Robbins, Harrington et Freig-Margeso, pp. 9, 12) У своєму мало не романтичному оповіданні Е. Сміт Бовен зі сміхом розповідає про конфуз, який трапився з нею, коли вона, прибувши в одне африканське плем'я, висловила бажання почати знайомство з вивчення мови. Її інформатори вирішили, що цілком природно для першої стадії навчання буде назбирати величезну кількість ботанічних зразків і, називаючи їх, показувати їй. Дослідниця так і не змогла навчитись розпізнавати рослини, і не через їх екзотичну природу, а через те, що вона ніколи не звертала уваги на багатство та розмаїття рослинного світу, тоді як тубільці вважали, що така зацікавленість у неї є.

"Ці люди - землероби: для них рослини такі ж важливі та близькі, як і людські істоти. Щодо мене, то я ніколи не жила на фермі і навіть не дуже впевнено відрізняю бегонії від далій чи петуній. Рослини, як і рівняння, мають здатність підступно здаватись простими, а бути складними чи здаватись складними, будучи простими. Тому я заплутуюсь в ботаніці, як і в математиці. Вперше в житті я потрапила в спільноту, де десятилітні діти не переважають мене в математиці, де в кожній рослині, дикої чи культурної є назва і цілком визначений спосіб використання, де кожен чоловік, кожна жінка і кожна дитина знають сотні видів. Ніхто з них нізачо не хотів вірити, що я не зможу, навіть якщо захочу, знати їх так само добре як і вони" (Smith Bowen, p. 22).

Зовсім іншою є реакція спеціаліста, автора монографії, де описується близько 300 видів та різновидів лікувальних і отруйних рослин, що використовуються деякими племенами Північної Родезії:

"Я завжди дивувався тому завзяттю, з яким люди Булавайо та сусідніх регіонів розповідали про свої ліки та отрути. Може, їм імпонував той інтерес, який я виявляв до їхніх

методів? Чи вони трактували наші розмови, як обмін думками між колегами? Може їм кортіло похизуватись своїми знаннями? Якими б не були їхні мотиви, вони ніколи \ не примушували себе просити. Пригадую собі одного \ старого чорта Лушазі, який приносив оберемки сухого \ листя, коренів та стебел, щоб навчити мене їх використувати. Він був гербаристом чи чаклуном? Я так і не зміг розкрити цю таємницю, але з прикрістю визнаю, що ніколи не оволодію його знанням африканської психології та його здатністю лікувати собі подібних - поєднання моїх медичних знань та його талантів було б дуже вдалою комбінацією" (Gilges, p. 20). Цитуючи уривок із свого дорожнього щоденника, Конклін хотів проілюструвати той перший тісний контакт між людиною та навколишнім середовищем, який тубілець постійно демонстрував етнологу:

"О 6.00, в невеликий дощ, Лангба і я рушили з Паріни в напрямку Бінлі... В Аразаасі Лангба попросив мене зрізати кілька стрічок кори 10 на 50 см з дерева *анапла Кілем* (*Albizia procera* (Roxb. Benth.), щоб захиститись від п'явок. Натерши внутрішнім боком кори вже вологі від политих дощем рослин ноги, ми приготували рожеву піну, яка була чудовим репелентом. На стежці біля Айпуда Лангба несподівано зупинився, спритно встромив у землю поруч зі стежкою свою палицю і викопав дрібну траву - *таваг кузун буладлад* (*Buchnera urticifolia* R. Br.), яка, як він сказав, буде приманкою... в пастці для п'явок. Трохи пізніше, коли ми пішли швидше, він ще раз зупинився, щоб викопати маленьку земляну орхідею (ледь помітну під рослинністю, що вкривала її), що називається *ліялліям* (*Epipogum roseum* (D. Don.) Lindl.). Ця рослина використовується для магічної боротьби з комахами-паразитами культурних рослин. У Бінлі Лангба був стурбований тим, щоб не зіпсувати зібране; він порився в своїй торбі, сплетеній з пальмового листя, дістав звідти *ануг*, гашене вапно і *табаку* (*Nicotiana tabacum* L.), які хотів запропонувати місцевим жителям в обмін на інші інгредієнти для жувальної суміші. Після обговорення вартих уваги властивостей місцевих сортів перцевого бетеля (*Piper betle* L.), Лангба отримав дозвіл зрізати пагони солодкого батата (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.) двох різних

вегетативних форм, *камуті інасваіе* та *камуті лунав*... На невеликій ділянці землі ми зрізали з верхівок стеблин кожного виду по 25 пагонів завдовжки близько 75 см, старанно загорнули їх у величезні свіжі листки культурної рослини *сагіне саба* (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro), щоб вони зберігали вологу до нашого прибуття до Лангби. По дорозі ми жували стебла *тубу мініама*, виду цукрової тростини (*Saccharum officinarum* L.), зупинялись, щоб Хзібрати трохи *бунга*— арекових горіхів (*Areca catechu* L.), і / зібрати та поїсти плодів, схожих на дику вишню, з кількох кущів *бугнай* (*Antidesma brunius* (L.) Spreng). В середині другої доби подорожі, більша частина часу якої пройшла в обговоренні змін у рослинному світі за останні десять років, ми досягли Мараріма" (Conklin I, p. 15-17) Такий спосіб пізнання з відповідними лінгвістичними засобами функціонує також і в морфології. У мові тева є спеціальні назви практично для кожної частини тіла птахів та ссавців (Hendersson et Harrington, p. 9.). Морфологічний опис листя дерев та рослин включає 40 термінів, є також 15 особливих термінів, що описують різні частини рослини маїсу.

Для опису складових частин і властивостей рослин гануну використовують більше 150 термінів, що конотують з категоріями, за допомогою яких вони розрізняють рослини і "обговорюють між собою сотні рис, що складають не тільки відмінності рослин, а часто і їх суттєві лікувальні та харчові властивості" (Conklin I, p. 97). Пінатубо, у яких нараховується більше 600 назв рослин, "не тільки чудово знають ці рослини та способи їх застосування, вони використовують 100 термінів для опису їх частин та характерних ознак" (R.B. Fox, p. 179).

Зрозуміло, що настільки систематично розвинуте знання не може бути лише функцією практичного вжитку. Підкресливши багатство і точність зоологічних та ботанічних знань індіанців Північного Сходу Сполучених Штатів та Канади (монтане, наскапі, мікмак, малесіт та пенобскот), етнолог, що ретельно вивчив їх, продовжує:

"Тут можна було б очікувати знань про те, що складає поведінку крупної дичини, яка дає харчі та сировину для виробництва тубільцям. Не дивно... що мисливець-пенобскот Мену знає на практиці звички та характер лося краще, ніж найбільший експерт-зоолог. Але коли ми

пробуємо по-справжньому оцінити те старання, з яким індіанці беруться за спостереження та систематизацію наукових фактів, що стосуються нижчих форм тваринного життя, то доводиться висловити певне здивування". "Весь клас рептилій... не має жодного економічного значення для цих індіанців; вони не вживають м'яса ні змій, ні >кяб, жодним чином не використовують їхню шкіру, за ви-/ нятком окремих рідкісних- випадків приготування магічних засобів від хвороби чи для чаклування" (Speck I, p. 273). Проте, як показав Спек, індіанці Північного Сходу розробили справжню герпетологію зі спеціальними термінами окремо для кожного роду рептилій і для їх видів та підвидів.

Природні продукти, що використовуються сибірськими народами в медицині, своїм точним призначенням та наданою їм специфічною цінністю ілюструють старанність, винахідливість, уважність в деталях, вловлювання тонких відмінностей, властиві спостерігачам та теоретикам в суспільствах такого типу: павуки та білі черв'яки вживаються (якутами та ітель-менами) від безпліддя, жир чорного скарабея (осетинами) - від страху перед водою; розчавлений тарган, куряча жовч (росіянами Сургуту) - від пухлин та грижі; вимочені червоні черв'яки (якутами) - від ревматизму; жовч щуки (бурятами) - від хвороб очей: живий рак чи слизняк (росіянами Сибіру) - від епілепсії та будь-яких інших захворювань; дотик до тіла дзьобом дятла, кров дятла, вдихання носом порошку з висушеного дятла, ковтання яєць *кукии* (якутами) - відповідно від зубного болю, від випадання та хвороб волосся, від туберкульозу; кров куріпки, кінський піт (ойротами) - від гриж та бородавок; бульйон з голубів (бурятами) - від кашлю; порошок з подрібненої лапи птаха *тілегус* (казахами) - від укусу скаженим собакою; висушений кажан, що носить на шії (росіянами Алтаю) - від лихоманки; краплі води, взяті з посудини, підвішеної до гнізда птаха реміза (ойротами) - від хвороб очей. Буряти вважають, що м'ясо ведмедя має 7 лікувальних властивостей, кров - 5, сало - 9, мозок - 12, жовч - 17 і хутро - 2. ще стосовно ведмедя - калари збирають його затверділі екскр-менти одразу після виходу звіра із зимової сплячки для лікування від запору (Zelenine, p. 47-59). У дослідженні Лоеба ми знайдемо такий же багатий репертуар одного з африканських племен.

Виходячи з таких прикладів, які, напевно, можна знайти в будь-якому регіоні світу, легко зробити висновок, що види тварин та рослин відомі тубільцям зовсім не тому, що вони є корисними - навпаки, їх вважають корисними чи цікавими тому, що вони були відомі раніше.

* * *

Можна заперечити, що така "наука" не може бути корисною в практичному плані. Але якщо бути точним, вона не покликана бути корисною для практичних потреб. Вона задовольняє інтелектуальні запити до задоволення потреб чи незалежно від цього.

Питання полягає не в тому, чи дійсно дотик дзьоба дятла лікує від зубного болю, а в тому погляді, згідно з яким можуть "взаємодіяти" дзьоб дятла та зуб людини (терапевтична формула, що впливає з їх конгруентності, є лише одним з гіпотетичних застосувань серед інших можливих), і завдяки якому за допомогою цих засобів згрупування речей та істот можуть встановлюватись основи порядку у Всесвіті. Класифікація, якою б вона не була, цінна сама собою і краща за відсутність класифікації взагалі. Як пише один сучасний теоретик таксономії:

"Вчені змиряються з сумнівами та невдачею - з ними нічого не вдієш. Але безлад - єдина річ, з якою вони не можуть і не повинні змиритись. Завдання чистої науки взагалі - довести до точки найвищого усвідомлення редукцію хаотичного способу пізнання, що починається з самим життям на найнижчому та дійсно підсвідомому рівні. В окремих випадках можна поставити запитання, чи відповідає розроблений спосіб впорядкування об'єктивному порядку явищ в природі, чи є тільки пристосуванням, сконструйованим самим вченим. Це питання постійно ставиться стосовно таксономії тварин... Поче фундаментальний постулат науки полягає в тому, що природа сама себе впорядкувала... У своїй теоретичній частині наука зводиться до впорядкування, і... якщо правда, що систематика полягає в такому впорядкуванні, терміни систематики та теоретичної науки можуть розглядатись як синоніми" (Simpson, p. 5). Проте ця вимога порядку лежить в основі того мислення,

яке ми називаємо примітивним вже тому, що воно лежить в основі будь-якого мислення: визнання наявності спільних властивостей значно полегшить підхід до тих форм мислення, які здаються нам надто чужими.

"Кожен сакральний предмет повинен бути на своєму місці", - влучно зазначив один туземний мислитель (Fletcher 2, p. 34). Можна навіть сказати, що саме перебування на своєму місці робить річ сакральною, оскільки при порушенні цієї умови, і навіть думці про таке, порушився б весь світовий порядок; отже, річ, що займає належне їй місце, сприяє його додержанню. Тонкощі ритуалу, які можуть здатись безглуздими, якщо розглядати їх поверхово і ззовні, пояснюються турботою про так би мовити "мікророзподіл", спрямованим на те, щоб не випустити жодної істоти, об'єкта чи аспекту і відвести йому місце в якому-небудь класі. З цього погляду особливо показовою є церемонія гако, індіанців групи пауні, оскільки вона досить добре проаналізована. Моління, що супроводжує перехід ріки, ділиться на декілька частин, що стосуються різних моментів: коли мандрівники входять у воду, коли рухаються в ній, коли вода повністю покриває їхні ноги; заклик до вітру розділяє моменти, коли прохолода відчувається тільки частинами тіла, заглибленими у воду, потім - іншими частинами і нарешті - всією шкірою: "тільки тепер ми можемо просуватися в безпеці" (там само, p. 77-78). Як зазначає інформатор, "ми повинні звертатись із спеціальними заклинаннями до всіх речей, які зустрічаємо, тому що Тірава, верховний дух, перебуває в кожній речі, і все, що зустрічається на шляху, може нам допомогти... Нас привчили зважати на все, що ми бачимо" (там само, p. 73-81).

Цей потяг до постійного спостереження і систематичної інвентаризації стосунків та зв'язків інколи призводить до хороших наукових результатів, як, наприклад, у індіанців блекфут, які прогнозують наближення весни за ступенем розвитку зародків, здобутих із самок бізона, вбитих на полюванні. Хоча не можна відокремлювати подібні успіхи від багатьох інших спостережень такого характеру, оголошених наукою ілюзорними. Чи не справедливо те, що магічне мислення, ця "гігантська варіація на тему принципу причинності", як говорили Юбер і Мосс (Hubert et Mauss 2, p. 61), відрізняється від науки не стільки незнанням чи нехтуванням

детермінізму, скільки прагненням до більш владного та більш прямолінійного детермінізму, який наука може потрактувати як надмірний та безглуздий.

"Якщо чаклунство (witchcraft) розглядати як систему філософії природи, воно повинно передбачати певну теорію причинності - так невдача є результатом чаклунства, що діє спільно з природними силами. Якщо людину підніме на роги буйвол, зламається і впаде на голову покрівля, підточена термітами, чи людина підхопить цереброспінальний менінгіт, азанде будуть стверджувати, що буйвол, покрівля чи хвороба є причинами, задіяними чаклуванням з метою вбити людину. За буйвола, покрівлю, хворобу чаклунство не відповідає, оскільки вони існують самі по собі, проте чаклунство виступає тією особливою обставиною, яка встановлює їх деструктивний зв'язок з певним індивідом. Покрівля впала б у будь-якому разі, але саме через чаклунство вона впала тієї миті, коли під нею відпочивала певна людина. Серед всіх причин тільки чаклунство допускає втручання в свій хід, оскільки воно йде від особи. Проти буйвола та покрівлі нічого не вдієш. Навіть якщо визнати їх причинами, вони нічого не означатимуть в соціальному плані." (Evans-Pritchard I, pp. 418-419). Головна відмінність між магією та наукою, полягає, з цього погляду, ймовірно в тому, що одна з них постулює всеосяжний та всезагальний детермінізм, тоді як інша діє, розрізняючи рівні, деякі з яких допускають форми детермінізму, непридатні для інших рівнів. Проте чи не варто піти далі й розглянути строгість і точність, продемонстровані магічною думкою та ритуальною практикою як вираз підсвідомого осягнення *істини детермінізму*, як спосіб існування наукових феноменів, погодившись таким чином з тим, що детермінізм в цілому *вгадувався та здійснювався* до того, як був *пізнаний і прийнятий!* Магічні вірування та обряди виникли в такому разі як вираз віри в науку, якій ще належить народитись.

Більше того, за своєю природою такі антиципації можуть не тільки бути успішними, але і передувати як самій науці, так і методам, що приймаються нею вже на зрілій стадії розвитку, а також і її результатам, якщо, звичайно, правда те, що людина спочатку бралась за найважче - систематизацію на рівні чуттєвих даних, до якої наука тривалий час поверталась спиною

і якій вона, в перспективі, тільки починає приділяти належну увагу. В історії наукової думки такий ефект антиципації проявлявся в кілька прийомів; як це показав Сімпсон (Simpson, pp. 84-85) за допомогою прикладу, запозиченого з біології 19 століття, цей ефект зумовлений тим, що наукове пояснення відповідає завжди відкриттю якогось "устрою", і будь-яка подібна спроба, навіть натхненна ненауковими принципами, може наштовхнутись на справжній устрій. Таке є навіть цілком ймовірним, якщо взяти до уваги, що за самим визначенням кількість структур обмежена, і "встановлення структури" буде дійсним, незалежно від принципів і методів, якими воно надихалось.

Сучасна хімія зводить розмаїття смаків та запахів до різних варіантів поєднання п'яти елементів: водню, вуглецю, кисню, сірки та азоту. Складаючи таблиці їх наявності та відсутності, оцінюючи дозування та пороги, вона приходить до врахування тих схожостей та відмінностей між якістьми, які колись були вигнані за межі наукової галузі як "вторинні". Але ці схожості та відмінності не є випадковими для естетичного почуття: вони збагачують та виявляють його, утворюючи ті асоціації, які ним вже вгадувались і стосовно яких стає, завдяки цьому, більш зрозумілим, чому і за яких умов їх можна відкрити, послуговуючись однією лише інтуїцією; так, для логіки відчуття, тютюновий дим може виявитись поєднанням двох груп: однієї, до якої входять смажене м'ясо та коричневі скоринки хліба (як і тютюн, вони є з'єднанням азоту); і другої, до якої входять сир, масло і мед - через наявність в них діацетилю. Дика вишня, кориця, ваніль та херес утворюють одну групу, але не для чуттєвого сприйняття, а для інтелектуального, оскільки вони містять всі ті альдегіди, що відповідають запахам канадського чаю ("wintergreen") - лаванди та банана, що пояснюється присутністю ефіру. Інтуїція як така, напевно, спонукає об'єднати в одну і групу цибулю, часник, капусту, редиску і гірчицю, хоча ботаніка і відділяє лілійні від хрестоцвітних. Підтверджуючи покази органів чуття, хімія доводить, що ці цілком різні сімейства можуть бути об'єднані в іншому плані - вони містять сірку (K.,W.). Первісний філософ чи поет міг би напевно, виявити ці групи, надихаючись міркуваннями, далекими від хімії чи іншої наукової галузі: етнографічна література знаходить багато таких груп, що мають не меншу наукову та естетичну цінність.

Проте це не тільки результат асоціативного осягнення, що приносить успіх лише випадково. Ще більш натхненно, ніж в попередньому уривку, де він починає цю інтерпретацію, Сімпсон показав, що потреба в організації (впорядкуванні) є спільною для мистецтва та науки, внаслідок чого "таксономія, яка перш за все є впорядкуванням, має непересічну естетичну вартість" (там само, р. 4) Відтепер нас менше дивуватиме те, що естетичне значення вже одними своїми ресурсами може відкривати дорогу таксономії, і навіть випереджати деякі з її результатів.

* * *

Ми зовсім не повертаємось до вульгарної (але прийнятної в тій обмеженій перспективі, де вона виникає) тези, згідно з якою магія - це несмілива і нечітка форма науки, оскільки, намагаючись звести магічне мислення до якогось шабля чи моменту технічної та наукової еволюції, ми залишаємось без жодних засобів для його розуміння. У певному розумінні тінь, що йде попереду тіла, є в своїй безтілесності настільки ж повною, завершеною і когерентною, як і тверде тіло, яке її відкидає. Магічне мислення - це не дебют, початок, нарис чи частина ще не реалізованого цілого, воно утворює систему, що є цілком визначеною і незалежною від тієї, з якої утворюється наука, у всьому, крім формальної аналогії, що зближує їх, та робить магію метафоричним вираженням науки. Отже, магію та науку варто не протиставляти, а розглядати паралельно, як два способи пізнання, нерівноцінні за теоретичним та практичним результатом (бо, виходячи з такої думки, є вірним те, що наука досягає більших успіхів, ніж магія, хоча магія інколи передує науці в тому сенсі, що і вона досягає успіху), а не за родом інтелектуальних операцій, що однаково властиві їм, і відрізняються не стільки своїм характером, скільки типом явищ, до яких вони застосовуються.

Насправді ці стосунки впливають з тих об'єктивних умов, у яких виникає магічне та наукове пізнання. Історія останнього надто коротка для того, щоб ми достатньо знали про нього, але те, що сучасна наука виникла лише кілька століть тому, ставить проблему, над якою етнологи розмірковували надто мало - проблему, якій цілком відповідає назва *неолітичний парадокс*.

Саме в період неоліту людина опановує великі мистецтва цивілізації: гончарство, ткацтво, землеробство та приручення тварин. Сьогодні вже ніхто не береться пояснювати ці глобальні досягнення несподіваною акумуляцією серії відкриттів, (роблених випадково чи зафіксованих спостерігачем, що пасивно реєструє природні явища*.

Будь-яка технологія передбачає століття активного та методичного спостереження, перевірки сміливих гіпотез, що приймаються чи відкидаються внаслідок постійного експериментування. Відмітивши швидкість, з якою рослини з Нового Світу були акліматизовані на Філіппінах і прийняті тубільцями, які дали їм назву і в багатьох випадках навіть відкрили їх лікувальні властивості, що чітко відповідали традиційному застосуванню таких в Мексиці, один біолог пояснює цей феномен так:

"Рослини, листя чи стебла яких мають гіркий присмак, звичайно використовуються на Філіппінах від болю в шлунку. Будь-яку рослину, в якій виявили таку властивість, незабаром буде випробувано. Оскільки більшість жителів Філіппін постійно досліджує властивості рослин, вони швидко навчаються, в категоріях власної культури, розпізнавати можливе вживання привезених рослин" (Я.В.Рох, р. 212-213). Щоб перетворити

бур'ян на культурну рослину, дикого звіра - на домашню тварину, виявити в них харчові чи технологічні властивості, які спочатку були відсутніми, чи, можливо, про них тільки здогадувались, щоб зробити з нестійкої глини, схильної до розповзання та розтріскування, міцний та герметичний глиняний посуд (знайшовши попередньо серед органічних та неорганічних матеріалів найбільш придатний для обезжирювання, а також потрібне паливо, визначивши температуру та час випалювання, ступінь продуктивного окислення), щоб розробити технологію, часто складну та тривалу, яка б дозволяла перетворювати отруйні зерна чи злаки на їстівні, а також використовувати їх

** Намагались, наприклад, з'ясувати, що станеться, коли мідну руду розпikати в печі - численні та різноманітні дослідження показали, що нічого не станеться. Навпевно, найпростіша процедура, до якої вдавалися, щоб отримати розплавлений метал, полягає в інтенсивному розпikанні розбитого в порошок малахіту в глиняній чашці, накритій перекинутим горщиком. Вже такий результат вимагає щонайменше наявності якогось гончара - фахівця з глазурювання (Co%2An).*

токсичність для полювання, військових завдань, для ритуалу, необхідні були, безумовно, по-справжньому науковий хід думки, наполегливість і невтомна допитливість, смак пізнання заради пізнання, оскільки лише незначна частина дослідів і спостережень (які, припускаємо, початково надихались головним чином смаком до знань) приносила практичні, безпосередньо корисні результати. Те саме можна сказати про нерозглянуту тут металургію бронзи та заліза, дорогоцінних металів і навіть просту обробку природної міді куванням, що з'явилась на кілька тисяч років раніше металургії, які вимагали розвинутих технічних знань та вмінь.

Отже, людина неоліту чи протоісторії є нащадком тривалої наукової традиції. Проте, якщо розум, що надихав цю людину, так само як і її попередників, був таким як і в сучасних людей, то чим можна пояснити, що він *зупинився*, тупцюючи, ніби на сходовій клітці, протягом кількох тисяч років між неолітичною революцією та сучасною наукою? Цей парадокс дозволяє зробити тільки один висновок: існують два різних способи наукового мислення, що функціонують, звичайно, не як нерівні стадії розвитку людського розуму, а як два різні стратегічні рівні, на яких природа зазнає нападу з боку наукового пізнання - один приблизно пристосований до сприйняття та відображення, інший - розкомплексований, так ніби необхідні зв'язки, що складають предмет будь-якої науки, неолітичної чи сучасної, могли досягатись двома різними шляхами - достатньо близьким до чуттєвої інтуїції і далеким від неї.

Будь-яка класифікація має перевагу над хаосом, і навіть класифікація на рівні чуттєвих якостей - сходинка до раціонального порядку. Якщо потрібно класифікувати множину різних фруктів, що відрізняються за консистенцією, будучи більш чи менш легкими та важкими, то природно почати з відокремлення груш від яблук, оскільки їх форма, забарвлення та смак не пов'язані з вагою та об'ємом. А серед яблук важчі простіше відділити від легших, якщо яблука не будуть змішані з фруктами, що мають інший зовнішній вигляд. Вже з цього прикладу видно, що навіть на рівні естетичного сприйняття класифікація має свої переваги.

З іншого боку, навіть якби і не існувало необхідного зв'язку між чуттєво доступними якостями та властивостями, є щонайменше одне дійсне відношення серед величезної кількості

випадкових, і генералізація цього відношення, хай і без раціонального обґрунтування, може протягом тривалого часу бути теоретично і практично вигідною операцією. Жоден з отруйних соків не є пекучим чи гірким, проте природа є такою, що для мислення і для дії економніше чинити так, ніби еквівалентність як естетичне відношення відповідає також і об'єктивній реальності. Не претендуючи на встановлення причини цього, припустимо, що види, наділені якоюсь відмінною ознакою - формою, забарвленням чи запахом, відкривають спостерігачу те, що можна було б назвати "правом слідування", тобто дозволяють постулювати, що ці видимі риси є знаком прихованих і таких ж специфічних властивостей. Додамо, що зв'язок між ними, будучи сам по собі чуттєвим (зерно в формі зуба ніби оберігає від укусів змії, жовтий сік - специфічний засіб від розладів жовчного міхура і т.п.) має, хай і тимчасово, більшу цінність, ніж відсутність будь-якого зв'язку, бо класифікування, хай чудернацьке і довільне, зберігає багатство і різноманітність інвентарного опису - враховуючи все, воно полегшує устрій "пам'яті".

Беззаперечним є факт, що такі методи можуть призводити до певних результатів, необхідних для того, щоб людина могла атакувати природу "в обхід". Далекі, як часто думають, від життя і обернені спиною до реальності витвори "фантазії" - міфи та ритуали — є найціннішими в тому, що завдяки їм зберігаються аж до наших днів, і хоча б у залишковій формі, спостереження і рефлексії, які були (і, безперечно, залишаються) пристосованими до відкриттів певного типу - відкриттів, санкціонованих природою, починаючи з умоглядної організації та умоглядного використання чуттєвого світу в термінах чуттєвого. Ця наука конкретного, по суті, повинна була зводитись до інших результатів, ніж ті, яких добиваються точні та природничі науки, але вона була не менш науковою, і її результати були не менш реальними. Встановлені за десять тисяч років до інших, вони, як і раніше, складають субстрат нашої цивілізації.

* * *

Втім, існує одна форма діяльності, яка дозволяє достатньо добре сприймати в технічному плані те, що в умоглядному плані могло б виступати як наука, яку краще називати "первісною" (première), ніж примітивною - таку діяльність зазвичай

позначають словом *бріколаж* (bricolage). У своєму давньому значенні дієслово *bricoler* вживається стосовно гри в м'яч, в більярд, полювання та їзди верхи, зазвичай, щоб передати враження про несподіваний рух - м'яча, що міняє траєкторію, собаки, що відволікається від сліду чи коня, що відхиляється від прямого шляху, минаючи перешкоду. В наші дні бріколер -це той, хто творить власноруч, використовуючи підручні засоби, на відміну від засобів, вживаних фахівцями. Проте суть міфологічного мислення полягає в тому, щоб виразити себе за допомогою чудернацького за складом набору засобів, який є обширним, але все ж обмеженим - ним доводиться обходитись незалежно від поставленого завдання, бо нічого іншого під руками немає. Отже, таке мислення є чимось на кшталт інтелектуального бріколажа і це пояснює стосунки, які спостерігаються між ним та наукою.

Міфологічна рефлексія, зовсім як в технічному плані бріколаж, може досягати блискучих і непередбачуваних результатів в плані інтелектуальному. Так часто відмічають міфопоетичний характер бріколажа в так званому "грубому", чи "наївному" мистецтві, в фантастичній архітектурі вілли "листоноші Шевалє", в декораціях Жоржа Мельє, а також в архітектурі (увічненій "*Великими надіями*" Діккенса і, без жодного сумніву, навіяній спостереженнями) приміського "замку" містера Вемміка, з його мініатюрним підйомним мостом, з його гарматою, що біла о дев'ятій і грядкою салату та огірків, завдяки якій жителі замку змогли б, при потребі, витримати облогу...

Порівняння варто поглибити, оскільки воно дозволить наблизитись до реальних стосунків між двома розрінюваними нами типами наукового пізнання. Бріколер'здатний виконувати величезну кількість різних завдань, але, на відміну від інженера, жодне з них він не ставить в залежність від отримання матеріалів та інструментів, визначених відповідно до умов проекту - світ його інструментів замкнений і правила його гри завжди вимагають обходитись "підручними засобами", тобто кожного разу обмеженим набором дивним чином підібраних інструментів та матеріалів, оскільки комплектування цього набору не пов'язане ні з цим, ні з будь-яким іншим окремим проектом, а є результатом як використання принагідних можливостей оновлення і збагачення запасів, так і пристосування випадкових

конструкцій та їх деталей. Набір засобів бріколера визначається не якимось проектом (тоді як інженеру, бодай теоретично, потрібно мати окремі набори інструментів для кожного проекту), а лише своїм інструментальним використанням, оскільки його елементи збираються і зберігаються згідно з принципом, який мовою бріколера звучить так: "це завжди знадобиться". Тому його елементи напівспеціалізовані і цього достатньо, щоб бріколер обходився без обладнання та знань з усіх спеціальностей, але цього недостатньо, щоб кожен елемент підлягав точному і обумовленому використанню. Кожен елемент відтворює цілісну систему стосунків, одночасно конкретних та віртуальних, і ці елементи є операторами, які використовуються в будь-яких операціях одного типу.

У такий же спосіб елементи міфологічної рефлексії завжди знаходяться на півдорозі між чуттєвими образами (recerpt) та поняттями (concept). Перші неможливо відділити від тієї конкретної ситуації, в якій вони виникли, тоді як звернення до других вимагає, щоб мислення могло, хоча б тимчасово, винести за дужки всі свої проекти. Та існує посередник між образом та поняттям - знак, який, згідно зі способом, введеним Соссюром для такої окремої їх категорії, як знаки лінгвістичні, завжди може бути визначений як те, що пов'язує образ та поняття, що в такому союзі грають ролі відповідно означника та означеного.

Як і образ, знак є конкретним, проте він схожий на поняття своєю референтністю - і знак, і поняття існують не самі по собі, вони можуть виступати представниками іншої речі, хоча з цього погляду поняття має безмежні можливості, тоді як у знака вони обмежені. Відмінність та схожість добре прослідковуються на прикладі з бріколером. Розглянемо це в дії - бріколер спонукається своїм проектом, проте його перший практичний хід є ретроспективним: він повинен знову звернутись до вже складеного набору інструментів і матеріалів, зробити чи повторити його інвентаризацію, і, зрештою, навіть розпочати з ним щось на кшталт діалогу, з метою скласти перелік всіх можливих варіантів (перед тим як вибрати з них), які цей набір може запропонувати для розв'язання проблеми, що стоїть перед ним. Оглядаючи всі ці різноманітні предмети, що складають його скарб*, бріколер ніби запитує, що кожен з них міг би

* "Скарбом ідей" із захоплення називають магію Юбер і Мосе (Hubert et Mauss 2, p. 136).

"означати", виходячи з визначення цілісності, яка, утворившись таким чином, відрізнятиметься від інструментального набору тільки внутрішнім розташуванням частин. Ось цей дубовий брус може стати клином (при недостатній довжині соснової дошки) чи підставкою, що дозволить вигідно подати фактуру та поліровку старого дерева. В одному випадку він буде простором, в іншому - матерією. Проте ці можливості завжди залишаються обмеженими конкретною історією кожної деталі, і тим, що в ній визначено первісним використанням, для якого вона і була задумана, а також тими адаптаціями, яким вона піддавалась для іншого використання. Як і міфотворчі одиниці, можливі комбінації яких обмежені тим, що вони запозичені з мови, де вже мають певне значення, яке обмежує свободу маневру, елементи, накопичувані та використовувані бріколером, "попередньо напружені" (Lévi-Strauss 5, p, 35). З іншого боку, остаточне рішення залежить від можливості застосувати який-небудь інший елемент до вакантної функції так, щоб це потягнуло за собою повну реорганізацію структури, котра, внаслідок цього, ніколи не буде такою, як спочатку вимальовувалась, чи якоюсь іншою, можливо більш бажаною.

Безперечно, інженер також запитує - наявність якогось "співрозмовника" зумовлена для нього тим, що його засоби, його здібності і знання ніколи не безмежні і він в негативній формі наштовхується на спротив, який йому необхідно подолати. Можна сказати, що він звертається до універсуму, тоді як бріколер - до колекції із залишків людської діяльності, тобто до якоїсь культурної підмножини. Втім, теорія інформації пом'якшує ту відмінність, яку ми намагаємось окреслити, демонструючи настільки можливим, а часто і корисним, є зведення ходу думки фізика до певного діалогу з природою. Проте відмінність залишається завжди, навіть якщо взяти до уваги, що вчений вступає в діалог не з чистою природою, а лише з певним аспектом стосунків між природою і культурою, визначеним історичним періодом, в якому він живе, цивілізацією того часу і наявними в його розпорядженні матеріальними засобами. У межах такого завдання вчений має свободи дії не більше ніж бріколер, і йому також доведеться почати з інвентаризації попередньо визначеної множини теоретичних і практичних знань, технічних засобів, що обмежують можливі рішення.

Отже відмінність не настільки абсолютна, як могло б здатись. Разом з тим вона залишається реальною, оскільки інженер прагне протегувати собі шлях через обмеження, встановлені розвитком цивілізації і розташуватись *по той бік* під них, тоді як бріколер хоч-не-хоч перебуває *по цей бік* - інакше кажучи, перший діє за допомогою понять, другий - за допомогою знаків. Множини теоретичних і практичних знань і а технічних засобів, якими користуються той і інший, відчутно зсунуті відносно осі протистояння природи та культури. Щонайменше одна з відмінностей знака і поняття полягає в тому, що поняття прагне досягнути реальність до кінця, тоді як знак допускає і навіть вимагає, щоб певний пласт людського суцільного інкорпорований в цю реальність, тобто знак, згідно зі с'юрогом і важкопереданим виразом Пірса "It addresses somebody"*

Отже, можна сказати, що і вчений, і бріколер ніби підстерігають повідомлення, але стосовно бріколера йдеться про повідомлення в якомусь сенсі вже передані - він збирає їх як комерційні коди, які, накопичуючи попередній досвід **професії**, дозволяють бути готовим до всіх нових ситуацій (щоправда за умови їх належності до того ж класу, що й попередні). Натомість вчений (чи то інженер, чи то фізик), і завжди розраховує на *інше повідомлення* - те, яке, можливо, буде **ірване** у співрозмовника, незалежно від його бажання, і з тих **питань**, які, можливо, не ставились. Таким чином, поняття ні не гупає як оператор для *відкриття* цілісної множини, з якою працюють, значення - як оператор *Ті реорганізації*: воно не розширює і не відтворює цієї множини, а обмежується її реорганізацією групи її перетворень.

Образ не може бути ідеєю, але може відігравати роль знака, і точніше, співіснувати з ідеєю в знакові, а також, якщо ідея те відсутня в останньому, оберігати її майбутнє місце, негативно окреслюючи її контури. Образ є нерухомим і і і по значно пов'язаним із відповідним йому актом свідомості, іле знак, як і образ, стає означником, ще не маючи змісту. Тобто ЦС до того, як у них зав'язались одночасні та теоретично неї "і межні відносини з елементами того ж типу (що є привілеєм яття), вони вже *замішувані*, тобто здатні до підтримання

* *Комуь адресований (англ.) - прим. пер.*

послідовних у часі відносин з іншими елементами, хоча і в обмеженій кількості і, як ми бачили, за умови, що утворюють систему, в якій будь-яка модифікація одного елемента автоматично зачепить всі інші елементи - в цьому плані "обсяг" та "зміст" логіків існують не як два відмінні та доповнюючі аспекти, а як нероздільна реальність. Таким чином зрозуміло, що міфологічне мислення, будучи прив'язаним до образів, може бути узагальнюючим, а, отже, і науковим: воно також діє через аналогії та порівняння, навіть якщо, як і у випадку бріколажа, його витвори щоразу зводяться до нового впорядкування вже наявних елементів, характер яких не змінюється, незалежно від того, чи фігурують вони в інструментальному наборі чи в кінцевій конфігурації (і які, незалежно від внутрішньої конфігурації, утворюють один і той же об'єкт). "Кажуть, що міфологічні всесвіти приречені на руйнування одразу після утворення, щоб з їхніх осколків народжувались нові світи" (Voas 1, p. 18). Проте, це глибоке зауваження ігнорує той факт, що в невпинному реконструюванні за допомогою тих же матеріалів саме те, що раніше було метою, покликане відігравати роль засобу -означене перетворюється в означник і навпаки.

Ця формула, яка може служити дефініцією бріколажа, пояснює, чому в міфологічній рефлексії всі наявні засоби повинні бути імпліцитно інвентаризовані та продумані для отримання якогось результату, який завжди буде лише компромісом між структурою інструментального набору і структурою проекту. Після першої реалізації проект буде невідворотно віддалений від початкового задуму (навіть простої схеми) - такий ефект сюрреалісти влучно назвали "випадковим сенсом" (*hasard objectif*). Більше того, такий діяльності властива поезія бріколажа, адже бріколер не обмежує себе виконанням, завершенням - він, як ми показали, "розмовляє" не тільки з речами, а й за допомогою речей, розповідаючи через зроблений вибір про свій характер і своє життя. Ніколи не завершуючи свого проекту, бріколер вкладає туди частину себе самого.

І в цьому плані міфологічна рефлексія виступає як інтелектуальна форма бріколажа. Наука повністю ґрунтується на розрізненні випадкового та необхідного, що є також розрізненням події і структури. Властивості, на які від самого народження претендувала наука, є такими, що незалежно від

реального досвіду, залишаються зовнішніми і ніби чужими подіям - в цьому сенс поняття первісних властивостей. Проте міфологічному мисленню, як і бріколажу в плані практичному, іпастиво виробляти структуровані множини елементів не непосредньо за допомогою інших структурованих множин ецементів*, а використовуючи залишки та руїни подій -"odds and ends", як сказали б англійці, чи французькою "des bribes et iles morseaux"*** - скам'янілі свідки історії людини та суспільства. У певному розумінні відношення між діахронією і л синхронією тут є оберненим - міфологічне мислення, як оріколер, виробляє структури, впорядковуючи події, чи навіть залишки подій***, тоді як наука, "в процесі" свого само-обгрунтування і завдяки структурам, які вона постійно продукує, тобто завдяки своїм гіпотезам та теоріям, створює класні засоби та результати в формі подій. Тут важливо не помилитись - йдеться не про дві стадії чи дві фази еволюції і і знання - обидва підходи однаково правомірні. Фізика та хімія намагаються знову стати якісними, тобто повернутись до врахування вторинних якостей, які, якщо їх пояснити, самі стають засобами пояснення. Можливо, і біологія піде цим же шляхом, щоб пояснити життя. Зі свого боку, міфологічне мислення не є просто заручником подій та фактів, які воно невтомно перетасовує, щоб відкрити в них якийсь сенс-завдяки своєму протесту проти відсутності сенсу (non-sens), яку наука покірно приймає, воно має також і звільнюючий характер.

* * *

Попередні міркування неодноразово порушували проблему мистецтва, і, напевно, можна було б коротко відзначити, яким чином з погляду цих міркувань мистецтво постає на півдорозі між науковим пізнанням і міфологічним чи магічним мисленням, бо всім відомо, що художник схожий одночасно і на вченого, і на бріколера - використовуючи кустарні засоби він виробляє матеріальний об'єкт, що є одночасно і об'єктом

**Міфологічне мислення конструює структуровані множини елементів за допомогою однієї структурованої множини-мови, але не на рівні структури, яка ним опановується - воно зводить свої світоглядні палаци, використовуючи залишки від будівництва попереднього соціального дискурсу.*

***Уламки та осколки (фр.)- прим. пер.*

****Бріколаже оперує також "вторинними" якістьми; пор. англійське "second hand" - з других рук, вживане.*

пізнання. Ми побачили відмінність між вченим та бріколером у тому, що вони протилежним чином визначають події та структури в послідовності засобів та завдань, - один, створюючи події (змінюючи світ) за допомогою структур, інший - створюючи структури за допомогою подій (формула неточна при такому різкому розмежуванні, проте наш аналіз повинен допускати нюанси). Подивимось тепер на жіночий портрет Клуе і поставимо запитання - на чому ґрунтується таке глибоке естетичне почуття, яке, здається, незрозумілим чином виникає завдяки детальному, нитка в нитку, відтворенню мереживного комірця, що створює ілюзію реальності?

Приклад з Клуе виникає не випадково, адже відомо, що він любив малювати предмети дрібнішими, ніж вони є насправді - його картини схожі на японські сади, мініатюрні автомобілі, кораблі в пляшках - те, що мовою бріколера називається "зменшеною моделлю". Проте виникає запитання, чи не стає взагалі зменшена модель (що є також "шедевром" підмайстра) окремим видом мистецького твору, бо, схоже, зменшена модель має саме естетичне призначення - а звідки взятись цьому невід'ємному надбанню, як не з самих розмірів? І навпаки, значна кількість витворів мистецтва є в свою чергу зменшеними моделями. Можна подумати, що такі розміри зумовлені перш за все економією матеріалів та засобів, і навести для обґрунтування такого тлумачення приклади творів безперечно художніх, хоча й монументальних. Щоправда, тут варто домовитись про визначення понять: картини Сікстинської капели, незважаючи на їх розміри, є зменшеною моделлю, бо тема, яку вони ілюструють - кінець світу. Те ж саме і космічний символізм релігійних монументів. З іншого боку, можна запитати себе, чи справді естетичний ефект від, скажімо, скульптури коня більшої, ніж сам кінь виникає внаслідок того, що вона збільшує людину до розмірів гори, а не внаслідок того, що вона надає тому, що спочатку здалека сприймалось як гора, обрисів людини? Нарешті навіть "натуральна величина" вимагає моделювання, бо графічне чи пластичне втілення передбачає відмову від певних вимірів об'єкта: в малярстві - від об'єму, в скульптурі - від кольору, запаху, дотику, і, в обох випадках - від часового виміру, оскільки весь мистецький твір осягається відразу.

Яке ж все-таки значення надається редукції - вона є шкалою чи створює властивості? Схоже, вона є чимось оберненим до

процесу пізнання: щоб пізнати реально існуючий об'єкт в цілому, ми завжди намагаємось почати з його частин - опір, який ми зустрічаємо при пізнанні, долається шляхом поділу. Зміна масштабу змінює ситуацію: при зменшенні цілісність об'єкта видається не такою загрозливою, зменшений кількісно, він здається нам якісно простішим. Точніше, це кількісне перетворення посилює та диверсифікує нашу владу над і омолодом речі - її можна взяти, зважити на долоні, сприйняти і першого погляду. Дитяча лялька більше не є противником, суперником чи навіть співрозмовником - з нею і завдяки їй і людина перетворюється в суб'єкта. На противагу тому, що відбувається, коли ми прагнемо пізнати яку-небудь річ чи істоту в реальних розмірах, у зменшеній моделі *пізнання цілого передуює пізнанню частин*. І навіть якщо це ілюзія, то сенс такого методу полягає саме в створенні і підтриманні ілюзії, що дарує розуму і почуттям втіху, яку лише за це можна назвати естетичною.

До цього моменту ми виходили з уявлення про масштаб, що, очевидно, передбачає діалектичне відношення між величиною, тобто кількістю, і якістю. Але зменшена модель має і аспект і додаткову властивість: вона збудована, "man made"*, і, крім того, "зроблена руками". Вона є не просто проекцією, пасивним гомологом об'єкта, а справжнім дослідом над об'єктом. Проте через штучність моделі є можливість зрозуміти, як вона зроблена, і це розуміння способу виготовлення надає додаткового виміру її буттю. Більше того, як ми бачили на і прикладі з бріколажем (а "манера" письма художників показує, що це справедливо і для мистецтва), проблема завжди має багато способів вирішення. Оскільки вибір якогось способу тягне за собою зміну результату, який вимагав іншого рішення, то уявно розгортається загальна картина можливих варіантів, яка, як і окреме рішення, постає перед спостерігачем, перетворюючи його цим самим (і без його відома) в діючу особу. Завдяки лише спогляданню спостерігач, якщо можна так сказати, отримує інші можливі варіанти того ж твору і починає усвідомлювати себе їх творцем більшою мірою, ніж той, хто насправді створив і покинув їх, винісши за межі своєї творчості. Ці можливі варіанти утворюють додаткові перспективи, що відкриваються в актуалізованому творі. Інакше кажучи, невід'ємною властивістю моделі є її можливість компенсувати

**Зроблене людиною (англ.) — прим. пер.*

відмову від чуттєвого сприйняття вимірів здатністю їх інтелектуального сприйняття.

Повернемось тепер до мереживного комірця на картині Клуе. Його стосується все щойно сказане, бо для того, щоб подати його у вигляді проекції в простір властивостей, чуттєві виміри якого є меншими, ніж у об'єкта, і за величиною, і за кількістю, потрібно було діяти оберненосиметрично тому, як це робила б наука відповідно до взятих на себе функцій -створюючи (а не відтворюючи) не тільки новий вид мережива, замість вже відомого, але і справжнє, а не просто фігуральне мереживо. Отже наука робила б це в реальному масштабі, закликавши на допомогу ремесло, тоді як мистецтво працює в масштабі зменшеному, маючи на меті створення образу, гомолога об'єкта. Перший спосіб дії належить до метонімічного порядку, заміщуючи одне іншим, дію - її причиною, тоді як другий належить порядку метафори.

І це не все. Адже якщо є істинним, що відношення пріоритетності між структурою та подією в науці обернено-симетричне такому в бріколажі, то зрозуміло, що з цього погляду мистецтво посідає між ними проміжне місце. Навіть якщо зображення мереживного комірця у вигляді зменшеної моделі вимагає, як ми продемонстрували, глибокого знання його морфології та техніки виготовлення (а якби йшлося про зображення людини чи тварини, ми сказали б анатомії та пластики), воно не зводиться до діаграми чи технологічної схеми - зображення здійснює синтез названих аспектів з тими, що пов'язані з просторовим та часовим контекстом. Кінцевим результатом є мереживний комірець - такий, який він зрештою є, і такий, яким він постає в перспективі, що розкриває його і, демонструючи одні частини, приховує інші. Останні, в свою чергу, продовжують існувати, впливаючи на картину в цілому: через контраст білизни комірця та кольору інших частин одягу, через відблиск перламутрової шиї, яку обіймає комірець, причому в певний день і в певний час дня. Вплив також здійснюється завдяки тому, що сам по собі комірець щось означає - він може бути повсякденним чи святковим, новим чи вживаним, відпрасованим чи м'ятим, і належати певній жінці, простій чи королеві, постава якої стверджує, заперечує чи характеризує її статус в певному середовищі, в суспільстві, регіоні світу в якийсь період історії... Перебуваючи на півдорозі між

■ мого та анекдотом, геній художника вимагає поєднання п'яти і її нього та зовнішнього пізнання, буття та становлення,

і її пості за допомогою пензля створювати об'єкти, що як ^ii] не існують, і можуть бути створені лише на полотні, мі і ч) вимагає чітко збалансованого синтезу однієї чи багатьох і її іодних та мистецьких структур, природних та соціальних

■ ми Істетичне переживання виникає з об'єднання порядку і іукури та порядку події, яке вкорінюється в речі, створеній іожником, а потенційно і глядачем, що відкриває для себе і пі вість творення завдяки мистецькому твору. Іен аналіз викликає кілька зауважень. По-перше, він дозволяє

і ще зрозуміти, чому міфи здаються нам одночасно і системами іі" ірактих відношень, і об'єктами естетичного споглядання -

виявилось, творчий акт, що породжує міф, обернено-миметричний тому, що стоїть біля витоків мистецького твору. В

ліпшому випадку цей акт коріниться в сукупності одного чи

■ лі і і гьох об'єктів та однієї чи кількох подій, а естетичне творення і і к цій множині характеру цілісності, виявляючи якусь спільну і іукуру. Міф йде цим же шляхом, але іншим чином - він шкористує структуру для створення якогось абсолютного ю'скта, що має вигляд сукупності подій (оскільки кожен міф і ііповідіає якусь історію). Отже, мистецтво йде від сукупності "»'єкт + подія) до *відкриття* її структури; міф - від структури, за ю юмогою якої *конструює* сукупність (об'єкт + подія).

Якщо перше зауваження підштовхує нас до узагальнення і іііі інтерпретації, то друге приведе до її обмеження. Чи правді сенс будь-якого витвору мистецтва полягає в інтеграції іукури та події? Такого, здається, зовсім не скажеш про идрову палицю гайда для оглушування риби, що лежить на юлиці моєї бібліотеки, тоді, коли я пишу ці рядки. Художник, цо вирізав її у формі морського чудовиська, бажав, щоб корпус і іаряддя мав вигляд тіла звіра, ручка - хвоста, а всі анатомічні іропорції, приписувані фантастичному створінню, були акими, щоб свідчили, що воно має *бути* жорстоким звіром, і кий вбиває слабких жертв, і разом з тим він бажав, щоб це юбре збалансоване знаряддя для добування риби в руках шравного рибалки дозволяло легко досягати потрібного іфекту. Отже, все виявляється структурним в цьому знарядді, цо є також і чудовим витвором мистецтва - його міфологічний іимволізм так само виразний, як і можливість його практичного

застосування. Точніше, предмет, його функція і символіка здаються пов'язаними між собою і утворюють єдину закриту систему, куди подія не має жодного шансу проникнути. Поза, стать, вигляд чудовиська ніяк не визначені якимись історичними обставинами, в яких художник міг би зустріти його "із плоті і крові" ("en chair et en os"), побачити уві сні чи сприйняти його ідею. Можна сказати, що його незмінне буття остаточно закріплене і в цій матерії, тонка текстура якої дозволяє передати весь його зовнішній вигляд, і у способі вживання, який, схоже, визначений його емпіричною формою. Все щойно сказане про окремих предметі підходить і до інших витворів примітивного мистецтва - до африканської скульптури, меланезійської маски... Проте, чи не визначаємо ми при вивченні не просто фундаментальних властивостей естетичної творчості, а тих, завдяки яким вона перебуває в пізнавальному (intelligible) відношенні стосовно інших видів творчості, лише історичну і локальну форму художньої творчості?

Щоб подолати цю проблему, достатньо буде розширити нашу інтерпретацію. Саме з приводу картини Клуе, раніше визначеної нами попередньо як подія чи множина подій, можна зараз, максимально узагальнюючи, сказати таке: подія - не що інше як форма випадковості (contingence), а її інтеграція (яка сприймається як необхідність) в структуру породжує естетичне переживання, причому незалежно від того, про який вид мистецтва йдеться. Відповідно до стилю, місця, епохи, ця випадковість виявляється в трьох відмінних аспектах чи в трьох відмінних моментах художньої творчості (втім вони сумісні) - вона перебуває на рівні обставини, виконання чи призначення. Тільки в першому випадку випадковість має форму події, інакше кажучи, це зовнішня і попередня стосовно творчого акту випадковість. Художник сприймає її ззовні - як якусь настанову, експресію, освітленість, ситуацію, в яких він захоплює чуттєве та пізнавальне відношення до структури об'єкту, що перебуває під впливом цих обставин, які включаються ним в його твір. Але може статися і так, що випадковість проявиться внутрішнім чином у ході виконання - у величині чи формі шматка дерева, який є у розпорядженні скульптора, в орієнтації волокон, якості текстури, в недосконалості інструментів, якими він користується, в опорі, який він зустрічає з боку матеріалу чи проекту - в труднощах, що виникають на шляху виконання роботи.

Інші чотири, випадковість може бути зовнішньою, як у першому мімі- ідку, але виникати не до, а після творчого акту - так стається м. ч кічу, коли твір призначається для певного використання, бо к' враховуючи потенційні обставини і можливі аспекти і.ііііу гнього використання художнього твору (і тим самим **мідомо** чи несвідомо ставлячи себе на місце користувача) \ южпик і робить свою роботу.

Тобто в цих випадках процес художньої творчості іц-одмінно в рамках протистояння структури і випадку),

.... игатиме в пошуку діалогу з *моделлю*, з *матеріалом* чи з *о/ііііувачем*, яких художник братиме до уваги залежно від ■і німа пня від них послань під час роботи. Взагалі, кожен з цих мі (начальних аспектів відповідає якомусь визначеному виду ии'тецтва, що легко показати: перший - пластичному піітоцтву Заходу, другий - так званим первісним чи раннім Іік ісцтвам, третій - прикладним мистецтвам. Але буквальне ірііііяття такої схеми надто спрощує проблему. Будь-яка |"ірма мистецтва включає всі три аспекти і відрізняється від

.... пх тільки їх співвідношенням. Наприклад, напевне і і.шовлено, що навіть у найбільш академічного художника І і і пікають проблеми виконання, і що всі так звані первісні шітоцтва мають двоякий прикладний характер, по-перше і і >му, що багато їхніх витворів є технічними пристосуваннями, і і іо друге через те, що навіть ті твори, які здаються найбільш и. ієкими від практичного застосування, мають точне призна-м пня. Не секрет, що навіть наші знаряддя придатні для і і , і цікавленого споглядання.

За допомогою цих застережень можна легко показати, що п і гри аспекти функціонально пов'язані і що домінування)дпого з них призведе до обмеження чи навіть скасування місця ,агосування інших. Так званий професійний живопис є чи ии: і жається вільним і в плані виконання, і в плані призначення, но іми кращими зразками він засвідчує повне опанування ех нічних труднощів (з приводу яких, втім, можна сказати, що

н остаточно подолані вже починаючи з Ван дер Вейдена, псля якого проблеми, що постають перед художниками, і інежать хіба що до компетенції забавної фізики). Дійшло до і і > і о, що здається, ніби художник зі своїм полотном, фарбами і к-пзями може робити все, що йому подобається. З іншого боку, удожник прагне зробити зі свого твору об'єкт, який був би не

залежним від будь-якої випадковості і був би в собі і для себе - саме цього і вимагає формула "станкового" твору. Застрахований від випадковості і з боку виконання, і з боку призначення, професійний живопис може, таким чином, очікувати її лише з боку збігу обставин (occasion), але якщо наша інтерпретація точна, він застрахований навіть від цього. Отже, професійний живопис можна визначити як "жанровий", якщо, звичайно, сприймати цей вираз достатньо широко. Бо в тій дуже загальній перспективі, в якій ми перебуваємо, зусилля портретиста, навіть якщо це Рембрант, охопити на полотні найхарактерніші риси своєї моделі - аж до таємних думок, нагадують подібні зусилля якогось Детая, чії композиції передають час і порядок битви, кількість і положення гудзиків на уніформі вояків кожної з армій. І якщо в тому чи іншому випадку нас обминає неприємна несподіванка, це означає, що "випадок бере на замітку" ("l'occasion fait le larron"). У прикладних мистецтвах співвідношення цих трьох аспектів змінюється - вони приймають домінування призначення та виконання, можливий вплив яких, як свідчать зразки, які на наш погляд є найбільш "чистими", приблизно врівноважується. Винятком є хіба що окремі випадки, як, наприклад, той факт, що якийсь келих, чаша, який-небудь плетений чи тканий предмет здаються нам досконалими тоді, коли їх практична цінність має вигляд позачасової, хоча функціонально цілком відповідає потребам різних конкретних епох і цивілізацій. Якщо труднощі виконання цілком опановані (як у випадку, коли виконання доручене машині), призначення стає все точнішим і специфічнішим, а прикладне мистецтво перетворюється на мистецтво виробництва - якщо цього не сталося, ми називаємо його селянським чи сільським. Зрештою, примітивне мистецтво перебуває в опозиції до професійного чи академічного - останнє інтеріоризує виконання (володарем якого воно себе вважає) і призначення (оскільки "мистецтво для мистецтва" і є його метою). Внаслідок цього воно схиляється до того, щоб екстеріоризувати обставини (occasion) (чого вимагає від моделі) - таким чином зовнішні обставини стають частиною означеного. Натомість примітивне мистецтво інтеріоризує зовнішні обставини (оскільки надприродні істоти, яких люблять зображати, належать позачасовій і незалежній від обставин реальності) і екстеріоризує виконання і призначення, що стає таким чином частиною означника.

Ми знову виявляємо тут в іншому плані той самий діалог з матеріалом і засобами виконання, за допомогою якого ми дали ■ ні значення бріколажу. Для філософії мистецтва суть проблеми полягає в тому, чи визнає художник матеріали та засоби виконання своїми співрозмовниками. Без сумнівів, художник визнає їх такими завжди, але в чисто професійному мистецтві - мінімально, а в грубому чи наївному мистецтві, що межує з і4>і колажем - максимально, проте в обох випадках - на збитки і і руктурі. Але жодна форма мистецтва не заслуговувала б на і пою назву, якби цілком зумовлювалась зовнішнім впливом - пі з боку зовнішніх обставин чи з боку призначення, бо твір с гав би тоді в один ряд з іконою (поруч з моделлю) чи з інструментом (поруч з матеріалом для роботи). Навіть найпрофесій-піше мистецтво, що пробуджує наші почуття, досягає такого результату тільки за умови зупинки в часі під будь-яким приводом дії випадковості та інкорпорування її у твір, що отримує таким чином статус абсолютного об'єкта. Якщо лише архаїчні, примітивні мистецтва і лише "первісні" періоди професійних мистецтв є нестаріючими, то цим вони зобов'язані використанню ними випадкових моментів у виконанні, а значить і у вживанні (вони прагнуть те й інше інтегрувати) такої грубої данності, як емпіричний матеріал значення*.

Слід нарешті додати, що рівновага між структурою та поді-і ю, необхідністю та випадковістю, внутрішнім і зовнішнім - це пише хиткий баланс, що перебуває під постійною загрозою сил, які діють в тому чи іншому напрямку відповідно до коливань моди, стилю чи соціальних умов взагалі. З цього погляду, імпресіонізм і кубізм виявились не стільки двома послідовними

**На продовження цього аналізу нефігуративний живопис можна визначити за двома характерними рисами. Одна з них, спільна зі станковим живописом, полягає у повному неприйнятті впливу призначення - картина тут створюється не для якогось спеціального застосування. Інша характерна риса, властива ііефігуративному живопису, полягає у методичному використанні умов виконання, з яких намагаються зробити привід чи зовнішній поштовх для створення картини. Нефігуративний живопис намагається пристосовувати "манеру "як "сюжет ", він прагне дати конкретне уявлення про формальні умови будь-якого живопису. Звідси - парадоксальний висновок, що нефігуративний живопис, на відміну від того, як він сам це трактує, продукує не твори, реальні так само (якщо не більше), як і об 'єкти фізичного світу, а реалістичні імітації неіснуючих моделей. Це школа академічного живопису, де кожен художник, якщо звичайно йому це вдасться, всі зусилля спрямовує на репрезентацію манери, в якій він виконує свої картини.*

етапами розвитку живопису, скільки двома схожими, хоча і нарізно народженими напрямками, що намагаються підтримати і продовжити шляхом додаткових деформацій той спосіб вираження, саме існування якого (що сьогодні усвідомлюється краще) було під великою загрозою.

Нестійка популярність "колажу", народженого в момент, коли професія ремісника зникла, могла бути своєрідним перенесенням бріколажу в область споглядання. Зрештою, акцент на аспекті події, що робиться за рахунок структури (потрібно зауважити, структури того ж рівня, бо не виключено, що структурний аспект все ж відновиться на якомусь новому рівні), також може диссоціюватись відповідно до моменту часу - як підкреслення соціальної темпоральності (як у кінці 18 ст. у Грьоза та в соціалістичному реалізмі), чи як підкреслення темпоральності природної і навіть метеорологічної (в імпресіонізмі).

«le 8 jic

Якщо в спекулятивному плані міфологічне мислення аналогічне бріколажу в плані практичному, і якщо художня творчість перебуває посередині між цими двома формами діяльності і наукою, то такого ж типу відношення можна простежити і між грою та ритуалом.

Будь-яка гра визначається набором правил, завдяки яким можлива практично необмежена кількість партій, але ритуал, який також "грається", схожий швидше на привілейовану, вибрану з-поміж усіх можливих партію, оскільки він має результатом певний баланс між двома сторонами. Це припущення легко підтверджується прикладом з плем'ям гахуку-гама в Новій Гвінеї, які, навчившись грати в футбол, грають протягом кількох днів підряд стільки партій, скільки необхідно для того, щоб зрівнялись програші та виграші обох команд (Read, p. 429), тобто вони трактують гру як ритуал.

Те ж саме можна сказати і про ігри, що проводились під час церемонії всиновлення у індіанців фокс. Мета такої гри -замінити померлого батька живим і, таким чином, дозволити душі померлого остаточно піти*. Поховальні ритуали індіанців фокс і справді здаються викликаними лише одним бажанням -бажанням позбавитись померлих і не дати їм помститись живим, викликаючи у останніх почуття скорботи і жалю за ними.

**Див. нижче, ст. 219.*

І убільна філософія повністю поділяє інтереси живих - "смерть важка, але скорбота ще гірша".

Походження смерті коріниться в знищенні за допомогою надприродних сил молодшого з двох міфічних братів, що грають у всіх алгонкін роль культурних героїв. Але смерть сі ючатку не була остаточною - це старший брат зробив її такою, підкинувши, не зважаючи на свої страждання, скаргу фантома, що бажав повернути собі місце серед живих. Цей приклад показує, що люди повинні бути твердими в стосунках з мертвими - живі дають їм зрозуміти, що помираючи, вони нічого не втрачають, бо продовжують регулярно отримувати цари тютюну та їжі. У відповідь від них очікують, що як компенсацію за смерть, приведену ними до живих, і за скорботу, принесену цією смертю, вони забезпечать живим довге життя, одяг та їжу. "Відтепер померлі приносять добробут, - пояснює і убільний інформатор, - і індіанці повинні заохотити ("соах І hem") їх цією метою" (Michelson 1, p. 369, 407).

Проте ритуали усиновлення, необхідні щоб спонукати душу померлого остаточно відправитись в потойбічний світ, де вона приймає на себе роль духа-покровителя, супроводжуються, звичай, спортивними змаганнями, змаганнями у спритності чи партними іграми між двома командами, утвореними відповідно до поділу ad hoc на дві половини: тонкан - з одного боку і кіко - і іншого. У грі незмінно і недвозначно протистоять живі та мертві, так ніби перед тим, як остаточно позбавитись померлого, живі пропонують йому втішитись останньою партією гри. Але ця принципова асиметрія між двома командами автоматично призводить до того, що результат визначений наперед:

"Ось що відбувається, коли вони грають у м'яча. Якщо людина (померла), через яку проводиться обряд усиновлення - чоловік тонкана, то токанагі виграють. Кікоагі виграти не можуть. Якщо ж свято відбувається з приводу якоїсь жінки кіко, то кікоагі виграють, а токанагі не можуть виграти" (Michelson 1, p. 385). А як насправді? У великій біологічній і соціальній грі, що постійно розгортається між живими і мертвими, виграють, ірозуміло, тільки перші. Проте (і вся північноамериканська І міфологія це підтверджує) символічно перемогти у грі (а чис-мпіні міфи описують це як реальність) означає "вбити" супро-Іпівника. Оскільки перемога над табором мертвих визначена

заздалегідь, у переможців створюється ілюзія, ніби вони - живі насправді, тоді як їх суперники - мертві, бо їх "вбили". У ході гри у "мертвих" виграють і їх зв'язують. Формальна структура того, що на перший погляд може видатись спортивним змаганням, за всіма пунктами схожа на формальну структуру чистого ритуалу - такого, як мітавіт чи мідевівін у тих же племен алгонкін, де неофіти символічно дають мертвим себе вбити (їх роль *грають* посвячені), щоб отримати якусь надбавку до реального життя ціною симульованої смерті. В обох випадках смерть узурпується, але тільки заради її обману.

Гра, таким чином, виявляється *роз'єднуючою*: вона завершується створенням диференційного розриву між окремими гравцями чи командами, між якими початково немає жодної різниці. Проте наприкінці партії вони будуть ділитись на тих, хто виграв і тих, хто програв. Оберненосиметрично гри, ритуал є *об'єднуючим*, бо він утворює союз (можна сказати спільноту) чи, щонайменше, встановлює органічний зв'язок між двома групами (що в кінцевому рахунку відповідають: одна - особі служителя культу, інша - з колективом вірних), які спочатку були розділені. У випадку гри симетрія визначена заздалегідь, і вона є структурною, бо так вимагає принцип, згідно з яким правила одні й ті ж для обох команд. Асиметрія - штучна, вона невідворотно народжується з випадковості події, що залежить від намірів, випадку чи здібностей. У випадку ритуалу навпаки - асиметрія встановлюється заздалегідь, вона постульована між профанним і сакральним, між вірними і служителем культу, мертвими і живими, ініційованими і неініційованими, і т. п., і "гра" полягає в тому, щоб усіх учасників перевести на бік тих, хто виграв за допомогою подій, природа і порядок яких мають справді структурний характер. Як і наука (щоправда вона має ще, так би мовити, план теоретичний і план практичний), гра створює події, виходячи із структури, тому зрозуміло, чому ігрові змагання процвітають у нашому індустріальному суспільстві, тоді як ритуали і міфи, в такий же спосіб як і бріколаж (останній індустріальними суспільствами толерується хіба що як "хобі" чи вбивання часу), руйнують і знову складають цілісні множини подій (у плані психологічному, соціально-історичному чи технічному) і використовують їх як цілісні елементи для структурних перетворень, що поперемінно виступають то метою, то засобом.

Розділ II

ЛОГІКА ТОТЕМІЧНИХ КЛАСИФІКАЦІЙ

Є, безперечно, дещо парадоксальне в ідеї логіки, термінами якої виступають "уламки та осколки", тобто залишки психологічних чи історичних процесів, позбавлені, в силу своєї іалішковості, характеру необхідності. Адже, коли йдеться про югіку, насамперед мається на увазі встановлення відношення необхідності, а чи може встановитись відношення необхідності між елементами, взагалі не придатними до виконання таких функцій? Так само неможливо встановити строгий порядок писловлювань, не визначивши перед цим однозначно їх елементів. Та хіба на попередніх сторінках ми не поставили обі неможливого завдання відкрити умови необхідності *a posteriori*?

Проте, по-перше, ці уламки та осколки є такими лише з і огляду історії, що їх продукувала, але аж ніяк не з погляду югіки, якій вони служать. Різномірними їх можна назвати ільки за змістом, бо за формою між ними існує аналогія, яку іаш приклад з бріколажем дозволяє визначити - ця аналогія юлягає у внесенні до тієї ж форми певної дози змісту, приблизно >дпакового для всіх. І образи-означники міфу, і матеріали ріколера є елементами, що визначаються за подвійним ритерієм - *вони служили*, як слова дискурсу, який "демонту-і ься" міфологічною рефлексією в такий же спосіб, як бріколер урбується про зубчаті коліщата старого розібраного будиль-ика, і, *вони це можуть служити* в той чи інший спосіб, якщо звільнити від первісної функції.

По-друге, ні образи міфу, ні матеріали бріколера не є езультатом чистого становлення. Та строгість, якої вони, на ерший погляд, зовсім позбавляються в момент нового викорис-иння, була властива їм, коли вони входили до інших когерент-іх множин і, більше того, вона властива їм остільки, оскільки >пи є не сировиною, а створеними продуктами (частинами ови чи у випадку бріколажа, частинами технологічної системи) містять згустки відношень необхідності, які так чи інакше изатимуться взнаки при кожному наступному використанні, собхідний характер цих елементів не є простим та однорічним, він постає як інваріант семантичного та естетичного

порядку, що характеризує низку перетворень, в яких вони брали участь, і які, як ми бачили, цим не вичерпуються.

Ця логіка діє майже як калейдоскоп, тобто інструмент, що також містить уламки та осколки, за допомогою яких утворюються гармонічні комбінації. Уламки та осколки залишилися від розбивання та руйнації - процесу випадкового самого по собі, хоча те, що залишається від нього, зберігає певну схожість - за розміром, інтенсивністю забарвлення, прозорістю. Вони позбавлені власного буття, на відміну від навмисно виготовлених предметів, що продовжують дискурс, стосовно якого уламки вже стали невизначеними залишками. Проте, з іншого боку, і цього цілком достатньо, щоб взяти продуктивну участь у формуванні буття нового типу, нових комбінацій, де завдяки дзеркалам відображення будуть еквівалентні предметам, тобто де знаки будуть піднесені до рівня означуваних речей. Ці комбінації актуалізують можливості, кількість яких, навіть при найбільшому бажанні, буде обмеженою, оскільки ця кількість є функцією комбінацій та варіантів, що складаються з елементів, кількість яких обмежена. Зрештою, ці комбінації, народжені зіткненням випадкових подій (обертання інструмента оглядачем), та дії певного закону (що визначається конструкцією калейдоскопа і відповідає елементу інваріантності, про який ми щойно говорили) проєктують моделі пізнання (*modèles d'intelligibilité*) якоюсь мірою випереджаючи, оскільки кожен комбінацію можна визначити в формі строгого відношення між її частинами. Це відношення не має змісту іншого, ніж сама комбінація, якій в досвіді спостерігача не відповідає жоден об'єкт (хоча, можливо, завдяки такому прийому ще до емпіричного підтвердження можуть бути відкриті окремі об'єктивні структури, яких спостерігач ще ніколи не бачив, як, наприклад, кристалічна структура снігу чи певні типи радіолярій і діатомій).

* * *

Отже, ми розуміємо, що така конкретна логіка можлива. Залишається тільки визначити її характеристики та спосіб, в який вони проявляються в ході етнографічного спостереження, що розкриває ці характеристики з погляду двох аспектів - психологічного та інтелектуального.

Істоти, яким тубільне мислення надає якогось значення,

... риймаються як такі, що певним чином споріднені з людиною. Гак оджибве вірять у світ надприродних істот:
"... але називаючи ці істоти надприродними, можна спотворити думку індіанців. Так само, як і людина, вони належать до природного порядку світу, оскільки, як і людина, наділені розумом та почуттями, а також можуть бути чоловіками чи жінками, а деякі навіть мати сім'ю. Одні з них посідають визначені місця, інші - переміщуються вільно; до індіанців вони можуть ставитись дружньо чи вороже" (Jeness 2, p. 29). Інші спостерігачі підкреслюють, що відчуття спільності* глибше, ніж розуміння відмінності:

"У гавайців відчуття єдності з тубільними явищами -живими втіленнями, тобто духами, божками та особами на кшталт душ, не може бути коректно описане як відношення, тим більше за допомогою таких термінів, як симпатія, емпатія, ненормальність, понад-нормальне (supra-normal) чи невротичне, а також як містичне чи магічне. Це не "екстрасенсорне", бо не є явищем чуттєвого порядку і, частково, чужорідне йому. Воно є продуктом нормальної свідомості" (Handy et Pukui, p. 117). Тубільці деколи самі гостро відчувають "конкретний" характер свого знання і чітко протиставляють його характеру знання білих:

"Ми знаємо, що роблять тварини, якими є потреби бобра, ведмедя, лосося та інших створінь, бо люди колись вступали в шлюб з ними та дізнались про це від свого подружжя... Білі мало живуть у цій країні і небагато знають про тварин -ми тут вже тисячі років і тварини давно самі нас всього навчили. Білі все записують в книгу, щоб не забути - наші предки одружувались із тваринами, пізнали всі їхні життєві хитрощі та передали свої знання від покоління до покоління" (Jeness 3, p. 540). Знання, що з увагою та самовідданістю, любов'ю та ніжністю плекалось і передавалось в патріархальній сімейній атмосфері, описане тут з такою шляхетною безпосередністю, що здається зайвим вдаватись до чудернацьких гіпотез, на які філософів надихає надто затеоретизований шлях розвитку людського пізнання. Ніщо не вказує тут ні на втручання

**Людей і подібних істот - прим. пер.*

"принципу участі"* , ні на містицизм, вирощений метафізикою, 'що сприймається нами не інакше, як через призму офіційної релігії.

Практичні умови, засоби і методи цього конкретного пізнання, чуттєві надбання, що його супроводять - все це може спостерігатись і поруч з нами, у тих наших сучасників, смаки і професія яких поставили їх у становище *mutatis mutandis*, настільки, наскільки допускає наша цивілізація, близько до ситуації, характерної для всіх мисливських народів - а саме у працівників цирку та зоопарків. Після свідчень тубільців, які ми щойно цитували, немає нічого повчальнішого з цього погляду, ніж розповідь директора Цюрихського зоопарку про свою першу, так би мовити tet-à-tet, зустріч з дельфіном. Зазначивши "неймовірно людський погляд, чудернацький дихальний отвір, гладку і тверду воскову шкіру, чотири ряди зубів у роті, схожому на дзьоб", автор так описує свої почуття: "Firru зовсім не був схожий на рибу. Коли на відстані менше метра він уважно дивився вам у вічі, не можна було не запитати себе - а чи справді це тварина? Це створіння було настільки дивним, непередбачуваним і таким таємничим, що виникала спокуса побачити в ньому якусь зачаровану істоту. На жаль, мозок зоолога не міг позбавитись холодної впевненості (яка просто пригнічувала за таких обставин) в тому, що це, в термінах науки, *Tursiops truncatus*..." (Heidiger, p. 138). Зауважень, які вийшли з-під пера ученого, достатньо, щоб показати, чи справді теоретичне знання несумісне з почуттями, чи може пізнання бути одночасно і суб'єктивним, і об'єктивним і, нарешті, що конкретні відносини між людиною та живою

**Наяк на творчість Лєві-Брюля. Люсьєп Леві-Брюль (1857-1939) -французький філософ та етнолог, автор теорії "пралогічного" мислення, згідно з якою представники примітивних суспільств не здатні мислити в нашому розумінні логічно, і можуть лише нерелективно наслідувати традицію. Первісне мислення, згідно з Леві-Брюлем, є виключно колективним, і в ньому відсутні індивідуальні розумові зусилля та індивідуальний досвід. У мисленні "дикунів", на його думку, зв'язок між суб'єктом та значимим для нього об'єктом мислення встановлюється відповідно до "принципу участі" (principe de participation) - участі колективу через ритуали та магію в житті природи і навпаки. "Принцип участі" підмінює таким чином каузальні зв'язки. Все зроблене Леві-Стросом у галузі вивчення первісного мислення стало можливим лише за умови критичного ставлення до концепції та методологічних засад дослідження первісного суспільства Леві-Брюлем - прим. пер.*

істотою можуть іноді прикрашати емоційними нюансами (які є втіленням того первісного почуття спільноти, в якому Руссо побачив умову єдності будь-якої думки та будь-якого суспільства) універсум наукового пізнання, особливо в цивілізаціях, наука яких є цілком "природною*". Проте, якщо в свідомості зоолога достатньо добре уживаються таксономія та ніжна дружба, немає підстав застосовувати різні принципи, щоб пояснити зіткнення цих двох настанов у мисленні примітивних народів .

* * *

Після Гріюля, Дітерлена та Заана було встановлено діапазон та систематичність характеру тубільних класифікацій Судану. Так догони ділять рослини на 22 основні сім'ї, деякі з них діляться ще на 11 підгруп. 22 послідовно пронумеровані сім'ї складають дві серії, одна з яких включає сім'ї з непарним номером, інша - з парним. У першій, що символізує одиничне народження, рослини, так би мовити жіночого та чоловічого роду, асоціюються відповідно з сезоном дощів та сезоном засухи, в другій, що символізує народження пар близнюків, існує таке ж, тільки обернене відношення. Кожна сім'я належить також до однієї з трьох категорій: дерево, кущ трава**; і, нарешті, кожна сім'я відповідає якійсь частині тіла, техніці, соціальній групі чи інституції (Dieterlen 1, 2).

Подібні факти стали несподіванкою, коли вперше були відкриті в Африці. Втім, дуже схожі форми класифікації значно раніше були описані в Америці і саме вони надихнули Дюркгейма і Мосса на написання їхнього відомого есе. Відсилаючи читача до нього (Dürkheim et Mauss), додамо кілька схожих прикладів.

Індіанці навахо, які вважають себе "великими класифікаторами", поділяють всіх живих істот на дві категорії відповідно до наявності у них мови. До безсловесних істот зараховують

""Naturelle" - тобто і природною, невимушеною, неспекулятивною, і природничою, наукою про природу - прим. пер.

***У фульбе: рослини зі стовбуром, рослини, що плетуться та рослини, що стеляться, діляться відповідно на рослин з колючками та без колючок, з корою та без кори, з плодами та без плодів. (Nampate Va et Dieterlen, p. 23) Про потрібну класифікацію того ж типу на Філіппінах ("дерево", "ліана", "трава") див. Conklin 1, pp. 92-94; і в Бразилії, у бороро ("дерево" = земля, "ліани" = повітря, "болотні трави" = вода) див. Colbacchini, p. 202.*

тварин та рослин. Тварини діляться на три групи: тих, що "бігають", "літають" і "повзають", а кожна з цих груп в свою чергу поділяється на дві категорії: тих, "що пересуваються по землі" і тих, "що пересуваються по воді", з одного боку, та тих, "що пересуваються вдень" і "пересуваються вночі" — з іншого. Поділ на "розряди" за допомогою такого методу не завжди відповідає зоологічній класифікації. Трапляється, що птахи, об'єднані в пари згідно з принципом опозиції чоловіче/жіноче, мають насправді одну стать, але належать до різних видів, бо їх об'єднання ґрунтується, з одного боку, на їх співрозмірності, з іншого - на їх місці відповідно до класифікації кольорів та функцій, наданих їм у магії та ритуалі (Reinhardt, 1,2)*. Проте тубільна таксономія часто буває достатньо точною і однозначною, що дозволяє встановити певну відповідність, як наприклад, лише кілька років тому встановлено, що "Велика Муха" з міфів є комахою *Histicia pollinosa*.

Рослини отримують назви за трьома критеріями: приписувана стать, лікувальні властивості, візуальні чи тактильні характеристики (колюче, в'язке і т.п.). Наступний потрійний поділ за розмірами (великі, середні, дрібні) подрібним кожен з попередніх розрядів. Така таксономія однорідна на всій території розміром близько 7 мільйонів гектарів при досить нечисленному для такої території населенні 60 **ГІСЯЧ** чоловік (Reichard, Wyman et Harrys, Vestal, Elmore).

Кожна тварина чи рослина відповідає природному елементові, який сам залежить від ритуалів вкрай сі і адпхх, як відомо, у навахо. Зокрема, в "ритуалі кресала" ("Flint < hant") є наступні відповідники: журавель - небо, "червоний тах" - сонце, орел - гора, яструб - скала, "голубіні п м\ к-р<-ио. птах - муха - рослина, якийсь рококрилії ("рогатий кук") земля, чапля - вода (Haile).

Як і зуні, на яких особливу увагу звернули Ціоркіейм і Мосс, гопі класифікують істот та природі і і **ЯВИЩН** їм допомогою широкої системи відповідників. Зібравши р<> ірі illi m повідомлення різних авторів, ми отримали наступні гні іез жодних сумнівів, є скромним фрагментом у іОї системи, багато елементів якої втрачені:

"На відміну від бразильських капела, які "у п і п Пърр»рі"Н ітнікх продемонстрували обізнаність у статевому диморфізмі I.'(i)

випадках заважає етнологам розпізнавати комплексні та продумані системи свідомої класифікації, існування яких видається їм несумісним із низьким рівнем економіки та техніки, якому нібито відповідає такий же рівень інтелекту. Ми тільки зараз починаємо здогадуватись, що раніше в спостереженнях таких проникливих дослідників, як, зокрема, Кушінг, виділялись не окремі випадки, а описувались форми пізнання та мислення, надзвичайно поширені в так званих примітивних суспільствах. Тому традиційний образ примітивного суспільства, створений нами, потрібно міняти. Безперечно, "дикун" ніколи і ніяким чином не був істотою, яка щойно вийшла з тваринного стану і все ще повністю підкорена своїм потребам та інстинктам, як надто часто ми собі його уявляли, його свідомість зовсім не пригнічена афектами, не заплутана і не фрагментарна. І наведені приклади, і ті якими їх можна доповнити, свідчать про мислення, відкрите для будь-яких інтелектуальних дій, близьке до мислення натуралістів та герметиків античності та середньовіччя: Галена, Плліпія, Гермеса Трісмегіста, Альберта Великого... На нашу думку, "тотемічна" класифікація не така вже й далека, як здається, від рослинної емблематики греків та римлян, що виражалась за допомогою крон оливок, дуба, лавра, сельдерей і т.п., чи від емблематики, вживаної середньовічною Церквою, згідно з якою на свята долівку застиляли сіном, очеретом, плющем чи посипали піском.

Астрологічні гербарії розрізняли 7 планетарних рослин, 12 трав відповідно до знаків зодіаку, 36 трав для гороскопів. І Ісрші з них набували відповідної сили, якщо їх збирали в точно визначений для кожної рослини день і час: ліщину та оливки -в неділю; руту, конюшину, півонію, цикорій - в понеділок; вербену - у вівторок; барвінок - у середу; вербену, барвінок, півонію, п'ятилижник, якщо вони були потрібні для лікування -в четвер; цикорій, мандрагору, вербену для чаклування - в п'ятницю; хрестоцвіт і подорожник - в суботу. Паніть у Теофраста ми знаходимо систему відповіднос і і рос..... та тварин, де півонія асоціюється з дятлом, волошки і соколом, чорний морозник - з орлом (Oeіагге).

Все те, що ми охоче приписуємо філософії **природи**, яка давно розвивається зусиллями фахівців, що пр<..... жують тисячолітню традицію, насправді є і в екзотичних **суспІЛЬї гвах**.

Індіанці омаха одну з головних відмінностей між собою і білими бачать у тому, що "індіанці не збирають квітів" - мається на увазі для забави, бо для них "рослини мають сакральне значення, відоме тільки їхнім таємним господарям". Навіть сапонарію ("soarweed"), яку всі використовують в паровій лазні від болю в зубах і вухах та від ревматизму, збирали так, ніби це священний корінь:

"...у ямку від кореня клали трохи тютюну, іноді також ніж та кілька монет, і збирач промовляв коротку молитву: я взяв усе, що ти мені дав, і залишаю тобі ось це. Я хотів би прожити довге життя і щоб жодне зло не зачепило мою рідню і мене" (Fortune 1, p. 175). Коли східноканадський чаклун-знахар збирає коріння, листя чи кору для лікування, він не забуває повернути душу рослини, поклавши під неї трохи тютюну - він переконаний, що без сприяння душі, "тіло" рослини не матиме потрібної дії (Jennes 1, p. 60)

Фульбе Судану класифікують рослини за серіями, кожна з яких пов'язана з певним днем тижня і з одним з восьми напрямків:

"Рослини ... слід збирати відповідно до різних класифікацій... Кору, корінь, листя, плоди, збирають в день місячного циклу, якому відповідає рослина, викликаючи *лапе*, "духа-покровителя" стад, який пов'язаний з фазами Місяця і положенням Сонця. Так, *сіламігі*, даючи інструкції, каже, наприклад, так: "Щоб зробити це, ти візьмеш лист повзучої колочки, без кори, в такий-то день, коли Сонце знаходиться в такому-то положенні, дивлячись в такий-то бік світу і викликаючи такого-то *лапе*" (Hampate Ba et Dieterlen, p. 23).

* * *

Тубільні класифікації не є виключно методологічними і збудованими на міцному теоретичному фундаменті. Разом з тим трапляється, що вони, з формального погляду, не поступаються тим класифікаціям, які зоологія та ботаніка продовжують використовувати й зараз.

Індіанці аймара з болівійського плато, можливо, нащадки легендарних колла, які створили велику цивілізацію Тіауанако, є такими вмілими експериментаторами в справі консервування

РІЗНОВИДИ, зафіксовані в тубільному календарі, сягають н.и.мс 250 одиниць, а в минулому їх могло бути більше. Ця писі Г'юмія для найменування виду вживає описовий термін, до якого додається модифікаційний прикметник для кожного підвиду. Так, наприклад, вид *імїлла* - "дівчинка", поділяється на підвиди або згідно з кольором - чорна, блакитна, біла, червона, кривава..., або згідно з іншими характеристиками - трав'яниста, прісна, яйцевидна і т.п. Існує близько 22 головних різновидів, поділених таким чином на підвиди, крім цього існує загальний поділ усіх видів та підвидів на дві частини - тих, які можна вживати безпосередньо після відварювання і придатних до вживання тільки після цілої серії послідовних заморожувань та ферментації. Практично завжди бінарна таксономія спирається на такі критерії, як форма (плоска, спіральна, схожа на кактус, яйцеподібна, в формі язика і т.п.), консистенція (борошніста, еластична, клейка і т.п.), "стать" (хлопчик чи дівчинка) (*La Vagne*).

Саме професійний біолог підкреслює, скількох помилок та непорозумінь, деякі з яких були виправлені зовсім недавно, можна було б уникнути, якби давні мандрівники довіряли тубільним таксономіям, а не придумували свої. У результаті бувало таке, що 11 авторів давали одну й ту ж наукову назву *Canis azarae* трьом різним родам, 8 видам і 9 підвидам і, водночас, дали кілька різних назв одному й тому ж виду. А гуарані Аргентини та Парагваю методично оперують термінами простими, двочленами, тричленами, розрізняючи наприклад у кошачих форми великого, середнього та малого розміру: *діагуа ете* - це велика порода кошачих, а *мбаракадія єш*, - дрібний дикий кіт. Мг'ш' (малий) серед *діагуа* (великого) відпоні *т гуазу* (великому) серед *шіві*, кошачих середніх розмірів:

"Взагалі, можна сказати, що система найменування у гуарані добре продумана і, *cum grano salis*, певною мірою

схожа на нашу наукову номенклатуру. Ці дикі індіанці не покладались на випадок у справі найменування природних об'єктів - вони скликали раду племені, щоб визначити назву виду, яка найбільше відповідає його характеру, і з великою точністю класифікували групи та підгрупи... Зберегти в пам'яті тубільні назви для місцевої фауни потрібно не тільки з поваги до традиції - це також і науковий обов'язок" (Dennler, pp. 234 et 244). На більшій частині півострова Кейп-Йорк в північній Австралії їжа ділиться на "рослинну" та "тваринну" за допомогою двох спеціальних морфем. Племя вік мункан, розселене в долині та над лиманом ріки Арчер на західному березі півострова, робить цей поділ ще тоншим, додаючи префікс *mai* до назви рослин чи приготованої з них їжі, і префікс *min*, до назви тварин, м'яса чи їжі тваринного походження. Так само *yukk* служить префіксом до будь-якої назви дерева чи слова, що позначає палицю, шматок дерева чи дерев'яний предмет, префікс *ko'i* - для всіх видів волокон та канатів, *vakk* - для трав, *tukk* - для змій, *kampan* і *vauk* - для кошиків, сплетених, відповідно з соломи і мотузок. Нарешті, той же спосіб іменування дозволяє за допомогою префікса *ark* розрізняти види ландшафту в зв'язку з тим чи іншим типом флори та фауни: *ark tomn* - пляж, *ark tomn nintan* - зона дюн за пляжем, *ark nint'l* - рівнинне узбережжя із солончаками і т.п.:

"Тубільці мають точне уявлення про характерні дерева, кущі та трави, властиві кожній "рослинній асоціації", в екологічному розумінні цього виразу. Вони можуть без запинки перерахувати, відзначивши головні деталі дерева, властиві кожній асоціації, їх тип волокна та смоли, траву та сировину з неї, а також ссавців та птахів, що перебувають в певних ареалах. Пізнання тубільців настільки точні та детальні, що вони помічають і проміжні типи... Для кожної асоціації мої інформатори без запинки описували сезонні коливання фауни та харчових ресурсів". У галузі зоології та ботаніки тубільна таксономія дозволяє виділити роди, види та різновиди: *mai' vatmi' i'i* (*Dioscorea transversa*) ~ *mai' ka'appa* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda*, VailJ, *yukknyntma* (*Eucalyptuspariana*) - *yukk notan* (*E. tetradonta*); *tukk nol* (*Pyton spilotes*) - *tukk oin'gorpan* (*P. amethystinus*); *minnauk* (*Macropus agilis*) - *min ko 'imnia* (*M. rufus*) — *min lo 'алонж*

(*M. giganteus*) і т.п. Без перебільшення можна сказати, разом з автором цих спостережень, що поділ тварин і рослин, так само як і харчів та сировини, який вони дають, дуже схожий на просту Ліннеївську класифікацію (Thomson, pp. 165-167).

* * *

Зустрівшись з такою точністю та скрупульозністю класифікації, можна пошкодувати з того приводу, що не всі етнологи можуть бути одночасно мінерологами, ботаніками, зоологами чи астрономами... Адже таку точність та скрупульозність можна спостерігати не тільки в Австралії і Судані, але й у всіх, чи майже всіх, тубільних народів - стосовно до них справедливе зауваження Рейхарда з приводу навахо:

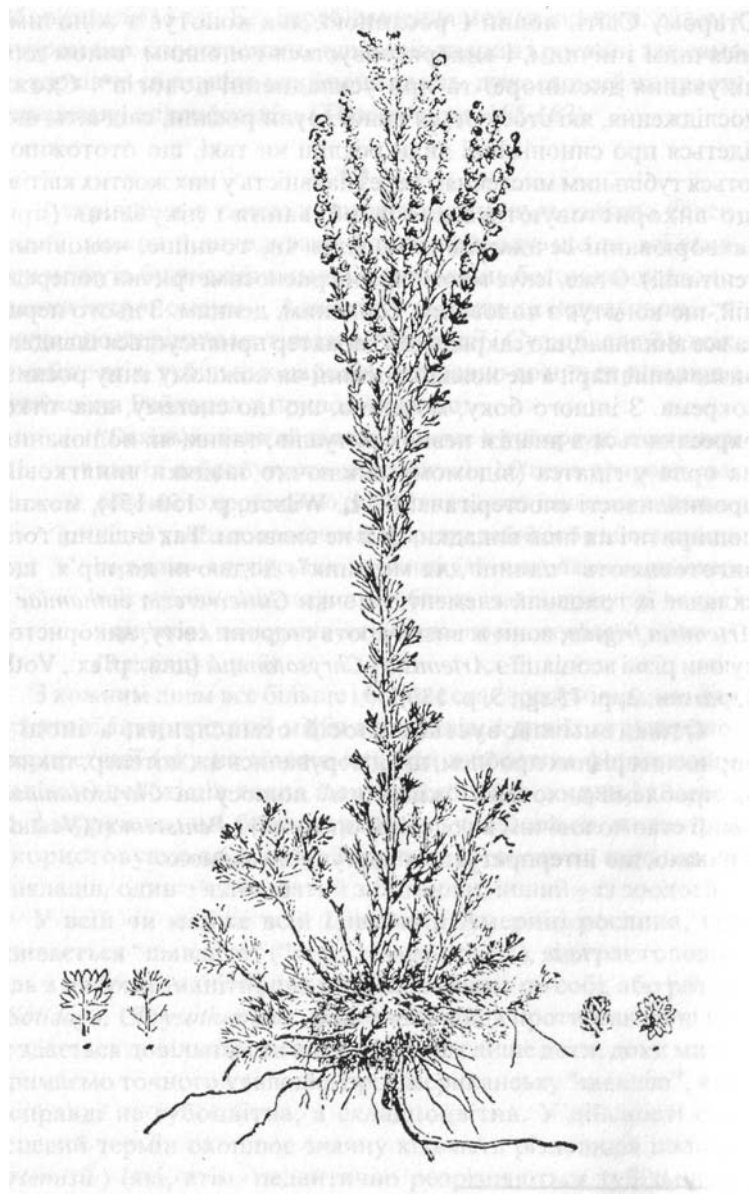
"Оскільки вони вважають, що все в універсумі є суттєвим для їх добробуту, то класифікація об'єктів природи стає основною проблемою релігійних занять і вимагає найпильнішої уваги до таксономії. Нам знадобився би цілий список термінів - англійських, наукових (латина), навахо для опису всіх рослин, всіх тварин (особливо птахів, гризунів, комах і черв'яків), мінералів і гірських порід, мушель, зірок..." (Reichard 1, p. 7). З кожним днем все більше і більше стає зрозумілим, що для коректної інтерпретації міфів і ритуалів, і для їх структурної інтерпретації (яку не можна плутати з простим формальним аналізом) необхідна точна ідентифікація тих рослин і тварин, що фігурують, чи безпосередньо (частинами чи шкіра) використовуються в них. Звернемось до двох невеликих прикладів, один з яких взятий з ботаніки, інший - із зоології.

У всій чи майже всій Північній Америці рослина, що називається "шавлією" ("sage", "sage-brush"), відіграє головну роль в найрізноманітніших ритуалах - сама по собі, або разом із *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia* або в протиставленні їм. Це здається доволіним та анекдотичним лише доти, доки ми не отримаємо точного уявлення про американську "шавлію", яка насправді не губоцвітна, а складноцвітна. У дійсності цей місцевий термін охоплює значну кількість різновидів полину (*Artemisia*) (які, втім, педантично розрізняються тубільними номенклатурами, де кожному різновиду визначена окрема ритуальна функція). З ідентифікації, зробленої дослідниками народної фармакології, видно, що в Північній Америці, як і в

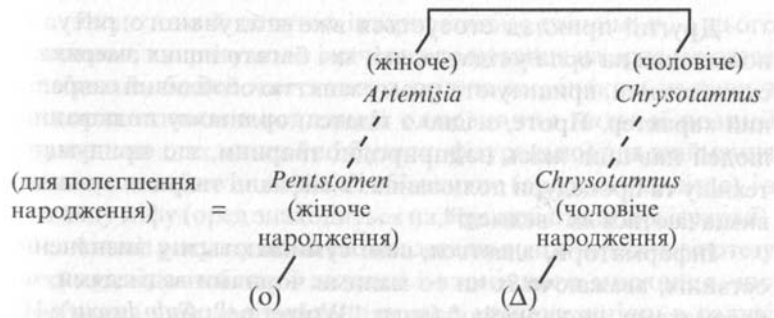
Старому Світі, полин є рослиною, яка конотує з жіночим, місячним і нічним, і використовується головним чином для лікування дисмінореї та при ускладненні пологів*. Схожі дослідження, які стосуються іншої групи рослин, свідчать, що йдеться про синонімічні види рослин чи такі, що ототожнюються тубільним мисленням через наявність у них жовтих квітів, що використовуються для фарбування і лікування (при захворюванні сечовивідних шляхів чи, точніше, чоловічих геніталій). Отже, існує множина, оберненосиметрична попередній, що конотує з чоловічим, сонячним, денним. З цього перш за все випливає, що сакральний характер приписується швидше визначеній парі, а не кожній рослині чи кожному типу рослин зокрема. З іншого боку, можливо, що цю систему, яка чітко окреслюється в аналізі певних ритуалів, таких, як полювання на орла у гідатса (відомому виключно завдяки винятковій проникливості спостерігача: G. L. Wilson, p. 150-151), можна поширити і на інші випадки, де її не виявили. Так індіанці гопі виготовляють "палиці для моління", додаючи до пір'я, що складає їх головний елемент, гілочки *Gutierrezia euthamiae* і *Artemisia frígida*; вони ж визначають сторони світу, використовуючи різні асоціації з *A. rtemisia* і *Chrysotamnus* (див.: p. ex., Voth 1, *passim*; 2, p. 75 sg.; 5, p. 130).

Отже, вимальовується спосіб осмислення, а іноді і вирішення різних проблем, що ігнорувались аж дотепер, таких, як проблема дихотомії "жіночого" полюсу на *Chrysotamnus* (який стає чоловічим в головній опозиції) і *Pentstemon* (Vestal) у навахо, що інтерпретується наступною схемою:

*Здається, і в давніх мексіканців *Artemisia* мала жіночу конотацію, бо жінки прикрашали себе нею для танців під час червневих свят на честь богині Гуїкстосіуатль (Reko, pp. 39, 75; Anderson and Dibble, p. 88-89). З усіх питань, що стосуються етноботаніки науатль, див. Paso у Tzonco.



Мал. 1. *Artemisia frigida* (згідно з С. Ledebour, *Icones Plantarum*).



Одразу стає зрозумілим сенс деяких ритуальних рис, спільних у багатьох племен, незалежно від географічної віддаленості та відмінності у мові і культурі. Ескіз системи окреслюється в масштабі континенту. Нарешті, для компаративіста, аналогія позицій *Artemisia* в Старому та Новому Світі відкриває нове поле дослідження і роздумів - нічим не менше, ніж роль, відведена в Новому Світі *Solidago virga aurea*, тобто "золотій гілці"*.



Мал. 2. *Solidago virga aurea* (згідно з Bull, of the

*Натяк на одноіменну роботу Дж. Фрезера - прим. пер. Torrey Botanical Club).

Другий приклад стосується вже згаданого ритуалу полювання на орла у гідатса, які, як і багато інших американських племен, приписують цьому заняттю особливий сакральний характер. Проте, згідно з гідатса, орлиному полюванню людей навчили якісь надприродні тварини, що придумали техніку та процедури полювання. У міфах ці тварини туманно визначаються як "ведмеді".

Інформатори, здається, самі сумніваються у визначенні останніх, вважаючи їх чи то малими чорними ведмедами, чи росомахами, чи каркаю* (англ. "Wolverine": *Gulo luscus*). Не ігноруючи цієї проблеми, такі спеціалісти з гідатса, як Вілсон, Денсмор, Боверс, Беквіт, все ж не надають їй першочергового значення - зрештою, йдеться про міфічних тварин, ідентифікацію яких можна вважати даремною, чи навіть неможливою. Проте від їх ідентифікації залежить вся інтерпретація ритуалу. До полювання на орла зовсім не причетні ведмеді, але каркаю (канадський варіант індіанського слова, що означає "поганий характер") - інша річ, вони посідають особливе місце у фольклорі. У міфології алгонкін Північного Сходу каркаю вважається твариною-хитруном, а у ескімосів Гудзонової затоки, у західних атапасків і в берегових племен Аляски та Британської Колумбії - також твариною, яку треба ненавидіти та боятись. Зібравши інформацію від всіх перерахованих народів, отримуємо те ж пояснення, яке один сучасний географ сам почув від мисливців: "Росомаха - практично єдиний представник сім'ї ласок, якого неможливо ввіймати в пастку. Вона розважається, крадучи не тільки приманку, але й сам пристрій. Мисливець може добути її лише пострілом з рушниці." (Brouillette, p. 155) Гідатса полюють на орлів, ховаючись у ямах - орел приваблюється приманкою, що кладеться зверху і коли він сідає, щоб схопити її, мисливець бере його голими руками. Ця техніка є парадоксом - людина *виступає* в ролі пастки, але, щоб виконати цю роль, вона повинна спуститись в яму, інакше кажучи, потрапити в положення тварини, що потрапила в пастку - людина тут одночасно і мисливець, і дичина. Каркаю - єдиний з усіх тварин, що вміє долати цю суперечливу ситуацію - він не тільки не боїться поставлених на нього пасток, але й грається з мисливцем, викрадаючи його приманки, а при нагоді й сам пристрій.

"Американський борсук - прим. пер.

Якщо такий початок інтерпретації є точним, то з нього випливає, що ритуальне значення полювання на орла у гідатса пов'язане, бодай частково, з роллю ям, інакше кажучи з використанням мисливцем однозначно *низької* позиції (буквально і, як ми щойно бачили, фігурально) для впіймання дичини, в якій позиція *вища* і об'єктивно (орел високо літає), і з погляду міфу (орел знаходиться на вершині пташиної ієрархії).

Аналіз ритуалу всіма своїми деталями підтверджує гіпотезу про дуалізм небесної дичини і хтонічного мисливця, що пов'язана також з уявленням про найпотужнішу в галузі полювання опозицію високого і низького. Надзвичайна складність ритуалів, що розпочинають, супроводять і завершують полювання на орла, є протиположною винятковому становищу, яке це полювання посідає в надрах міфічної типології - остання робить з нього конкретний вираз *максимального розриву* між мисливцем та дичиною.

Разом з тим стають зрозумілими окремі темні моменти ритуалу, особливо значення і сенс міфів, що розповідаються в період мисливських експедицій і апелюють до культурних героїв - майстрів полювання з луком, здатних перетворюватись у стріли. Вони непридатні для ролі приманки в полюванні на орлів і через це, і через свій тваринний вигляд дикого kota чи єнота. І справді, полювання з луком стосується частини простору безпосередньо над землею, тобто атмосферного чи середнього неба - мисливець та дичина об'єднуються тут у проміжному просторі, тоді як полювання на орлів роз'єднує їх, визначаючи їм протилежні місця перебування: мисливцю під землею, дичині - в небесному просторі.

Іншою особливістю полювання на орлів є те, що жінки в період регул справляють на нього благотворний вплив, тоді як вірування практично всіх мисливських народів, включаючи гідатса, приписують їм зворотній вплив на будь-яке полювання, крім орлиного. Ця деталь також стає зрозумілою в світлі щойно сказаного, якщо врахувати, що в полюванні на орлів, яке мислиться як скорочення максимального розриву між мисливцем та дичиною, опосередковуючою ланкою в технічному плані є приманка - шматок м'яса чи дрібна дичина, закривавлена тушка якої приречена на швидке загнивання. Попереднє полювання (для добування приманки) зумовлює полювання наступне: перше з них - криваве (з луком та стрілами), друге

безкровне (орли душаються без кровопролиття). Перше по і попліні я, яке полягає в безпосередньому поєднанні мисливця із дичиною, забезпечує опосередковуючу ланку для поєднання ii ii тільки віддаленого, що воно, через, чи точніше завдяки крові, сіюча і ку здається нездоланим роз'єднанням.

У цій системі регули жінок набувають троякого позитивного значення. Відповідно до строго формального погляду, оскільки одне полювання має стосовно іншого обернений характер, роль, приписувана регулам, так само обертається: шкідливі в одному випадку (через надмірну схожість), вони стають сприятливими в іншому (де їх метафоричний сенс дублюється метонімічним, бо вони кров'ю і органічним розкладом нагадують приманку, а приманка є частиною системи). З погляду техніки, закривавлена тушка, навіть падаль, що перебуває протягом кількох годин, а то й навіть кількох днів, поруч з живим мисливцем, є засобом полювання - не даремно один і той же тубільний термін означає і обійми кохання, і захоплення приманки птахом. Нарешті, в семантичному плані, забруднення, в будь-якому разі в мисленні північноамериканських індіанців, полягає в надто тісному зближенні двох речей, кожній з яких належить залишатись в "чистому" стані. Якщо у випадку близького полювання жіночі регули (викликаючи своєю надмірністю перенасичення примітивними стосунками і нейтралізацію динамічних якостей полювання) завжди можуть призвести до ексцесів у поєднанні, то у віддаленому полюванні - все навпаки, не вистачає поєднання, і єдиний спосіб подолати своє безсилля полягає в тому, щоб допустити забруднення, що буде виглядати як *періодичність* на осі послідовності чи як *розклад* на осі одночасності.

Оскільки одна з цих осей відповідає міфології землеробства, інша - міфології полювання, то завдяки такій інтерпретації ми отримуємо доступ до глобальної системи співвіднесення, що дозволяє виявити гомології серед тем, які, на перший погляд, в своєму розвитку ніяк не пов'язані. У випадку полювання на орлів цей результат дуже важливий, бо воно існує у різних формах (завжди насичених ритуалом) практично на всьому Американському континенті, у народів з різною культурою, мисливців та землеробів. Скромна, проте позитивна функція, приписувана забрудненню у гідатса, майдан і пауні (втім, з варіантами інтерпретації відповідно до соціальної організації

кожного племені), може відтепер трактуватись як окремий випадок більш широкої множини. Інший окремий випадок ілюструється міфом публо про чоловіка-нареченого і орлицю-наречену. Цей міф пов'язаний у публо з іншим міфом - про наречену-фантом ("corps-girl", "ghost wife"), де забруднення має сильну функцію (наречена-труп замість хворої жінки), але разом з тим і негативну (призвівши мисливця до смерті замість успіху), оскільки на думку індіанців публо (і як пояснюють міфи), *не варто пускати кров* кролика, які є переважно *об'єктом* ритуального полювання, тоді як племена гідатса вважають, що їм *варто пускати кров*, щоб вони могли служити *засобом* власне ритуального полювання - полювання на орлів, чия кров не повинна проливатись. Насправді публо ловлять орлів, вирощують їх, але не вбивають, а деякі групи утримуються навіть від цього - через побоювання, що забудуть погодувати птахів, і ті помруть з голоду.

Повернемося знову до гідатса - виникають і інші проблеми, пов'язані з тією роллю, яка міфом приписується каракаю в регіоні, що прилягає з півночі до основної області поширення цього виду*. Ми згадуємо про це, щоб підкреслити, що проблеми історичного і географічного порядку, так само як семантичного і структурного, пов'язані з точною ідентифікацією наділеної міфологічною функцією тварини - *Gulo locus*. Ця ідентифікація тісно пов'язана з інтерпретацією міфів, що поширені у народів, значно віддалених від місця проживання каракаю, як, наприклад, у публо, чи навіть проживаючих в серці тропічної Америки, як шеренте Центральної Бразилії, що також мають міф про наречену-фантом. Проте, зовсім не йдеться про те, що всі ці міфи могли бути запозичені, не зважаючи на значні відстані, у одній північній культурі: питання могло б ставитись так тільки стосовно гідатса, бо в їх міфах каракаю фігурує однозначно. В інших випадках ми обмежимося констатацією, що схожі логічні структури можуть утворюватись завдяки різним лексичним ресурсам. Константами є не елементи, а їх відношення.

**Гідатса, наскільки дозволяють зробити висновок їхні традиції, здається, мешкали в кількох місцях штату Північна Дакота.*

Останнє зауваження вимагає з'ясування іншого ускладнення. Недостатнім буде точно ідентифікувати кожну тварину, рослину, камінь, небесне тіло чи природне явище, згадані в ритуалі - це саме по собі доволі складне завдання, до якого етнограф не завжди готовий; потрібно також знати, яку роль кожна культура відводить їм в своїй системі значень. Звичайно, корисно ілюструвати багатство і витонченість способів спостереження тубільцями за предметами і явищами навколишнього світу, і описувати їх методи - постійна і тривала увага, наполегливе тренування всіх органів почуттів, винахідливість, що не цурається методичного аналізу дефекацій тварин для з'ясування їх харчових звичок і т.д. З усіх цих найменших подробиць, що старанно збирались протягом століть і скрупульозно передавались від покоління до покоління, тільки деякі беруться до уваги, коли рослині чи тварині приписується визначна функція в системі. Проте, потрібно знати, які саме, бо для кожного суспільства, для одного і того ж виду ці риси є різними.

Ібан, чи морські даяки півдня Борнео, отримують прикмети з інтерпретації співу і польоту кількох видів птахів. Поспішний спів сойки з гребенем (*Piayaopgim galericalatus*, згідно з Кювье), схожий, як вони кажуть, на потріскування розпеченого вугілля, і, відповідно, віщує успіх у розчищенні ділянки від рослин, що згодом спалюються. Тривожний крик трогона (*Haerapiesia ciiagcii*, згідно з Теммінком), схожий на хрипіння зарізаної тварини, віщує хороше полювання, тоді як тривожний крик Бавія аьпоптш (згідно з Теммінком), схожий на скрегіт ножа, нібито позбавляє від злих духів, що переслідує сільськогосподарські культури, неначе вискрібаючи їх ножом. Інший трогон (*Haerapies cimaucsei*, згідно з Теммінком) своїм "сміхом" віщує успіх у торгових експедиціях, а його блискуче червоне пір'я на шиї асоціюється з уявленням про престиж, пов'язаний з військовими перемогами і далекими подорожами.

Зрозуміло, що в різних суспільствах одні й ті ж деталі можуть, напевне, набувати різного значення і перевага може бути віддана іншим характерним рисам цих же птахів. Система віщування вибирає лише деякі відмітні риси, надає їм довільного значення і обмежується сімома птахами, вибір яких дивує їхньою невизначністю. Але будучи довільною на рівні складових

частин, система стає внутрішньо узгодженою, якщо її розглядати в цілому - вона включає тільки тих птахів, звичкам яких можна без труднощів приписати антропоморфну символіку і множина яких легко диференціюється за допомогою спільних їм рис, що комбінуються і утворюють більш складні повідомлення (Freeman). Все ж, взявши до уваги багатство і різноманітність тієї сировини, з якої лише кілька з усіх можливих елементів задіяні системою, не варто сумніватись, що більшість систем того ж типу будуть внутрішньо настільки ж узгодженими і що жодній з них не судилось бути прийнятою усіма суспільствами і в усіх цивілізаціях. Складові частини ніколи не мають невід'ємного значення - їх значення визначається "становищем", історичною функцією і культурним контекстом, з одного боку, і структурою системи, де їм судилось фігурувати - з іншого.

Ця вибіркова настанова дається взнаки вже на рівні словника. У мові навахо дикий індик - це птах, який "пробиває дзьобом", а дятел - птах, "що б'є молотком". Черв'яки, личинки, комахи об'єднуються одним родовим поняттям, що означає "кишіти, шипіти, закипати". Отже, комах уявляють собі в стані личинки, а не метелика чи скажімо в зрілому стані. Назва жайворона пов'язана з його довгою шпорою, тоді як англійська мова фіксує стирчання пір'я у нього на голові ("hornedlarc") (Reichard 1, p. 10-11).

Розпочинаючи вивчати спосіб, у який гануну Філіппінських островів класифікують кольори, Конклін одразу розгубився від нібито плутанини та протиріч, які, втім, зникали, коли інформатора просили визначити не ізольовані приклади, а внутрішню опозицію у контрастних пар. Отже, тут існувала внутрішньо узгоджена система, але вона не могла бути з'ясована у термінах нашої власної системи, яка використовує тільки дві осі - інтенсивності та хроматизму. Всі двозначності зникли, коли стало зрозуміло, що система гануну включає також дві осі, але інакше визначені: ця система розрізняє кольори - з одного боку відносно світлі та відносно темні, а з іншого - властиві свіжим чи висохлим рослинам. Так світло-коричневий сяючий колір щойно зрізаного бамбука тубільці асоціюють із зеленим кольором, хоча якби нам самим довелось класифікувати в термінах простої опозиції червоного і зеленого кольорів, ми б асоціювали його, як це трапляється у гануну, з червоним (Conclin 2).

Таким же чином достатньо близькі тварини часто можуть поставати у фольклорі по-різному, набуваючи різного значення. Тут доречно пригадати дятла і споріднених з ним птахів. Пищуха, як показав Редкліф-Бравн (2), викликає інтерес у австралійців тільки тому, що вона часто залітає в дупла дерев, а індіанці північноамериканських прерій звертають увагу зовсім на іншу деталь - червоноголовий дятел здається їм захищеним від хижих птахів, оскільки його залишків ніколи не знаходять (Schollcraft). Трохи південніше пауні верхньої Міссурі встановлюють зв'язок (здається, як і давні римляни) між дятлом та бурею чи грозою (Fletcher 2), тоді як оседж пов'язують цього птаха з Сонцем та зірками (La Flesche). Але у ібан Борнео, про яких щойно говорилося, один із різновидів дятла (*Blythipicus rubiginosus*, згідно зі Свенсоном) набуває символічного значення через свій "тріумфальний" спів і через урочистий характер, приписуваний його крику. Звичайно, йдеться не зовсім про одних і тих самих птахів, але приклад дозволяє краще зрозуміти, як різні народи могли використовувати в своїй символіці одну й ту ж тварину, виходячи з ніяк не пов'язаних між собою характеристик, а саме: навколишнє середовище, метеорологічні асоціації, крик і т.д., жива чи мертва тварина. І кожна деталь може трактуватись по-своєму. Індіанці Південного Заходу Сполучених Штатів, що живуть за рахунок сільського господарства, вважають ворону розкрадачем садів, тоді як індіанці північно-західного узбережжя Тихого океану, що є виключно риболовами і мисливцями, бачать у цьому ж птахові збирача залишків тварин, тобто санітара. Семантичне навантаження *Corvus* у цих випадках різне: в першому - рослинне, в другому - тваринне, в першому - суперництво з людиною в схожості, в другому - антагонізм через протилежну поведінку.

Бджола - тварина тотемічна і в Африці, і в Австралії. Тільки у нуер - це вторинний тотем, що асоціюється з пітоном, оскільки у обох істот тіло схожим чином розмальоване. Ті, у кого пітон виступає тотемом, утримуються від вбивання бджіл і не вживають мед у їжу. Існує такого ж роду асоціація червоної мурахи з коброю, оскільки назва цієї мурахи означає "бура" (Evans-Pritchard 2, p. 68).

Неймовірно складним є семантичне становище бджоли у австралійських племен Кімберлі, мови яких містять класи

найменувань. Так нгарінїїн розпізнають три послідовні дихотомії: у першу чергу - поділ на речі та істоти, тобто одухотворене і неодухотворене, далі одухотворені істоти діляться на розумних і нерозумних і, нарешті, істоти розумні діляться на чоловічі та жіночі. У мовах з шістьма класами, клас відведений предметам зробленим, охоплює як мед, так і човни, оскільки мед "зроблений" бджолами так само, як човни -людьми. Отже, зрозуміло, що мови, які втратили класи, прагнуть об'єднувати в одну групу тварин і предмети зроблені (Capell).

Бувають випадки, коли можна наважитись на правдоподібні гіпотези стосовно логіки класифікацій чи на такі, що, як вважається, перекроюють тубільні інтерпретації. Ірокезькі народи були організовані у клани, і від одного до іншого найменування кланів відчутно змінювалось. Проте без особливих зусиль можна виділити якийсь "генеральний план", в основі якого лежить фундаментальний поділ на три частини - клани води (черпаха, бобер, бекас, чапля), клани землі (вовк, олень, ведмідь) і клани повітря (яструб, ?, м'яч). Але таким чином безпідставно ігноруються водоплаваючі птахи, які як птахи могли б належати скоріше повітрю, а не воді, і немає гарантії, що вивчення економічного життя, техніки, міфологічних уявлень і ритуальної практики дасть достатньо багатий для вирішення цього питання етнографічний контекст.

Етнографія центральних алгонкін і їх сусідів віннебаго з'ясовує класифікацію за п'ятьма категоріями, що відповідають землі, воді, підводному світові, атмосферному небу і емпіреї*. Труднощі починаються при визначенні місця для кожного клану. У меноміні їх нараховується п'ятдесят, і їх можна спробувати розділити на четвероногих твердої землі (вовк, собака, олень); четвероногих, що бувають в сирих місцях (лось, американський лось, куниця, бобер, пекан); птахів "земляних" (орел, яструб, ворона, ворон); птахів водяних (журавель, чапля, качка, лисуха); нарешті хтонічних тварин. Але остання категорія особливо нестабільна, бо багато з віднесених до неї

**У віннебаго та інших племен сіу, як і в центральних алгонкін, існує класифікація за п'ятьма групами: тварини землі, тварини неба, тварини емпіреї, тварини водяні і підводні. У віннебаго птах-громовик відноситься до верхнього неба, орел, яструб, голуб - до атмосферного, ведмідь і вовк - до землі, риби — до води, водяний дух - до підводного світу. " (Radin I, p. 186).*

тварин (ведмідь, черепаха, дикобраз) могли б відноситись і до іншої категорії. Ще більшими можуть виявитись труднощі пов'язані з рештою категорій.

В Австралії існують проблеми того ж типу. Слідом за Фрезером Дюркгейм і Мосс замислились над загальними класифікаціями в деяких племен, як наприклад у вотйобалук, які ховають своїх померлих, дотримуючись особливої астрономічної орієнтації для кожного клану (див. схему).

Хоча наявні повідомлення є, безсумнівно, фрагментарними, не можна не помітити контури організації, яка, втім, виступає як така тільки для спостерігача, оскільки етнографічний контекст (а тільки він дозволяє інтерпретувати) майже повністю відсутній: білий какаду, "денний", є сусідом Сонця, а чорний какаду, протиставлений йому практично діаметрально, є сусідом бульб, "хтонічних" рослин, розташованих на тій же осі, що й печера, також "хтонічна". Змії перебувають на одній осі, "морські" істоти - пелікан, море, теплий вітер - теж, здається, зібрані на одній осі. Проте цей вітер, він з моря чи суші? Ми не знаємо цього, і, як це часто трапляється, відповідь на цю етнографічну проблему знаходиться в руках географа, метеоролога, чи, може, ботаніка, зоолога, геолога...



Істина полягає в тому, що *принцип класифікації ніколи не постулюється*: тільки етнографічне дослідження, інакше кажучи, тільки досвід може виділити його а posteriori*. Показовим є приклад з індіанцями оседж, які є південними сіу, бо їхні класифікації мають, хоча б на перший погляд, системний характер. Оседж об'єднують істот та речі в три категорії - пов'язані з небом (Сонце, зорі, журавель, небесні тіла, ніч, сузір'я і т.п.), пов'язані з водою (мідія, черепаха, *Typha latifolia* (очерет), туман, риби і т.п.), і пов'язані з твердою землею (ведмідь чорний і білий, пума, дикобраз, олень, орел і т.п.). Становище орла здаватиметься незрозумілим, якщо не знати ходу думки оседж, які асоціюють орла з блискавкою, блискавку з вогнем, вогонь з вугіллям, а вугілля з землею - тобто як один із "господарів вугілля" орел є "земною" твариною. Таким же чином, а цього не можна передбачити не знаючи, пелікан відіграє символічну роль через своє довголіття, метал - через свою витривалість. Часто в ритуали вводиться тварина, позбавлена практичної цінності (наприклад черепаха з хвостом у вигляді пилки). Її значення ніколи не зрозуміти, якщо не знати, що число 13 є для оседж містичним. Згідно з їхніми уявленнями, Сонце, встаючи, випускає 13 променів, що діляться на групу з 6 і групу з 7 променів, які є відповідно лівою і правою, землею і небесною, літньою і зимовою. Про зазубрини на пилкоподібному хвості цього виду черепах відомо, що у різних випадках їх кількість дорівнює 6 або 7, груди тварини нагадують склепіння неба, а сіра лінія посередині - Чумацький шлях. Не легше передбачити пансимволічну функцію, визначену оленю, тіло якого - справжній *imago mundi*** : його волосся символізує траву, ноги - пагорби, боки - рівнину, хребет - рельєф, шия - долину, роги - всю водяну систему... (La Flesche, *passim*.)

Отже, деякі інтерпретації оседж реконструйовані завдяки тому, що про них існує величезна кількість матеріалів, зібраних Ла Флешем, який сам був сином вождя омаха і особливо тонко відчував усі повороти тубільної думки. Проте нездоланими є труднощі інтерпретації символіки одного майже вимерлого племені крік, яке колись ділилось більш ніж на п'ятдесят тотемічних і матрілінійних кланів, що іменувались, зазвичай,

*Ми наводимо тут кілька сторінок тексту, призначеного для збірки на вшанування Александра Куаре.

**Образ світу (лат.) - прим. пер.

назвами тварин, а також кількох рослин, метеорологічних (роса, вітер), геологічних (сіль) чи анатомічних (волосся на лобку) явищ. Ці клани були об'єднані у фратрії, села також ділились на дві групи відповідно, напевне, до тварин землі і повітря, хоча це і не впливає з їх визначення як "людей іншої мови" і "білих", чи як "червоних" і "білих". Але чому тотеми діляться на "дядьків" і "племінників" (на кшталт гопі, у яких тотеми діляться на "братів матері" з одного боку, і "батька", "матір" чи "бабусю" з іншого боку*. І чому, особливо з урахуванням цього поділу, деколи саме найменш "важлива" тварина займає старшу позицію, так, наприклад, вовк - "дядько" ведмедя, а дикий кіт - "дядько" великого представника кошачих, якого на півдні Сполучених Штатів називають "пантерою"? Чому клан алігатора асоціюють з кланом індики (може через те, що і той, і інший вилуплюється з яйця?), а клан єнота-полоскуна - з кланом картоплі? У мисленні племені крік бік "білих" - це бік миру, але дослідник отримує з цього приводу безнадійно туманні пояснення: вітер (назва одного "білого" клану) приносить добру погоду, інакше кажучи "мирний" час, ведмідь і вовк - тварини завжди уважні, і їх, відповідно, асоціюють з мирними справами і т.п. (Swanton 1).

Труднощі, проілюстровані цими прикладами, бувають Двох видів - зовнішні та внутрішні. Перші, як видно з нашого огляду, є результатом незнання чи ігнорування фактів та принципів, що визначають класифікації. Індіанці тлінгіт кажуть, що черв'як-короїд "чистий і злий", а земляна видра "відчуває відразу до запаху людських екскрементів" (Laguna, pp. 177,188). Гопі вірять, що сови благотворно впливають на персикові дерева (Stephen, pp. 78,91,109. Voth 1, p. 37 п.). Якби такі ознаки брались до уваги при визначенні місця цих тварин у класифікації істот та речей, то ми могли б шукати ключ до її розуміння нескінченно, хіба що випадок дав би нам ці незначні, але точні вказівки. У індіанців оджибве острова Паррі серед інших "тотемів" є орел та білка. На щастя в одному тубільному тлумаченні пояснюється, що ці тварини виступають як символи

"Пояснення такому поділу дає одне з африканських племен: "Бог - батько найважливіших духів повітря, а про нижчих духів кажуть, що вони - діти його синів, тобто належать до його потомства. Про тотемічних духів часто кажуть, що вони — діти його доньок, тобто до його потомств не належать. Для нуер це спосіб помістити їх нижче в ієрархії духів " (Evans-Pritchard 2, p. 119).

тих дерев, які вони постійно відвідують - відповідно піхти (*Tsuga canadensis*) та кедра (*Thuja occidentalis*) (Jennes 2). Отже, інтерес оджибве до білки - це насправді інтерес до дерева. Безвідносно до цього, асмаат Нової Гвінеї виявляють інтерес до білок, але з іншого приводу:

"Папуги та білки - великі любителі фруктів..., а люди, що ходять на полювання за головами, відчують свою близькість з ними і називають їх своїми братами... через аналогію між людським тілом та деревом, між головою людини та плодом дерева" (Zegwaard, p. 1034). У фангів Габона та ж білка заборонена для вагітних жінок, але з міркувань іншого порядку - ця тварина ховається в дуплах стовбурів дерев, і жінка, поївши її м'яса ризикує тим, що дитина, як білка дупло, не захоче покинути лоно матері*. Такі ж міркування цілком можуть стосуватись ласки та борсука, що живуть в норах. Проте індіанці гопі дотримуються іншого ходу міркувань - м'ясо цих тварин вважається сприятливим для пологів через їх здатність пробивати собі шлях під землею, ховаючись таким чином від мисливця, що їх переслідує - тому вони допомагають дитині "швидко спуститись". Завдяки цій здатності до них також звертаються, коли потрібно, щоб пішов дощ (Voth 1, p. 34 n).

В одному ритуальному заклинанні оседж загадково асоціюються квітка (*Lacinaria pycnostachy*), що англійською називається "biasing star", рослина, що вживається в їжу - маїс, і ссавець - бізон (La Flesche 2, p. 279). Підстави для такої асоціації були б не зрозумілими, якби інше незалежне джерело не вказало на те, що омаха, близькі родичі оседж, влітку полюють на бізонів тільки доти, поки "biasing star" не розцвіте на рівнинах - тоді вони знають, що маїс дозрів і повертаються в село для збирання врожаю (Fortune 1, pp. 18-19).

Внутрішні труднощі зовсім інші. Вони походять не з нашого

**/ не тільки білка: "Найбільша небезпека, що загрожує вагітним жінкам, йде від тварин, які живуть чи яких добувають з нір (в стовбурах дерев чи земляних). У зв'язку з цим можна говорити про справжній hotgor васі. Якщо жінка поїсть м'яса таких тварин, то дитина може захотіти залишитись "в своїй норі" - лоні матері, і слід очікувати важких пологів. До того ж у цей період батьки не повинні добувати пташиних гнізд з дерев, а один з моїх службовців, у якого завагітніла дружина, категорично відмовився зробити для мене модель коржа з маніюки - через те, що він повинен бути із заглибленням" (Tessman, p. 71).*

незнання характерних рис, яких об'єктивно дотримується тубільне мислення для встановлення зв'язку між двома чи багатьма елементами, а з полівалентності логік, які одночасно застосовують формально різні типи зв'язків. Луапула північної Родезії добре ілюструють цей аспект. Їх клани, що носять найменування тварин, рослин чи предметів зроблених, не є "тотемічними" в звичному розумінні цього слова, але, як і у бемба і амбо, жартівливі стосунки об'єднують їх у пари -відповідно до логіки, яка є цікавою з нашого погляду. Дійсно, в попередній роботі* ми продемонстрували, і тут продовжуємо цю лінію, що так званий тотемізм є лише окремим випадком загальної проблеми класифікацій, і одним з багатьох прикладів тієї ролі, яку спеціальні терміни часто відіграють у виробленні соціальної класифікації.

У луапула в жартівливих стосунках перебувають такі клани: леопард і коза, оскільки перші поїдають других; гриб і термітник, бо перший росте на другому; каша і коза, бо кашу краще їсти з м'ясом; слон та глина, оскільки колись жінки, замість того щоб робити горщики, вирізали з глиняного ґрунту відбитки ніг слона і використовували ці природні форми замість посуду; термітник і змія чи трава, бо біля термітників добре росте трава та ловляться змії; залізо і всі клани "тварин", бо залізо їх вбиває. Міркування такого ж типу дозволяють визначити ієрархію кланів: леопард є вищим за козу, залізо -за тварин, дощ - за залізо, яке іржавіє від води; втім, клан дощу переважає всіх інших, бо без дощу тварини вмирають з голоду та спраги і неможливо приготувати кашу (назва клану) та зробити горщик (назва клану) і т.д. (Cunnison).

Навахо перевіряють цінність та можливість використання своїх лікувальних рослин величезною кількістю різних обставин - рослина повинна перебувати в зоні більш цінної лікувальної рослини, одна з її частин повинна бути схожою на частину людського тіла, запах рослини (або смак, або консистенція) повинен бути "таким, як треба", рослина повинна "так, як треба" забарвлювати воду, рослина повинна асоціюватись (як їжа чи місце проживання) з твариною, вона повинна бути відкрита богами і хтось з них повинен навчити її вживанню, її потрібно готувати біля дерева, враженого блискавкою, вона повинна лікувати від певної хвороби, а також

"Тотемізм сьогодні. - Р., Плон, 1962. - прим. пер.

від аналогічної хвороби того ж органу і т. п. (Vestal, p. 58). У назвах рослин гануну диференційні терміни відсилають до таких ознак, як форма листа, колір, ареал поширення, розміри, стать, характер росту рослини, того, хто живе в рослині, період росту, смак, запах (Conclin 1, p. 131).

Ці приклади доповнюють попередні, демонструючи, що такі логіки діють одночасно на кількох осях значень. Відношення, що встановлюються ними між складовими частинами, ґрунтуються, зазвичай, на суміжності (змія та термітник - у луапула, так само як у торейя Південної Індії* чи на схожості (червона мураха та кобра схожі за "кольором", як вважають нуер). З погляду цього вони формально не відрізняються від інших таксономій, навіть сучасних, де суміжність та схожість завжди відіграють визначальну роль: суміжність виявляє речі, які "з структурного, так само як і з функціонального погляду ... визначаються однією і тією ж системою"; а схожість, не вимагаючи включеності в систему, ґрунтується виключно на наявності однієї чи кількох спільних рис у речей, які завжди є "чи жовтими, чи гладенькими, чи крилатими, чи заввишки десять футів" (Simpson, pp. 3-4).

Але до розглянутих нами прикладів примішуються інші типи відношень. Реально відношення можуть бути чуттєво доступними (забарвлення бджоли та пітона) та умоглядними (продуктивна функція - спільна риса бджоли та теслі): та ж сама тварина, бджола, функціонує, умовно кажучи, в двох культурах, тобто на різних рівнях абстракції. Відношення взагалі може бути близьким чи далеким, синхронним чи діахронним (з одного боку відношення білки та кедра, а з іншого - горщика та відбитка слонових ніг), статичним (каша і коза) чи динамічним (залізо вбиває тварин, дощ "вбиває" залізо; цвітіння рослини означає, що час повертатись до село) і т.п.

Можливо, що кількість, природа і "якість" цих логічних осей значень не однакові в культурах і серед останніх можна умовно виділити багатші і бідніші, відповідно до багатства формальних властивостей систем референції, за допомогою яких ці культури будують структури класифікації. Проте навіть

**Члени клану змій поважають мурашники... бо ті служать житлом для змій (Thurston, vol. VII, p. 176). Те ж в Новій Гвінеї: "Деякі види рослин, а також тваринні і рослинні паразити належать до однієї і тієї ж міфологічної та тотемічної групи" (Wirz, vol. 11, p. 21).*

найбідніші у цьому плані культури користуються логіками, що мають кілька вимірів і інвентаризація, аналіз та інтерпретація яких потребували б такої кількості як етнографічної, так і загальної інформації, якої, зазвичай, ніколи не вистачає.

* * *

Аж дотепер ми згадували лише два типи труднощів, пов'язаних з "тотемічними" логіками. По-перше, найчастіше ми до кінця не знаємо, про які саме рослини чи тварини йдеться, і разом з тим переконались, що приблизної ідентифікації недостатньо, оскільки спостереження тубільців настільки точні та специфіковані, що місце, відведене кожному елементові системи, часто залежить від міфологічної деталі чи від особливостей поведінки, що піддаються визначенню тільки на рівні виду чи підвиду. Ескімоси Дорсета вирізають фігурки тварин з шматків кістки розміром не більше сірникової головки з такою точністю, що роздивляючись в мікроскоп, зоологи розрізняють підвиди одного і того ж виду - наприклад гагара звичайна та гагара з червоним горлом (Carpenter).

По-друге, кожен вид, підвид та різновид може виконувати значну кількість різноманітних функцій у символічних системах, хоча реально їм відводяться лише окремі функції. Гама цих можливостей нам невідома, і для того, щоб якось вмотивувати їх вибір, потрібно з'ясувати не тільки певний обсяг етнографічних даних, але й інформацію іншого роду - зоологічну, ботанічну, географічну і т.п. Навіть якщо (а таке трапляється дуже рідко) інформації достатньо, то може виявитись, що сусідні культури конструюють зовсім інші системи з елементів, які на перший погляд здаються ідентичними чи досить близькими. Якщо народи Північної Америки можуть трактувати Сонце чи як "батька" та благодійника, чи, за певних обставин, як монстра-канібала, що вимагає людської плоті та крові, то якої різноманітності інтерпретацій можна очікувати, коли йдеться про настільки специфічних істот як підвид рослини та птаха?

Як приклад зміни дуже простої, але з інверсією семантичних навантажень структури опозицій, порівняємо символіку кольорів у лувале Родезії та в деяких австралійських племен на Північному Сході південноавстралійської провінції, де члени матрилінійної фратрії, до якої належав померлий, розписують себе червоною охрою і наближаються до тіла, тоді як члени

іншої фратрії розписують себе білою глиною і тримаються на відстані. Лувале також використовують червону та білу землю, але у них біла глина і біле борошно служать жертвопринесенням духам предків, і тільки у випадку ритуалу досягнення повноліття вони змінюються червоною глиною, оскільки червоний є кольором життя і продовження роду (С.М.Н. White 1, р. 46-47)*. Якщо білий колір у обох випадках відповідає "неозначений" ситуації, то червоний - хроматичний полюс опозиції -асоціюється то зі смертю, то з життям. В Австралії, в районі Форест Рівер, ті, хто належить до покоління померлого, завжди розписують себе білим та чорним, і намагаються триматись подалі від тіла, тоді як інші покоління не розписують себе і підходять до тіла. У загальному семантичному навантаженні опозиція білого/червоного змінюється опозицією біле+чорне/О. Якщо в першому випадку значення білого і червоного обертаються, то в другому значення білого (асоційованого тут з чорним, нехроматичним кольором) залишається постійним, а обертається зміст протилежного полюсу, переходячи від червоного "надкольору" до повної відсутності кольору. Нарешті, інше австралійське плем'я, барди, конструюють свою символіку через опозицію чорного/червоного. Чорний є кольором трауру для покоління парного рангу (дід, Его, внук), червоний - для покоління непарного рангу (батьки, діти) (Elkin 4, pp. 298-299), тобто для тих, хто не прирівнюється до покоління суб'єкта. Опозиція двох елементів позначається неоднаковим чином - смерть і життя у лувале, "його" смерть і "моя" смерть в Австралії виражаються через пари елементів, взятих з одного символічного ряду - відсутність кольору, чорний, білий, чорний+білий, червоний (як вища присутність кольору) і т. д.

Проте така ж фундаментальна опозиція трапляється у індіанців фокс, але в них вона перенесена з порядку кольорів у порядок звучання - доки відбувається церемонія поховання, "ті, що ховають померлого, розмовляють між собою, але інші не вимовляють ні слова" (Michelson 1, р. 411). Опозиція між мовою та мовчанням, шумом і тишею відповідає, таким чином, опозиції між кольором і відсутністю кольору, чи опозиції двох хроматизмів різного ступеня. На нашу думку ці спостереження ставлять на місце всі теорії, що звертаються до "архетипів" чи "колективного підсвідомого" - спільними можуть бути тільки

**Як у Китаї, де білий є траурним, а червоний - весільним кольорами.*

форми, а не зміст. Якщо існує спільність змісту, то пояснення цьому слід шукати або в об'єктивних властивостях певних природних чи штучних сутностей, або у взаємному впливі та запозиченні, тобто в обох випадках - поза сферою діяльності духу.

Інша проблема пов'язана з природною складністю конкретних логік, для яких факт зв'язку є суттєвішим за характер зв'язків - у формальному плані вони, так би мовити, нічим не нехтують. Тобто, звертаючись до двох елементів, що перебувають у взаємному зв'язку, ми ніколи не зможемо постулювати формальну природу цього зв'язку. Як і самі елементи, відношення між ними слід встановлювати не по прямій, а ніби в обхід. Структурна лінгвістика сьогодні теж стикається з цією проблемою, хоча і в іншій галузі, оскільки вона також базується на якісній логіці - вона знаходить опозиційні пари, що утворюються фонемами, але характер кожної з опозицій залишається значною мірою гіпотетичним. На попередній стадії, визначаючи їх, важко уникнути певного імпресіонізму, і кілька вирішень однієї проблеми залишаються актуальними протягом тривалого часу. Одна з головних проблем структурної лінгвістики, яка так і не вирішена до кінця, пов'язана з тим, що за редукцію, здійснювану завдяки поняттю бінарної опозиції, потрібно заплатити диверсифікацією природи, яка неминуче відбувається з кожною новою опозицією -будучи зменшеним в одному плані, число вимірів відновлюється в іншому. Можливо, проте, що тут ми маємо справу не з методичною проблемою, а з внутрішньою межею природи певних інтелектуальних операцій, слабкість і разом з тим сила яких полягає в здатності бути логічними, залишаючись в той же час вкоріненими в якість.

* * *

Потрібно окремо розглянути останній тип труднощів, що особливо стосуються так званих "тотемічних" класифікацій в широкому значенні слова, тобто таких, які не тільки сприймаються такими, але і є такими в житті. Щоразу, коли соціальні групи найменовані, концептуальна система утворена цими деномінаціями ніби віддана примхам демографічної еволюції, що має власні закони, але випадкової стосовно самої системи. Насправді система дається в синхронії, тоді як демографічний

розвиток розгортається в діахронії, тобто існують два детермінізми, кожен з яких діє в своїх інтересах не зважаючи на іншого.

Цей конфлікт між синхронією та діахронією існує також в лінгвістичному плані - можливо, що структурні характеристики мови зміняться, якщо народ, що використовує її, колись достатньо численний, стає все меншим, і, зрозуміло, що мова зникає із зникненням людей, що нею розмовляють. І все-таки зв'язок між синхронією та діахронією не є жорстким - в першу чергу тому, що за великим рахунком, всі розмовляючі суб'єкти є рівноцінними (ця формула швидко стала би хибною, якби ми звернули більше уваги на окремі випадки), і, особливо через те, що структура мови відносно захищена завдяки своїй практичній функції, що полягає в забезпеченні комунікації. Тому мова не є чутливою до впливу демографічних змін до певної межі, чи до того моменту, коли її функціонування не буде підірване. Проте розглянуті тут нами концептуальні системи не є (або, якщо є, то лише як додаток) засобом комунікації, вони є засобами мислення - діяльності, що вимагає не таких строгих умов. Можна бути зрозумілим чи незрозумілим, але не можна мислити краще чи гірше. Порядок мислення включає різні рівні, і засіб мислення може непомітно дегенерувати в засіб пригадування. Цим пояснюється той факт, що синхронні структури так званих тотемічних систем стають вразливими до діахронії, адже мнемотехнічні засоби діють із значно меншими затратами, ніж засоби умоглядні, які в свою чергу менш вимогливі, ніж засоби комунікації.

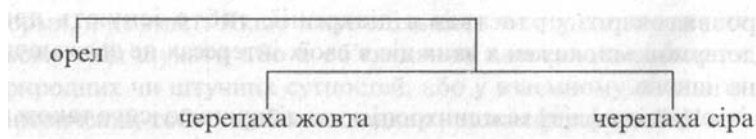
Проілюструємо це уявним прикладом. Хай буде плем'я, колись поділене на три клани, що носять назви тварин, які символізують природні елементи:

ведмідь
(земля)

орел
(небо)

черепаха
(вода)

і припустимо, що демографічна еволюція призвела до згасання клану ведмеда і збільшення клану черепахи, який внаслідок цього поділився на два субклани, що кінець-кінцем набули статусу клану. Попередня структура повністю зникає і поступається місцем структурі такого типу:



За відсутності додаткової інформації даремними будуть пошуки за цією новою структурою початкового плану, можливо навіть, що всі плани, до яких свідомо чи підсвідомо звертались, зовсім зникли з мислення тубільців, і що після цього потрясіння три кланових найменування продовжили існувати лише як традиційно знайомі етикетки, позбавленні значення в космологічному плані. Таке, можливо, дуже часто трапляється, і це пояснює, чому іноді з повним правом можна постулювати систему, що лежить в основі, але її неможливо відновити в дійсності. Але часто також все відбувається й інакше.

Згідно з першою гіпотезою, первісна схема може продовжити існувати у спотвореному вигляді - у формі бінарної опозиції між небом та водою. Інше рішення може бути зумовлене тим фактом, що і на початку, і в кінці схема включала три елементи, проте на початку вони виражали нередуковану тріаду, тоді як в кінці є результатом двох послідовних дихотомій - між небом і землею, а потім між жовтим і сірим. Якби ця опозиція кольорів набула символічного значення, наприклад у відношенні дня до ночі, то ми мали б не одну, а дві бінарні опозиції: небо/вода, і день/ніч, інакше кажучи, систему з чотирьох елементів.

Звідси видно, що демографічна еволюція може підірвати структуру, але якщо структурна орієнтація витримує удар, то до її послуг при кожному потрясінні є достатньо засобів для відновлення системи якщо і не ідентичної попередній, то хоча б того ж типу. Але це ще не все, бо до цього часу ми розглядали лише один вимір системи, а їх у неї завжди кілька, і вони зовсім не однаково реагують на демографічні зміни. Повернемося наприклад на початок. Коли наше уявне суспільство було на стадії трьох елементів, ця тріада функціонувала не тільки в плані найменування кланів - система ґрунтувалась на міфах творення та походження, і нею була просякнута вся ритуальна діяльність. Навіть якщо демографічна основа зміниться, це потрясіння не відіб'ється моментально у всіх відношеннях. Міфи і ритуали будуть змінюватись з певним запізненням, так ніби вони були наділені інерційністю, що зберігає в них протягом певного часу

всю первісну орієнтацію чи її частину. Вона буде існувати в міфах та ритуалах, діючи непрямим чином, щоб утримати нові структурні рішення приблизно в межах попередньої структури. Якщо уявити собі якийсь момент початку (поняття якого є цілком теоретичним), коли ця множина систем була встановлена, то можна стверджувати, що вона реагуватиме на будь-яку зміну, задіюючи в першу чергу одну з її частин як механізм "зворотньої дії" - регульований (в обох значеннях слова* попередньою гармонією, він спрямовує розлагоджену частину в бік рівноваги, яка буде щонайменше компромісом між попереднім станом та внесеним ззовні безпорядком.

Легендарні традиції оседж (незалежно від того, чи відповідають вони історичній реальності, чи ні) показують, що в мисленні тубільців, можливо, намічались інтерпретації цього типу, тобто такі, що ґрунтуються на гіпотезі про структурне регулювання історичного становлення. Коли з глибин землі з'явилися предки, то, як розповідається в легенді, вони були поділені на дві групи: одна - мирна, вегетаріанська, асоційована з лівим боком, друга - войовнича, м'ясоїди, асоційована з правим боком. Обидві групи вирішили об'єднатись і обмінюватись відповідною їжею. Під час своїх міграцій ці групи зустрілись з третьою, жорстокою, що харчувалась падаллю, з якою вони і об'єдналися. На початку кожна з трьох груп складалась з семи кланів, тобто разом 21 клан. Попри таку тричленну симетрію, система була нерівномірною, оскільки прибульці також належали до войовничої групи, і з одного боку було 14 кланів, а з іншого - 7. Щоб уникнути такої невідповідності та досягнути рівноваги, войовнича частина племені і його миролюбна частина зменшили число кланів у одній з войовничих груп до п'яти, а в іншій - до двох. З цього часу табір у оседж, що має форму кола і відкривається для виходу на сході, включає 7 кланів миру, що займають північну частину, ліворуч від входу, і 7 кланів війни, що займають південну половину праворуч від входу (J.O.Dorsey 1,2). Легенда згадує, таким чином, про подвійне становлення: одне, чисто структурне, що переходить від двочленної схеми до тричленної, з поверненням до минулого дуалізму, друге - структурне і історичне одночасно, що полягає в анулюванні потрясіння первісної структури, що є результатом

* *Asservir* французькою означає і регулювати, і опанувати, закабляти -прим. пер.

історичних, чи тих, що сприймаються як такі, подій - міграція, війна, об'єднання. Проте соціальна організація у оседл, така, як її можна було спостерігати в 19 столітті, інтегрувала насправді два аспекти - хоча сторона миру і сторона війни і включали в себе однакову кількість кланів, вони не врівноважували одна одну, бо одна була чисто "небом", тоді як інша, що називалась також стороною "землі", містила в собі дві групи кланів, відповідно пов'язаних з сушею та водою. Відповідно, система була одночасно історичною і структурною, бінарною і трінарною, симетричною і асиметричною, стабільною і повислою над прірвою...

Зустрічаючись з такими ж труднощами, наші сучасники реагують зовсім інакше. Доказом цього є розбіжність думок, що виявилась наприкінці недавнього колоквиуму:

"п. Бертраи де Жуенель: Пане Прійуре, чи не бажаєте ви коротко підсумувати сказане?

п. Роже Прійуре: Мені здається, що в дійсності перед нами постали дві зовсім протилежні тези."

"Раймон Арон приймає тезу Андре Зігфріда. Згідно з Андре Зігфрідом, у Франції існували дві фундаментальні політичні настанови. Наша країна є то бонапартистською, то орлеаністською. Бонапартизм - це так би мовити прийняття персональної влади і навіть бажання такої. Орлеанізм -вимога покласти на депутатів турботу управління справами суспільства. Перед обличчям кожної кризи - поразки, як в 1871 році, чи такої тривалої війни, як в Алжирі, Франція змінює позицію, тобто переходить від бонапартизму до орлеанізму, як в 1871-му, чи від орлеанізму до бонапартизму, як 13 травня 1958-го."

"Особисто я, навпаки, вважаю, що нинішні зміни, не будучи зовсім вільними від цих констант французького політичного темпераменту, пов'язані з потрясіннями, які приносить в суспільство індустріалізація. Мені видається доречним інше порівняння. Першій промисловій революції відповідає державний переворот 2 грудня 1851 року, другій - державний переворот 13 травня 1958 року. Інакше кажучи, струс умов виробництва і споживання історично виявляється несумісним з парламентським режимом і веде нашу країну до авторитарної форми правління, що своїм характером відповідає саме персональній владі (ЗЕОЕЛІА, р. 20).

Можливо, що для оседл ці два типи опозиції (одна -синхронна, друга - діахронна) стали відправним пунктом. Замість того, щоб спробувати вибрати поміж них, їх визнали рівноцінними, намагаючись при цьому виробити єдину схему, що дозволяє поєднати і позицію структури, і позицію події.

Такі міркування могли б, без сумнівів, цілком задовільно з раціонального погляду пояснити цікаве дозування відмінностей і схожостей, характерне для соціальної структури п'яти ірокезьких народів, і, в ширшому історичному та географічному масштабі - схожість та відмінність, яку демонструють алгонкін Сходу Сполучених Штатів. У суспільствах з однолінійними та екзогамними кланами система кланових найменувань майже завжди перебуває на півдорозі між ладом та безладдям, і, здається, єдиним поясненням цьому може бути спільна дія двох тенденцій: однієї-демографічного походження, що підштовхує до дезорганізації, іншої - умоглядного характеру, що підштовхує до реорганізації в руслі настільки близькому до попереднього стану, наскільки це можливо.

Це явище добре видно на прикладі індіанців пуебло, селища яких демонструють численні соціологічні варіації на тему, яка на нашу думку, може бути однаковою для всіх. Зібравши інформацію стосовно пуебло - гопі, зуні, керес і таноан, Кребер ще тоді вважав можливим продемонструвати, "що в соціальній організації всіх пуебло панує єдина і строга схема", хоча кожне селище є її частковою та спотвореною ілюстрацією. Ця схема являє собою структуру з 12 пар кланів: гримуча змія - пантера, олень - антилопа, гарбуз - журавель, хмара - маїс, ящірка - земля, кролик - тютюн, "дика гірчиця" (*Bianieya*) - тетеря, ворон - папуга, сосна - тополя, дрова - койот, група з 4 кланів (стріла -сонце, орел - індик), борсук - ведмідь, бірюза - раковина чи корал (КгоєБег 1, pp. 137-140).

Ця майстерна спроба відновити "генеральний план" була розкритикована Егганом, який спирався на численніші і менш двозначні повідомлення, ніж ті, які могли бути в розпорядженні Кребера в 1915-1916 роках і до яких апелюють його спостереження. Але Креберу можна протиставити й інший аргумент застережного характеру - яким чином в умовах демографічних еволюцій, що по-своєму розвивались в кожному селищі, міг зберегтись генеральний план? Дотримуючись повідомлень, опублікованих самим Кребером, порівняємо розподіл кланів у

зуні (1650 жителів у 1915 році) і в двох селищах гопі першої мези, число яких автор множить на 5 (результат 1610), щоб полегшити порівняння:

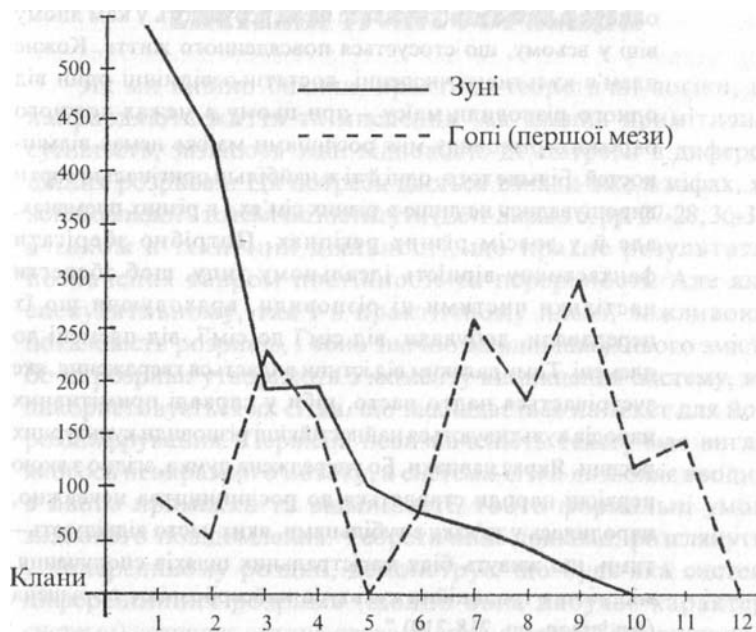
	зуні	гопі (вапі та сіхумові)
Сонце, орел, індик	520	90
Барбарис	430	55
Маїс, жаба	195	225
Ласка, ведмідь	195	160
Журавель	100	немає
Койот	75	80
Гірчиця, тетеря	60	255
Тютюн	45	185
Олень, антилопа	20	295
Гримуча змія	немає	120
Ящірка, земля	немає	145
(невідомий клан)	<u>10</u>	<u>немає</u>
ВСЬОГО	1650	1610

Якщо накреслити криву розподілу кланів зуні, розмістивши їх у порядку демографічного зменшення, і поєднати з кривою кланів гопі першого порядку, то видно, що демографічні еволюції дивергентні і що співставлення, теоретично, не може дозволити відновити загальний план (див, малюнок 3).

За цих умов, навіть якщо врахувати, що реконструкція Кребера певним чином могла йти врозріз із досвідом, все-таки показовою є наявність стількох спільних елементів і систематичних зв'язків у різних локальних організаціях, яка передбачає строгість, стійкість і вірність визначенням та опозиціям в умоглядному плані. У практичному плані настільки ж переконливі докази цього зібрані одним ботаніком:

"У Мексиці я працював переважно з селянами європейського чи частково європейського походження. Навіть ті з них, хто виглядав як тубілець, у розмові віддавали перевагу іспанській і не вважали себе індіанцями. Я виявив таке ж населення в Гватемалі, але там я працював також з індіанцями, що зберегли свою споконвічну мову і свою традиційну культуру, і, на превеликий подив, я помітив, що їх плантації маїсу типологічно були більш строго селекціо-

Кількість людей на клан



Мал. 3. Розподіл населення між кланами у зуні та у гопіпершої мези...

новані, ніж у їхніх іспаномовних сусідів. Їхні плантації залишалися настільки ж автентичними, як плантації маїсу в Сполучених Штатах періоду великої епохи землеробських змагань, коли фермери, спритно і вдаючись до найменших тонкощів, намагались дотримуватись чистоти сорту, що багато важила в змаганнях. Факт був особливо показовим через надзвичайну різноманітність гватемальського маїсу і легкість, з якою маїс гібридується: достатньо, щоб трохи пилку занесло вітром з однієї плантації на іншу, як відбувається схрещення всього врожаю. За таких умов лише скрупульозний підбір посівного матеріалу та вилучення девіантних рослин дозволяє зберегти чистоту сорту. Проте, в Мексиці, в Гватемалі і на нашому Південному Заході ситуація зрозуміла - саме тут, де старі індіанські культури краще всього збереглися, маїс залишився найбільш однорідним у межах різновиду.

Значно пізніше я створив колекцію зернин маїсу, придбаних у значно примітивнішого народу - у нага Ассама, які, як описують деякі етнологи, все ще перебувають у кам'яному віці у всьому, що стосується повсяденного життя. Кожне плем'я культивує численні, достатньо відмінні один від одного різновиди маїсу - при цьому в межах кожного окремого різновиду між рослинами майже немає відмінностей. Більше того, одні й ті ж найбільш оригінальні сорти вирощувались не лише в різних сім'ях і в різних племенах, але й у зовсім різних регіонах. Потрібно зберігати фантастичну вірність ідеальному типу, щоб зберегти настільки чистими ці різновиди, враховуючи що їх передавали, добували, від сім'ї до сім'ї, від племені до племені. Тому далеким від істини видається твердження, яке зустрічається надто часто, ніби у справді примітивних народів культивуються найнестійкіші різновиди культурних рослин. Якраз навпаки. Бо упереджена думка, згідно з якою первісні народи ставляться до рослинництва неухважно, народилась у зв'язку з тубільцями, яких часто відвідують - тими, що живуть біля магістральних шляхів сполучення, міст, і чия традиційна культура найсерйозніше порушена (Anderson, pp. 218-219)." Андерсон переконливо демонструє цю турботу про диференційні розриви, що наповнюють як практичну, так і умоглядну діяльність тих, кого ми називаємо примітивними. Ця турбота завдяки своєму формальному характеру і "данині", якої вона вимагала стосовно будь-якого культивованого виду, пояснює, чому тубільні інститути, хоча й підхоплені течією часу, змогли, витримавши постійну дистанцію і щодо історичної випадковості і щодо однопланової незмінності, плисти, якщо можна так сказати, руслом розумності. Тримаючись завжди на розумній відстані від Сцілли та Харібди - діахронії та синхронії, події та структури, естетики та логіки - природі цих інститутів так само вдалось уникнути тих, хто прагнув визначити її тільки за одним з аспектів. Між абсурдністю, властивою первісним практикам та віруванням, проголошеною Фрезером, і їх позірним узаконенням завдяки очевидності так званого здорового глузду, на який посилався Маліновські, є місце для цілої науки та цілої філософії.

Розділ III

СИСТЕМИ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Як ми щойно бачили, практико-теоретичні логіки, що направляють життя та мислення так званих примітивних суспільств, зазнають змін відповідно до потреби в диференційних розривах. Ця потреба дається взнаки вже в міфах, які встановлюють тотемічні інститути (Lévi-Strauss 6, pp. 27-28,36-37), а також в технічній діяльності, що прагне результатів, позначених тавром постійності та перервності. Але як в спекулятивному, так і в практичному плані, важливою є показовість розривів, і вона значно важливіша їхнього змісту, бо ці розриви утворюють з моменту виникнення систему, яка використовується як сітка, що накладається на текст для його розшифрування. Первісна невизначеність тексту має вигляд якогось невиразного потоку, а система-сітка дозволяє вводити в нього проміжки та відмінності, тобто формальні умови знакового повідомлення. Теоретичний приклад, розглянутий у попередньому розділі, демонструє, що будь-яка система диференційних розривів (щойно вона набуває характеру системи) дозволяє організувати опрацьований історичною та демографічною еволюцією соціологічний матеріал, що складається з теоретично нескінченної серії різних змістів.

Логічний принцип полягає в постійній *здатності протиставляти* елементи, які на фоні збіднілої множини емпіричного можуть сприйматись як відмінні. *Як протиставляти* - важливе в контексті попереднього положення питання, але значення його стане зрозумілим пізніше. Інакше кажучи, системи найменування та класифікації, названі в цілому тотемічними, отримують своє операційне значення завдяки своєму формальному характеру - це коди, здатні переносити повідомлення, що можуть виступати елементами інших кодів, і виражати у своїй власній системі повідомлення, що надходять у різних кодах. Помилка класиків етнології полягала у бажанні бачити одну і ту ж форму, пов'язуючи її з одним визначеним змістом, хоча при спостереженні система постає як метод асиміляції всіх видів змісту. Далекий від того, щоб бути автономним інститутом, що визначається своїми власними характеристиками, тотемізм чи те, що вважається таким, відповідає певним модальностям,

довільно виокремленим з формальної системи, функція якої полягає в гарантуванні ідеальної взаємоперетворюваності різних рівнів соціальної реальності. Як, здається, і передбачав Дюркгейм, саме "соціо-логіка" є фундаментом соціології (Lévi-Strauss 4, p. 36; 6, p. 137).

У другому томі " *Тотемізму та екзогамії*" Фрезер особливо зацікавився простими формами тотемних вірувань, які спостерігались в Меланезії Кодрінгтоном і Ріверсом. Він бачив у них примітивні форми, що стояли біля витоків первісного австралійського тотемізму, з якого, згідно з Фрезером, розвинулись всі його інші типи. На Нових Гебридах (Аврора) і на островах Банкса (Мота) окремі люди думають, ніби їх існування пов'язане з існуванням певної рослини, тварини чи предмету, яких називають *атаї* або *таманью* на островах Банкса і *пулу* на Аврорі - значення слова *пулу* і, можливо, *атаї* близькі до поняття душі.

Згідно з Кодрінгтоном, тубілець з острова Мота відкриває свій *таманью* в акті ясновачення чи за допомогою техніки гадання. Але на Аврорі, саме майбутня мати уявляє собі, що кокосовий горіх, плід хлібного дерева, чи якийсь інший предмет, таємничо пов'язаний з дитиною, і буде її своєрідним відбитком. Ріверс зіткнувся з такими ж віруваннями на острові Мота, де багато хто дотримується харчових обмежень через те, що думає ніби він тварина або плід, знайдений чи помічений його матір'ю в період вагітності. Коли таке стається, жінка приносить рослину, плід чи тварину до себе в село, де і дізнається про значення цієї пригоди. Їй пояснюють, що вона народить дитину, яка нагадуватиме цю річ, чи буде такою. Згодом вона повертає цей предмет туди, де його знайшла, чи, якщо йдеться про тварину, будує їй будку з каміння і щоденно відвідує та годує її. Коли тварина зникає, це означає, що вона проникла в тіло жінки і вийде звідти у вигляді дитини.

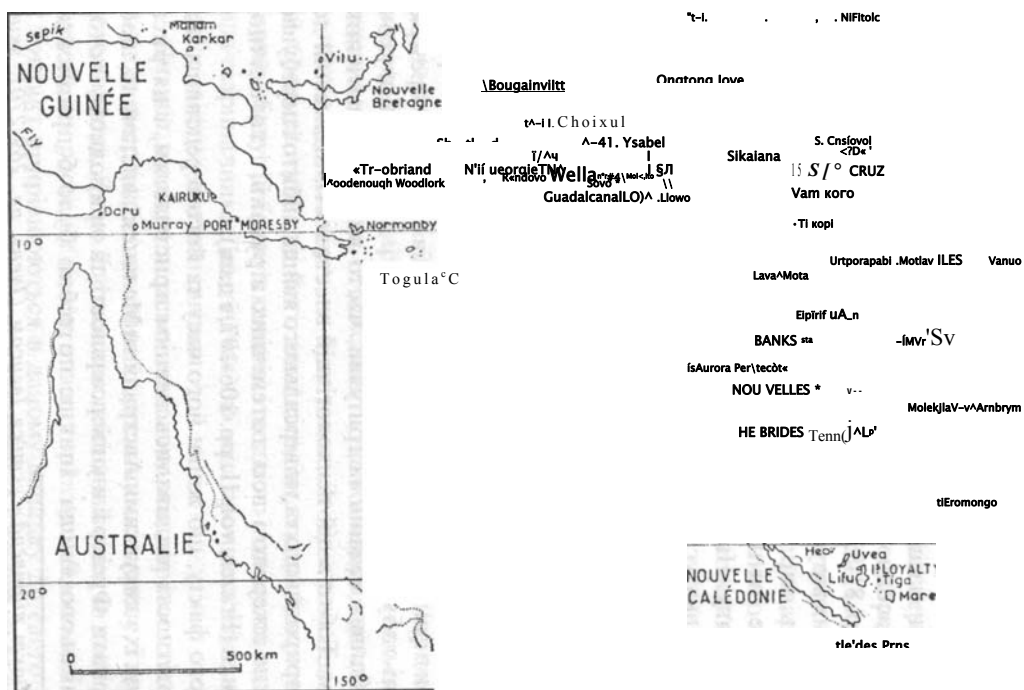
Дитина, що народилась після такого, під загрозою хвороби чи навіть смерті не може вживати рослину чи тварину, з якою її ототожнюють. Якщо йдеться про неістівний плід, то до дерева, на якому він росте, не можна навіть торкатись. Вживання в їжу чи контакт прирівнюються в даному випадку до свого роду самоїдства, авто-канібалізму, а стосунки між людиною та таким предметом настільки глибокі, що людина набуває характерних рис предмету - відповідно до характеру предмету, дитина буде

слабкою та кволою як вугор чи водяна змія; холеричною як рак-самітник; ніжною та милою як ящірка; легковажною, прудкою та відчайдушною як щур чи, можливо, у неї буде великий живіт, що формою нагадуватиме дике яблуко і т.п. Такі відповідники зустрічаються також на Мотлаві (назва однієї з частин острова Саддл; Rivers, p. 462). Зв'язок людини, з одного боку, і рослини, тварини чи предмету, з іншого, стосується не всіх - він існує лише в окремих осіб. Цей зв'язок не спадковий і не викликає екзогамної заборони на шлюб між чоловіком та жінкою, що випадково можуть асоціюватись з істотами одного й того ж виду (Frazer, vol. II, pp. 81-83. 89-91 (цитата з Ріверса), і vol. IV, pp. 286-287).

У цих віруваннях Фрезер бачить джерело та пояснення тих вірувань, що спостерігались на острові Ліфу архіпелагу Луайоте, та на островах Улава і Малаїта Соломонового архіпелагу. На Ліфу деколи трапляється, що чоловік перед смертю вказує на тварину (чи птаха, чи метелика), в яку він перетліється. Вживання в їжу чи вбивання цієї тварини стають забороненими для усіх нащадків померлого - "це наш предок", кажуть вони і приносять йому жертви. Теж саме Кодрінгтон описує на Соломонових островах (Улава), де місцеві мешканці відмовляються саджати бананові дерева і їсти банани через те, що колись один видатний чоловік, помираючи, заборонив їм це робити, оскільки хотів перетлітись в банани*. Таким чином, витоки харчових табу в Центральній Меланезії потрібно шукати в фантастичній уяві окремих предків. На думку Фрезера, згадані табу є непрямым результатом і далеким відгуком хворобливих бажань та гри уяви, часто властивих вагітним жінкам. Тобто в цій психологічній властивості, піднесеній до рівня природнього та універсального явища, нібито і перебуває первісне джерело і всіх тотемічних вірувань, і тотемічної практики (Frazer, vol. II, pp. 106-107, і далі).

Того факту, що жінки його часу та його середовища під час вагітності віддавались певним пристрастям, і ця риса об'єднує їх з дикунками Австралії та Меланезії, вистачило, щоб переконати Фрезера в універсальності та природному походженні цього явища. Інакше потрібно було б приписати

**Фікт підтверджується Івеисом (Ivens, pp. 269-270), який запропонував трохи іншу інтерпретацію. Але цей автор називає інші заборони, пов'язані з реінкаріацією предка. Див. стт. 72, 486 і далі, а також у С.Ф. Фох - про вірування того ж типу на Сан-Крістобаль.*



Мал. 4. Карта Меланезії (Документаційний центр Океанії Практичної школи вищих студій).

культурі те, що таким чином віддали природі, і визнати, що в певному відношенні можлива пряма, а тому тривожна схожість між європейським суспільством кінця 19-го століття та антропофагами. Проте пристрасі вагітних жінок зафіксовані не у всіх народів світу і, крім того, в Європі за останні 50 років вони значно послабились, а в певному середовищі, можливо, і зникли взагалі. Без сумнівів, вони існували в Австралії та Меланезії, але в якій формі? Як інституціональний засіб, що служив для визначення статусу окремих людей та груп, через протиставлення певних елементів. А в Європі, напевне, пристрасі вагітних жінок не переживуть зникнення того типу вірувань, що заохочували їх (нібито відштовхуючись від них), діагностуючи (а не прогножуючи) певні фізичні чи психологічні особливості, які проявляться після (а не до) народження дитини. Припускаючи, нібито пристрасі вагітних жінок мають природні підстави, ми випускаємо з уваги, що вірування і пов'язана з ними практика мають далеко не всезагальний характер і можуть набувати різних форм у різних суспільствах.

З іншого боку незрозуміло, що спонукало Фрезера віддати пріоритет саме бажанням вагітних жінок, а не фантазіям агонізуючих стариків - може те, що для того, щоб померти, потрібно для початку народитись? Але в такому разі всі соціальні інститути повинні з'явитись протягом життя одного покоління. Нарешті, якщо системи Улави, Малаїті та Ліфу є похідними від систем Мотлави, Мота і Аврори, то сліди чи залишки однієї повинні існувати в іншій. А в них вражає якраз те, що обидві системи точно відповідають одна одній. Ніщо не підтверджує, що одна з них хронологічно передувала іншій - відношення між ними є не відношенням первісної та похідної форми, а, швидше, таким, що спостерігається у обернено-симетричних форм - так, ніби кожна з них є варіантом перетворення однієї і тієї ж групи.

Замість того, щоб приділяти стільки уваги пріоритетам, перейдемо на рівень групи і спробуємо визначити її властивості. Вони зводяться до потрійної опозиції - з одного боку, між народженням та смертю, з іншого, між індивідуальним та колективним характером, що діє, в свою чергу, то як діагноз, то як заборона. Відзначимо при цьому, що заборона йде від прогнозу - той, хто покуштує заборонений плід чи м'ясо забороненої тварини, гине.

Для системи Мотлав-Мота-Аврора підходить елемент першої опозиції - народження, для системи Ліфу-Улава-Малаїта - смерть, відповідно обертаються і всі елементи інших опозицій. Якщо народження - визначальна для системи подія, то діагноз є колективним, а заборона (чи прогноз) індивідуальним. Тобто вагітна, чи така, що готується до цього жінка, знайшовши тварину чи плід, деколи на землі, а деколи в складках свого одягу, повертається до себе в село і розпитує родичів та друзів. Соціальна група колективно (чи вустами своїх кваліфікованих представників) діагностує особливий статус особи, якій належить народитись незабаром і яка буде підкорятись індивідуальній забороні.

Але на Ліфу, Улаві і Малаїті ця система цілком обернена. Визначальною подією є смерть, тобто одночасно діагноз робиться індивідуально, оскільки ставиться помираючим, а заборона стає колективною, поширюючись на всіх нащадків одного й того ж предка, а іноді, як на Улаві, на все населення.

Отже, в межах однієї групи, дві системи перебувають в обернено-симетричному відношенні, як це видно з наступної таблиці, де знаки "+" та "-" відповідають першому та другому елементу кожної опозиції:

Значимі опозиції:	Мотлав- Мота-Аврора	Ліфу- Улава-Малаїта
Народження/смерть...	+	-
Індивідуальний/ колективний діагноз:	-	+
Індивідуальна/ колективна заборона:	+	-

Наведені нами факти дозволяють, нарешті, визначити спільні риси на рівні групи, які визначатимуть її як групу поміж всього, що міститься в тій же множині, тобто в множині систем класифікації, що встановлюють гомологію між природними та культурними відмінностями (найкраща для тотемічних інститутів формула). Спільні риси двох щойно розглянутих систем пов'язані з їх статичним та неуніверсальним характером. Жодна з них не стосується всіх без винятку членів суспільства -тільки окремі діти з'являються на світ у зв'язку з якимись тваринами чи рослинами, тільки деякі помираючі перевтілю

ються в якийсь природний вид. Сфера дії кожної системи визначається вибірково, а визначення вибору, хоча б теоретично, довірене випадку. Останнє дозволяє віднести такі системи безпосередньо до австралійських систем типу аранда, як і хотів Фрезер, який разом з тим помилявся в розумінні характеру відношення - насправді логічного, а не генетичного, що об'єднує їх, зберігаючи одночасно їхню специфіку. Дійсно, системи аранда також мають статичний характер, але їх застосування універсальне, оскільки сфера їх дії за обсягом дорівнює всьому суспільству.

* * *

Перетинаючи Австралію, Спенсер та Гіллен були вражені тим, що інститути народів, розселених вздовж осі, з півдня на північ від Великої Австралійської затоки до затоки Карпентера, мають характер когерентних систем:

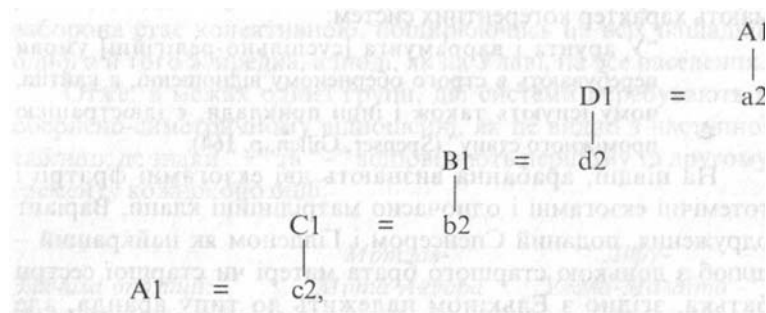
"У арунта і варрамунга [суспільно-релігійні] умови перебувають в строго оберненому відношенні, а кайтіш, чому існують також і інші приклади, є ілюстрацією проміжного стану" (Spenser, Gillen, p. 164). На півдні, арабанна визнають дві екзогамні фратрії і тотемічні екзогамні і одночасно матрілінійні клани. Варіант одруження, поданий Спенсером і Гілленом як найкращий - шлюб з донькою старшого брата матері чи старшої сестри батька, згідно з Елькіном належить до типу аранда, але ускладнений тотемічними обмеженнями яких, як відомо, немає у аранда.

У міфічні часи (*утрат*) тотемічні предки розподілили духів-дітей (*маі-аурлі*) за тотемними позиціями. Це вірування має еквівалент у аранда. Але якщо у останніх духи регулярно повертаються на висхідні позиції в очікуванні нової інкарнації, то духи арабанна міняють стать, фратрію і тотем таким чином, що кожен дух регулярно проходить повний цикл біологічних і соціально-релігійних статусів (Spenser, Gillen, pp. 146 sq.).

Якщо цей опис точно відповідає реальності, то він пропонує образ системи, оберненосиметричної системі аранда. У останніх філіація патрілінійна (а не матрілінійна), тотемічна належність визначається не порядком філіації, а випадково - місцем, перебуваючи в якому жінка відчула свою вагітність. Інакше кажучи, розподіл тотемів у арабанна відбувається

відповідно до правил, а у аранда - статистично і залежно від гри випадку. Тотемні групи, строго екзогамні в одному випадку, відмовляються від регламентації шлюбів у іншому. І справді, у аранда шлюби регулюються системою з 8 підсекцій (а не лише 2 фратрій) безвідносно до тотемічної філіації, циклічними операціями, порядок яких можна зобразити таким чином*, (див. малюнок 5).

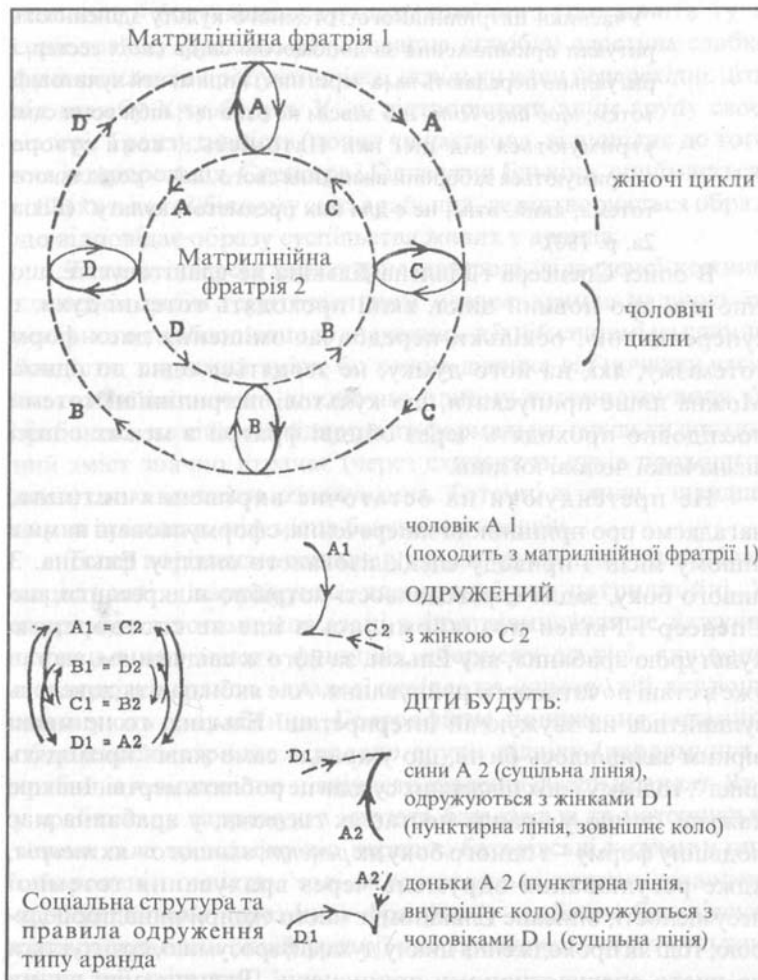
Значно спрощуючи і тимчасово обмежуючись давніми повідомленнями, можна наважитись сказати, що у аранда порядок речей для людей такий самий, як порядок речей для духів у арабанна. Дійсно, в кожному поколінні духи змінюють стать і фратрію (ми залишаємо осторонь зміну тотемної групи, оскільки тотемна належність не суттєва в системі аранда, і ставимо на її місце зміну підсекції, яка є суттєвою) - трансформовані в елементи системи аранда, ці дві вимоги змін будуть відповідати циклу:



де великі і маленькі букви зображають відповідно чоловіків і жінок. Цей цикл відповідає не стільки структурі суспільства аранда, в якій розрізняються виключно чоловічі та виключно жіночі цикли, скільки тій процедурі (імплицитній елементам системи), завдяки якій окремі шматки, так би мовити, *зшиваються* до купи.

Все-таки слід врахувати критичні зауваження, сформульовані Елькіном у зв'язку з описом, зробленим його попередниками. Елькін підозрює Спенсера і Гіллена в тому, що вони помітили у аранда тільки одну форму тотемізму (Еікіп 4, pp. 138-139), тоді як їх повинно бути дві - стільки ж, скільки він сам виявив у арабанна: одна - патрилійна і культова, друга - матрилійна і соціальна, а, отже, й екзогамна:

**Цим способом графічного зображенням у вигляді тора ми завдячуємо нашому колезі Г. Т. Гільбо.*



Мал. 5. Соціальна структура та правила одруження типу аранда (Картографічна лабораторія Практичної школи вищих студій).

"Учасники патрилійного тотемного культу здійснюють ритуали примноження за допомогою синів своїх сестер, і ритуально передають їм (а через них і іншим) цей культовий тотем, щоб його їсти, що зовсім не означає, ніби вони самі утримуються від цієї їжі. Натомість... вони суворо дотримуються заборони вживання свого *маду* - соціального тотема, який, втім, не є для них предметом культу" (Elkin 2a, p. 180).

В описі Спенсера і Гіллена Елькіна не влаштовує те, що гіпотеза про повний цикл, який проходять тотемні духи, є суперечливою, оскільки передбачає зміщення двох форм тотемізму, які, на його думку, не зводяться одна до одної. Можна лише припускати, що культові патрилійні тотеми послідовно проходять через обидві фратрії в межах однієї визначеної чоловічої лінії.

Не претендуючи на остаточне вирішення питання, нагадаємо про принципові заперечення, сформульовані нами в іншому місці з приводу спеціалізованого аналізу Елькіна. З іншого боку, задля справедливості потрібно підкреслити, що Спенсер і Гіллен познайомились з іще не спотвореною культурою арабанна, яку Елькін, за його ж свідченням, застав уже в стані початкового руйнування. Але якби навіть довелось зупинитись на звужуючій інтерпретації Елькіна, то не менш вірним залишилось би те, що у арабанда саме живі "проходять цикл", тоді як у їхніх південних сусідів це роблять мертві. Інакше кажучи, те що у арабанда постає як *система*, у арабанна має подвійну форму - з одного боку як *рецепт*, з іншого - як *теорія*, адже регулювання одружень через врахування тотемної несумісності, описане Елькіном, є чисто емпіричною процедурою, тоді як проходження циклу духами, зрозуміло, ґрунтується на чисто спекулятивному припущенні. Різниця між двома групами простежується і далі, що пов'язано зі справжніми інверсіями, які проявляються у всіх планах - матрилійного/ патрилійного; двох фратрій/восьми підсекцій; механічного/ статистичного тотемізму, і, зрештою, якщо погодитись з тим, що розгляд Спенсера і Гіллена є вичерпним - екзогамного/ неекзогамного тотемізму. Зазначимо також, що підсекції арабанда мають більшу функціональну продуктивність, бо вони є перехідними - діти, народжені від шлюбу $X=y$ будуть Z , z , тобто належатимуть до іншої, ніж їхні батьки (соціальної) групи, і

навпаки - (тотемним) групам арабанна (що мають ту ж соціологічну функцію регулювання шлюбів) властива слабка функціональна продуктивність, оскільки вони неперехідні: діти від шлюбу $X=y$ будуть Y, y , відтворюючи лише групу своєї матері. Транзитивність (повна чи часткова, відповідно до того чия інтерпретація, Спенсера і Гіллена чи Елькіна, приймається) є тільки в потойбічному світі арабанна, де відтворюється образ, що відповідає образу суспільства живих у аранда.

Така ж інверсія характерна для ролі, відведеної кожним племенем своїм територіальним межах: аранда надають їм реального та абсолютного значення - в їхній системі це єдиний повністю значимий зміст, бо кожна ділянка від початку часів назавжди визначена виключно одному тотемному виду. У арабанна - це цінність відносна та формальна, оскільки локальний зміст значно втрачає (через схильність духів проходити цикл) свою здатність означування. Тотемні ділянки - швидше порти приписки, ніж місця базування предків...

Тепер порівняємо соціальну структуру аранда і північнішої народності - варрамунга, члени якої теж патрилійні. У варрамунга тотеми пов'язані з фратріями, інакше кажучи, тотеми в них мають функцію, обернену до тієї, яку вони виконують у аранда, і аналогічну (але по-іншому) тій, яку вони виконують у арабанна. Географічне положення останніх оберненосиметричне відносно групи відліку (варрамунга і арабанна - відповідно північні та південні сусіди аранда). Як і у арабанна, у варрамунга існують батьківські та материнські тотеми, але на відміну від перших, батьківські тотеми у них заборонені повністю, тоді як материнські тотеми дозволені опосередковано через іншу фратрію (у арабанна батьківські тотеми дозволені іншій фратрії опосередковано через культові групи тієї ж фратрії).

Роль, відведена іншій фратрії, піддається аналізу через перетворення. У ритуалах примноження у аранда немає взаємної відповідності фратрій - кожна культова група здійснює ритуали лише на власний розсуд, і робить це на користь інших груп, яким дозволено вживання їжі, що примножується лише завдяки діяльності групи, яка виконує ритуал. У варрамунга - навпаки, фратрія-споживач виявляє ініціативу для того, щоб спонукати іншу фратрію проводити вигідні їй церемонії.

Відмінність прослідковується і в інших, пов'язаних з попередніми, моментах: в одному випадку ритуали примноження - справа індивідуальна, в іншому - групова. У аранда ініціатива у здійсненні ритуалів примноження віддана людині, власністю якої є ритуал, що має статистичний характер - кожен здійснює служіння, коли захоче, не координуючи своєї ініціативи з іншими, а у варрамунга існує календар ритуалів і свята відбуваються у наперед визначеному порядку. Ми знову стикаємось тут, в плані ритуалу, з уже визначеною опозицією (але там - для аранда і арабанна) періодичної та неперіодичної структури, що, як здається, є характерною для спільноти живих і спільноти мертвих. Та ж формальна опозиція існує у аранда, з одного боку, і у варрамунга і арабанна - з іншого, але цього разу вона проявилась в іншому плані. Значно спрощуючи, можна сказати, що ситуація у варрамунга є у цих двох випадках симетричною тій, що домінує у арабанна, з тією різницею, що в одному випадку існує патрилійна філіація, а в іншому - матрилійна, тоді як аранда, що є патрилійними, як і варрамунга, протистоять і своїм північним, і своїм південним сусідам у здійсненні ритуалів, що відбуваються статистично, на відміну від ритуалів, що проводяться періодично*.

Це ще не все. У арабанна і варрамунга тотемні предки сприймаються як єдині особи, напівлюдський-напівтваринний образ яких з самого початку має визначений характер. Аранда віддають перевагу концепції предків численних (для кожної тотемічної групи), але таких, що не до кінця є людськими істотами. Як і продемонстрували Спенсер та Гіллен, з цього йогляду, групи розташовані між аранда і варрамунга - кайтіш, унматьєра, є ілюстрацією проміжного випадку, оскільки їхні предки постають у міфах у вигляді конгломерату з не до кінця людських і довершених людських істот. У цілому в розподілі вірувань та звичаїв по осі північ-південь проявляється з одного боку поступова зміна від крайнього типу до його протилежної форми, а з іншого - відновлення однакових форм на обох полюсах, хоча і в оберненому контексті - патрилійному чи матрилійному, і структурною інверсією посередині, тобто у аранда:

**У аранда "немає встановленого порядку... кожна церемонія - власність певного індивіда", а у варрамунга "церемонія відбувається в регулярній послідовності: А, В, С, D" (Spenser, Gülen, p. 193).*

Південь

Північ

	Арабана	Аранда	Кайтіш, унматьєра	Варра- мунга
Тотемні предки	повні істоти, напівлюди-напівтварини єдині	неповні людські істоти численні	неповні людські істоти+довершені люди численні	повні істоти, напівлюди-напівтварини єдині
Соціальна організація	екзогамний тотемізм	неспівпадіння тотемів та фратрій, неекзогамний тотемізм		співпадіння тотемів та фратрій, екзогамний тотемізм
Ритуал		взаємовідповідна ексклюзивність фратрій	ініціатива тотемічної групи+допомога іншої фратрії	взаємна відповідність фратрій: ініціатива іншої фратрії
Тотемні церемонії		індивідуальна власність		колективна власність
Святкування		неперіодичне		періодичне

Просуваючись, так би мовити, шляхом від аранда до варрамунга, ми спостерігаємо перехід від системи з колективістською міфологією (численні предки) і з індивідуалізованим ритуалом до оберненої системи, де міфологія індивідуалізована, а ритуал - колективний. Так само і з землею: у аранда вона має релігійне значення (завдяки тотемному призначенню), у варрамунга - соціальне (території поділені між фратріями). Нарешті, від півдня до півночі спостерігається прогресуюче зникнення чурінги - феномен, який важко пояснити з погляду попередніх спостережень, бо серед аранда чурінга функціонує як єдність множинного (фігуруючи як фізичне тіло предка, що зберігається у володінні послідовного ряду індивідів як доказ їх генеалогічної спадкоємності) - чурінга засвідчує індивіду

а її і іу безперервність в діахронії, що, здавалось би, виключається створеним аранда уявленням про міфічні часи*.

Усі ці перетворення повинні бути систематично інвентаризовані. Карадьері, у яких *чоловік бачить у сні* тотемну спадкоємність своєї майбутньої дитини, є обернено-симетричним випадком стосовно аранда, де *жінка переживає* цю спадкоємність. Все більш наполегливий характер тотемічних заборон на півночі Австралії пропонує свого роду "кулінарний" еквівалент протилежностей, властивих в плані екзогамії системам з восьми підсекцій. Таким же чином в окремих спільнотах забороняється не тільки вживання власного тотему, але й (повністю чи за якихось умов) тотемів батька, матері, батька батька (чи батька матері). У кауралаїг з островів на північ від півострова Кейп-Йорк, людина визнає тотемом і власний тотем, і тотемі матері батька, батька матері і матері матері - відповідно їй заборонено одружуватись в цих чотирьох кланах (Sharp, p. 66). Вище ми розглянули харчові обмеження, що є результатом вірування, згідно з яким предок після смерті перевтілюється в якийсь тваринний чи рослинний вид. Структура такого типу, але в лінгвістичній сфері, зустрічається на островах Мелвілл та Батерст - нащадки померлого уникають всіх омофонів його імені, навіть якщо йдеться про буденні слова з віддаленою фонетичною схожістю**. Забороняються не банани, а слова. У групах, про які йдеться, одні й ті ж формули то з'являються, то зникають, залишаються автентичними або переходять з одного рівня на інший, поширюючись то на ставлення до жінок, то на вживання харчових продуктів чи слів мови.

Можливо, саме завдяки тому, що спостереження Спенсера і Гіллена охоплюють надто обмежену кількість австралійських племен (втім, даючи надзвичайно багатий матеріал по кожному з них), вони краще, ніж продовжувачі їхньої справи усвідомили систематичність стосунків між різними їх типами. Пізніше спеціалісти помітили, що горизонт їхнього бачення звужується до розмірів маленької галузі їхнього дослідження, а тим, хто не цурається синтезу, багатство інформації і обережність заважають взятись за пошук закономірностей. Із примноженням наших знань все туманнішою стає загальна схема,

*Див. нижче, с. 258.

**Як і в різних індіанських племен, де заборона вимовляти імена батькіє подружжя поширюється на всі слова, що їх містять. Див. нижче, с. 195.

оскільки росте число вимірів, а збільшення числа осей відліку паралізує, починаючи з певного моменту, інтуїтивні методи -неможливо помислити систему, якщо її репрезентація вимагає континууму з більш ніж трьома чи чотирма вимірами. Проте не заборонено мріяти про те, що коли-небудь ми зможемо перенести на перфокарти всю інформацію про австралійські спільноти, і за допомогою обчислювальної машини покажемо, що множина техніко-економічних, соціальних та релігійних структур цих спільнот схожа на велику групу трансформацій.

Ідея ще спокусливіша від того, що ми хоча б зможемо зрозуміти, чому Австралія більшою мірою ніж будь-який інший континент, є особливо сприятливим ґрунтом для такого дослідження. Незважаючи на контакти і взаємообмін із зовнішнім світом, які відбувались і тут, австралійські спільноти, напевне, еволюціонізували в умовах більшої замкнутості, ніж будь-які інші. З іншого боку, вони не були пасивним об'єктом еволюції - еволюцію очікували та сприймали, адже небагато цивілізацій виявляють такий потяг до розширення знань і аналізу як австралійська -настільки, що іноді це нагадує інтелектуальний снобізм, який дивує так само, як може здивувати застосування цього виразу до людей з таким рудиментарним рівнем матеріального життя. Тут не варто помилятися - ці волохаті дикуни-черевані, що зовні нагадують нам товстих бюрократів чи ветеранів-служак Імперії (через що їх оголеність видається ще недоречнішою), ці скурпульозні ентузіасти, схильні до таких практик, що є на наш погляд виявом інфантильних збочень - торкання і маніпулювання геніталіями, тортури, винахідливе використання власної крові, власних фекалій і секреторних виділень (зовсім як ми, щоправда скромніше і не замислюючись над цим, наклеюємо за допомогою слини поштові марки), були з різних поглядів справжніми снобами. Саме такий вираз було вжито стосовно них спеціалістом, що народився і виріс серед них та розмовляв їхньою мовою (Т.СН.8і:гешо\, р. 82). Тому, спостерігаючи їх з позиції дня сьогоднішнього, вже не дивуєшся, що ледь познайомившись із витонченими мистецтвами, вони взяли за малювання акварелями таких правильних і старанних картин, які виходять хіба що з-під пензля старих дів.

Якщо протягом століть та тисячоліть Австралія жила, замикаючись сама на собі*, якщо в цьому закритому світі

**За винятком, звичайно, північних регіонів, але й ті не обходились без контактів з рештою континенту. Тому формула має відносне значення.*

вирували дискусії та спекулятивні пристрасті, і, нарешті, якщо вплив моди в ньому був, зазвичай, переважаючим, то, зрозуміло, що тут утворився певний загальний соціологічний і філософський стиль, який не відкидав методично досліджуваних варіацій, навіть найменші з яких прихильно чи насторожено відслідковувались і трактувались. Кожна група, безумовно, керувалась зовсім не почуттям протиріччя, діючи як інші, так само як інші, краще за інших чи не так, як інші - тобто, інакше кажучи, постійно вдаючись до тонкощів у таких питаннях, які традицією та звичаєм фіксуються лише загальним чином. Отже, в галузі соціальної організації та релігійного мислення австралійські спільноти діяли так, як діяли європейські селяни кінця 18 - початку 19 століть стосовно власного костюма, коли кожна громада повинна була мати свій однострій, і те, що для жінок та чоловіків, відповідно, він в цілому складався з одних і тих самих елементів, не бралось до уваги: всі намагались в першу чергу відрізнитись від сусіднього села і переважити його багатством та винахідливістю деталей. Усі жінки носили очіпки, але в кожному регіоні вони були різні, адже в термінах ендегамії, мова очіпків служила для формулювання порядку одруження ("заміж виходять в очіпку"), так само як і мова секцій чи тотемів (але вже в термінах екзогамії) у австралійців. Одночасний вплив двох тенденцій - загального конформізму (який є результатом замкнутості універсуму) та місцевого партикуляризму як у австралійських дикунів, так і в наших селянських громадах, дає можливість трактувати культуру відповідно до музичної формули як "тему з варіаціями".

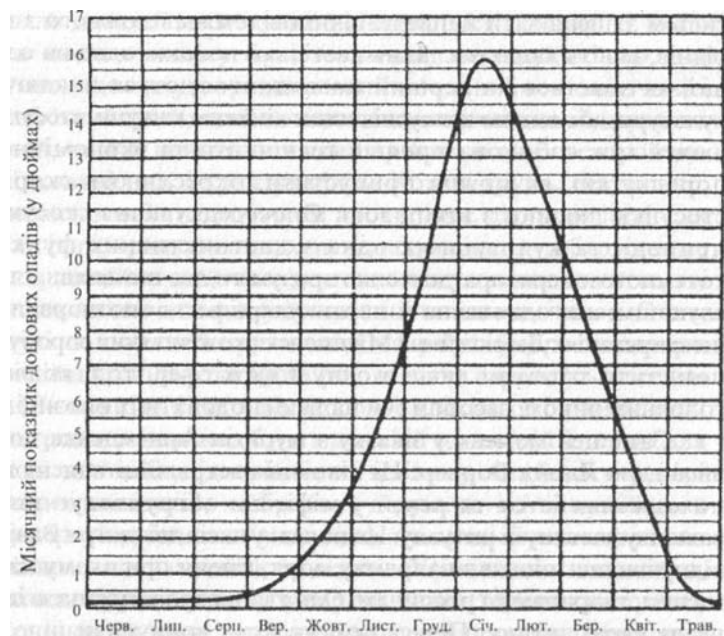
Отже, стає зрозумілим, чому в цих сприятливих історичних та географічних умовах, коротко описаних нами, австралійські культури, можливо більш повно і систематично, ніж в інших регіонах світу, є трансформаціями одна до одної. Але це зовнішнє відношення не повинне закривати такого ж, але вже внутрішнього відношення, що існує в більш загальному виді між різними рівнями однієї окремої культури. Як уже зазначалось в нашому попередньому зауваженні, уявлення та вірування "тотемного" типу заслуговують особливої уваги, оскільки вони є (для тих суспільств, які їх виробили чи прийняли) кодами, що дозволяють у формі концептуальних

систем здійснювати конвертацію повідомлень кожного з цих рівнів, навіть якщо послання настільки несхожі одне на одне, що, як здається на перший погляд, стосуються виключно культури, або виключно суспільства - інакше кажучи, стосунків людей між собою та проявів технічного та економічного порядку які, як можна припустити, окреслюють скоріше стосунки людини з природою. Опосередкування стосунків природи та культури як одна з дистинктивних функцій тотемного оператора дозволяє зрозуміти те, що виявляється слухним, але одночасно й партикулярним та спотвореним в інтерпретаціях Дюркгейма і Маліновскі, кожен з яких спробував помістити тотемізм лише в одну з двох сфер, тоді як він є, головним чином, засобом (чи надією) подолати їх опозицію.

Саме цей момент у зв'язку з мурнгін Арнемленда добре висвітлив Ллойд Ворнер. Ці північні австралійці пояснюють походження істот та речей у міфі, що обґрунтовує також важливу частину їх ритуалу. На початку часів дві сестри Вавілак відправились пішки в напрямку моря, даючи при цьому назви місцям, тваринам та рослинам. Одна з них була вагітна, а інша несла свою дитину. Перед тим, як піти, вони мали інцестні стосунки з чоловіками своєї фратрії.

Після того, як молодша з них народила дитину, сестри продовжили свою подорож і якось зупинились біля водойми, де жив величезний змій Йурлунггур - тотем фратрії дуа, до якої вони належали. Але старша сестра забруднила воду менструальною кров'ю і обурений пітон викликав зливу, від якої почалась всесвітня повінь, а потім він проковтнув жінок та їхніх дітей. Води покривали землю та рослинність, доки змій вирував, і зійшли, коли він знову ліг спати.

Як пояснює Ворнер, мурнгін свідомо асоціюють змія з сезоном дощів, які щороку викликають повені. В цьому регіоні світу зміна пори року відбувається з такою регулярністю, що можна, як підкреслює географ, передбачати її з точністю до одного дня. За два - три місяці опади часто сягають рівня 150 сантиметрів, збільшуючись від 5 сантиметрів у жовтні до 25 сантиметрів у грудні і 40 сантиметрів у січні. Сухий сезон настає так само швидко. Діаграма опадів у порту Дарвін, встановлена за період 46 років, має вигляд ілюстрації самого змія Йурлунг-гура, що піднімається над своїм джерелом, торкаючись головою неба і заливаючи землю водою (див. мал. 6).



Мал. 6. Місячний показник дощових опадів в порті Дарвін, складений за період 46 років. Згідно з Warner, Chart XI, p. 380.

Поділ року на два контрастних сезони, один з яких триває сім місяців і характеризується суворою засухою, а інший - п'ять місяців з бурхливими опадами та величезними припливами, що затоплюють плоске узбережжя на кілька десятків кілометрів і накладають відбиток на життєдіяльність та мислення тубільців. Сезон дощів спонукає мурнґін розбрідатись. Вони ховаються малими групами на незатоплених ділянках, де перебувають в тривозі під загрозою голоду та затоплення. Але коли вода сходить, за кілька днів піднімається буйна рослинність і з'являються тварини - знову починається колективне життя, повертається добробут. Це в свою чергу було б неможливим, якби води не виходили з берегів і не удобрювали рівнину.

Так само як сезони і вітри розподіляються між фратріями (сезон дощів, західний і північно-західний вітри - два, сухий сезон і південно-західний вітер - йірітґя), протагоністи великої міфологічної драми відповідно асоціюються - змії із сезоном

дощів, сестри Вавілак - з сухим сезоном, змії є представником елементу чоловічого та ініційованого, сестри - жіночого та неініційованого елементу. Для продовження життя необхідно, щоб обидва елементи були у взаємодії - як пояснюється в міфі, якби сестри Вавілак не вчинили інцесту, не осквернили водойми Иурлунгура, то на землі не було б ні життя, ні смерті, ні запліднення, ні відтворення, не було б і сезонного ритму.

Міфологічна система та породжувані нею уявлення служать для встановлення гомологічного відношення між природними та соціальними умовами, чи, точніше, для визначення закону еквівалентності між значимими явищами, що контрастують у багатьох планах: географічному, метеорологічному, зоологічному, ботанічному, технічному, економічному, соціальному, ритуальному, релігійному і філософському. Картина еквівалентності має в цілому такий вигляд:

<i>Чисте, сакральне:</i>	чоловіче	вище	плодотворне (дощі)	Поганий сезон
<i>Нечисте, профанне:</i>	жіноче	нижче	оплодотво- рене (земля)	Хороший сезон

Впадає в око, що таблиця, яка формулює канон тубільної логіки, містить протиріччя. Дійсно, чоловіки є вищими стосовно жінок, ініційовані - вищими стосовно неініційованих, сакральне - вище профанного. Проте всі вищі елементи розташовані як гомологи сезону дощів, тобто сезону голоду, ізоляції та небезпеки, тоді як нижчі елементи є гомологами сухого сезону, під час якого панує добробут і проводяться сакральні обряди:

"Чоловічий віковий клас ініційованих є "змієм" та очищувальним елементом, а соціологічна група жінок утворює нечисту групу. Ковтаючи нечисту групу, чоловіча група - змії, "ковтає" неофітів [і таким чином примушує їх увійти] в ритуально чистий чоловічий віковий клас, тоді як проведення всього ритуалу очищує групу чи плем'я в цілому. Відповідно до символіки мурнґін, змії є цивілізаційним принципом природи, і це пояснює, чому його ототожнюють

зі спільнотою чоловіків, а не жінок - інакше довелось би вимагати, щоб чоловічий принцип, з яким пов'язані найвищі соціальні цінності, асоціювався у мурнґін із сухим сезоном -періодом року, також наділеним найвищою, з соціального погляду, цінністю " (Warner, p. 387). Отже, в якомусь сенсі підтверджується примат базису*: географія, клімат, їх вплив у біологічному плані ставлять тубільне мислення в суперечливу ситуацію. Існує дві пори року - так само, як і дві статі, два суспільства, два рівня культури (одна "висока" культура ініційованих, друга - "низька"; про цю відмінність див. Stanner 1, p.77). Проте в природному плані хороший сезон підпорядкований поганому, тоді як в соціальному плані домінує обернене відношення між відповідними елементами. Внаслідок цього потрібно вибирати, який же сенс ми надаємо суперечності. Якщо хороший сезон визнано чоловічим, оскільки він вищий за поганий і оскільки чоловіки та ініційовані є вищими за жінок і неініційованих (категорія, до якої жінки теж належать), то профанному та жіночому елементу потрібно приписати не тільки силу і продуктивність, але й стерильність, що було б двічі суперечливим, бо соціальна сила належить чоловікам, а природна родючість - жінкам. У такому разі залишається інший вибір, не менш реальна суперечливість якого може, проте, бути замаскованою подвійною дихотомією: суспільства в цілому - на чоловіків та жінок (що розділені не тільки природою, але й ритуально) і чоловічої групи - на молодших і старших, ініційованих та неініційованих, відповідно до принципу, що серед чоловіків неініційовані перебувають у такому ж становищі порівняно з ініційованими, як жінки порівняно з чоловіками в плані всього суспільства. Але так чоловіки відмовляються втілювати в собі щасливий бік існування, бо не можуть одночасно і правити ним, і персоніфікувати його. Незмінно приречені на роль похмурих володарів щастя, доступного лише через посередника, вони формують такий образ самих себе, який відповідав би моделі, що ілюструється їх предками та мудрецами. Вражає те, що обидва типи особистостей - з одного боку жінки, а з іншого

**В даному випадку базис (infrastructures), як поняття історичного матеріалізму, вживається не у вузькому значенні економічних відносин, а більш широкому - як економічні, природні та ін. умови матеріального життя -прим. пер.*

чоловіки-старики, утворюють, одні як засіб щастя, інші як його господарі, два полюси австралійського суспільства: для досягнення повної мужності юнаки повинні тимчасово відмовитись від одних і цілком підкоритись іншим.

Безумовно, статеві привілеї стариків, здійснюваний ними контроль над езотеричною культурою та загрозливими і таємничими обрядами ініціації, є загальною рисою австралійських спільнот, приклади чого можна знайти і в інших місцях світу. Ми наполягаємо на тому, що всі ці феномени можна пояснити як наслідок вузько локалізованих природних умов. Для уникнення непорозумінь, серед яких звинувачення у відродженні старого географічного детермінізму було б чи не найменшим, потрібно уточнити нашу думку.

По-перше, природні умови не обирають. Більше того, вони позбавлені власного існування, оскільки є функцією техніки та способу життя населення, що їх визначає, надає їм сенсу і використовує в певному напрямку. Природа суперечлива не сама по собі, вона може бути такою тільки у визначеннях якоїсь окремої людської діяльності, в яку вписується, а властивості навколишнього середовища набувають певного значення відповідно до історичної та технічної форми, яку надає їм той чи інший вид людської діяльності. З іншого боку, тільки висунуті на цей рівень людського, завдяки якому вони і набувають умоглядного значення, стосунки людини з природним середовищем починають відігравати роль об'єктів мислення. Людина не сприймає їх пасивно, вона розбиває їх, зводячи до понять, щоб вичленити з них систему, яка ніколи не визначається заздалегідь - навіть якщо ситуація не змінюється, вона завжди піддається багатьом можливим систематизаціям. Помилка Маннгардта і натуралістської школи полягала в тому, що вони вважали, ніби природні явища є *тим, що* міфи намагаються пояснити, тоді як природні явища є швидше тим, *за допомогою чого* міфи намагаються пояснювати реалії, що належать не природньому, а логічному порядку.

Ось у чому полягає примат базису. По-перше, людина схожа на гравця, який, сідаючи за стіл, бере до рук карти вигадані не ним - адже гра в карти є *данністю* історії та цивілізації. По-друге, кожна нова комбінація карт визначається випадковою роздачею їх між гравцями, яка відбувається незалежно від них. Люди стикаються з уже *роз-даними* картами,

які кожне суспільство, як і кожен гравець, інтерпретує в термінах багатьох систем, що можуть бути як загальними, так і особистими, а саме в термінах різних правил гри чи різних її стратегій. І добре відомо, що за однакової роздачі різні гравці не зіграють однакової партії, не зважаючи на те, що вони, стримувані як правилами гри, так і комбінацією карт, не можуть грати, як їм заманеться.

Щоб пояснити частоту, з якою зустрічаються певні соціологічні рішення і яку не можна звести до особливих об'єктивних умов, потрібно звернутись не до змісту, а до форми. Зміст протиріч враховується менше, ніж факт їх існування, бо потрібне неймовірне зіткнення обставин, щоб соціальний та природний порядки раптом збіглись в гармонійному синтезі. Крім того, форми протиріч змінюються значно менше, ніж їх емпіричний зміст. Релігійну думку ніколи не звинуватять в злиденності (indigence) - вона дозволяє зрозуміти, чому люди так часто використовують одні й ті ж засоби для вирішення проблем, конкретні елементи яких можуть бути дуже різними, але всі вони належать до "структур протиріччя".

Повертаючись до мурнгін, можна побачити, як система тотемічних уявлень дозволяє уніфікувати різні семантичні поля ціною протиріч, які ритуал долатиме (в чому власне й полягає його функція) "граючи" ними: сезон дощів поглинає сухий сезон буквально таким же чином, як чоловіки "оволодівають" жінками, як ініційовані ковтають "неініційованих", як голод знищує добробут і т.п., але приклад мурнгін не унікальний, бо і з інших регіонів світу в нас є достовірні повідомлення про "кодування" в тотемних термінах природної ситуації. Зацікавившись питанням, чому в індіанців Північної Америки грім так часто зображується у вигляді птаха, один спеціаліст з оджибве зробив таке зауваження:

"Згідно з метеорологічними спостереженнями, середнє число днів, коли гримить грім, зростає, починаючи від одного дня в квітні до п'яти днів у середині літа (в липні), а потім знову зменшується до одного дня в жовтні. А якщо звернутись до календаря перельоту птахів, можна констатувати, що ті види, які зимують на півдні, починають з'являтися у квітні і майже повністю зникають не пізніше жовтня... Таким чином "загадковий" образ птаха-громовика можна пояснити до певної міри раціонально,

залежно від природніх явищ і спостереження за ними" (Hallowell, p. 32). При бажанні дати коректну інтерпретацію персоніфікації природних явищ, що часто зустрічається в гаванському пантеоні, слід, як це зробив Ворнер стосовно Австралії, звернутись до метеорологічних спостережень. Дійсно, неможливо диференціювати і встановити точні місця таких богів, як Кане-гекілі (чоловік в образі приємного дощу), Ка-пога'ка'а (чоловік (=небо), що пересуває скелі) ідентичний Ка'уїла-нуімакега (чоловік (=небо) несамовитої блискавки) і т. п., якщо не зібрати попередньо деяких необхідних для цього даних:

"Дощі, які починаються наприкінці січня і тривають протягом лютого та березня... набувають наступних метеорологічних форм: спочатку низькі й темні купчасті хмари над морем і горами, що супроводяться нерухомістю атмосфери та здаються зловісними й гнітючими, потім гуркочуть "сухі" удари грому, що оглушують і вражають зблизька чи звучать здалека, як канонада, незабаром йде приємний та спокійний дощ, що швидко посилюється й перетворюється на зливу. Її супроводить могутній грім, що рокоче і вражає високі місця, закриті хмарами та сіткою дощу. Злива повільно проходить вздовж гірського хребта чи минаючи гори, а потім часто відходить у бік моря, де відлунює глухими ударами перед тим, як, можливо, повернутись в протилежному напрямку - феномен, спричинений мініатюрним циклоном під впливом дії вітрів та конвекцією" (Handy, Pukui, part IV, p. 118, n. 17).

* * *

Якщо тотемічні уявлення* зводяться до коду, що дозволяє переходити від однієї системи до іншої незалежно від того, сформульовані вони в термінах культури чи природи, то, напевно, постає питання, чому ці уявлення супроводжуються правилами діяльності - в будь-якому разі, на перший погляд, тотемізм чи те, що вважається таким, виходить за межі просто мови, він не задовольняється встановленням правил сумісності

**Цей вираз можна прочитати і так - тотемічні репрезентації (représentations totémiques). У сучасній французькій філософській літературі підкреслюється подвійний, опосередковувачий характер репрезентації, як представлення за допомогою чогось - прим. пер.*

та несумісності для знаків - він засновує етику, яка приписує чи забороняє вчинки. Саме це, як здається, є приводом для такої часті асоціації тотемічних уявлень з харчовими заборонами, з одного боку, і з правилами екзогамії - з іншого.

У зв'язку з цим, перш за все потрібно сказати, що така можлива асоціація є результатом логічної помилки. Якщо тотемізм прийнято визначати як одночасну наявність вживання імен тварин чи рослин, заборон, що стосуються їх відповідних видів і заборон на шлюб між родами, що носять однакове ім'я та піддаються однаковим заборонам, то зрозуміло, що сплетіння цих рис вже ставить проблему. Але давно помічено, що будь-яка з них може зустрічатись і без інших, або якісь дві з них - без третього.

Це особливо чітко видно у випадку харчових заборон, що утворюють велику та складну множину, в якій так звані тотемні заборони (інакше кажучи, ті що є результатом близькості колективу природному виду або класу природних феноменів чи об'єктів) є тільки окремим випадком. Чаклун племені ндембу, який одночасно є віщуном, не може їсти м'яса лісового оленя, оскільки шкіра цієї тварини нерівномірно вкрита плямами і з'являється ризик, що його віщування відхилиться в той чи інший бік, не сконцентрувавшись на важливих питаннях. З тих же міркувань йому заборонені: зебра, тварини темної масті (що можуть затемнити його передбачення), один вид риб з гострими кістками (через небезпеку проколоти йому печінку - орган віщування) і кілька видів шпінату із "слизькими" листками, щоб не вислизнула його сила (V.W. Turner 2, pp. 47-48).

Під час періоду ініціації юнаку племені лувале дозволяється мочитись лише на стовбури таких дерев: *Pseudolachnostylis deckendti*, *Hymenocardia mollis*, *Afrormosia angolensis*, *Vangueriopsis Lanciflora*, *Swartzia madagascariensis*, бо ці породи дерев символізують пеніс у стані ерекції, а їхні плоди асоціюються з плодовитістю та життям. Також забороняється вживати м'ясо різних тварин: *Tilapia melanopleura*, риби з червоним, кольору крові, животом, *Sarcodaces* і *Hydrocyon*, що мають гострі зуби, які символізують болі, викликані обрізанням, *Clarias*, липка шкіра якого нагадує про труднощі зарубцювання ран, плямистої генетти - символу прокази, зайця з гострими різцями та "пекучий" стрючковий перець, що нагадує про страждання при обрізанні й т.п. Для дівчат в період ініціації існують аналогічні заборони (С.М.Н. White 1,2).

Ми перерахували ці заборони, оскільки вони спеціалізовані, чітко визначені та точно продумані - в загальній категорії харчових заборон їх можна поставити в опозицію тотемним заборонам, від яких вони легко відрізняються. Проте у фангів Габона Тессман описав величезну кількість заборон, що є ілюстрацією не лише крайніх, але й проміжних форм, завдяки чому навіть серед прихильників тотемічних інтерпретацій, існування тотемізму у фангів вперто заперечувалось.

Заборони, які позначаються у фангів одним загальним терміном *беки*, відповідно до випадку стосуються жінок та чоловіків, ініційованих та неініційованих, підлітків та дорослих, подружніх пар, що чекають чи не чекають дітей. Але вони розпорошені на досить різних семантичних полях. Не варто вживати те, що міститься в середині слонових бивнів, бо це м'яка та гірка речовина; хобот слона, бо це може ослабити кінцівки; овець і кіз - через загрозу того, що від них може передатись уривчасте дихання; білка заборонена вагітним жінкам, бо ускладнює пологи (див. вище ст. 75); миша протипоказана молодим дівчатам, оскільки вона позбавлена сорому й краде маніок, коли його промивають, і дівчата таким чином ризикують також бути "вкраденими", але миша заборонена і в більш загальному плані, оскільки вона живе біля людського житла і її розглядають як члена сім'ї... Деяких птахів уникають або через їх неприємний крик, або через їх фізичний вигляд. Дітям не можна їсти личинок коників, від яких може передатись нетримання сечі.

Гіпотеза про дієтичний досвід, висунута Тессманом, недавно була підтверджена Фішером на прикладі тубільців понапе, які вважають, що порушення харчових табу тягне за собою фізіологічні розлади, схожі за їх описом на прояви алергії. Але цей же автор показує, що алергічні розлади, навіть у нас, часто мають психосоматичне походження: у багатьох випадках вони виникають через порушення табу психологічного чи морального характеру. Цей симптом, що здається природним, має діагноз культурного плану.

У випадку фангів, де ми розглянули лише кілька заборон, взятих випадково з вражаючого списку, складеного Тессманом, йдеться швидше про релігійні аналогії: звірів з рогами, що асоціюються з місяцем, шимпанзе, свиню, пітона і т.п., що виконують символічні ролі в певних культурах. Те, що заборони

виникають не через невід'ємні властивості певного виду, а через місце, яке йому призначається в одній чи кількох знакових системах, відверто витікає з того факту, що цесарка заборонена ініційованим жіночого культу нканг, тоді як в чоловічих культурах домінує зворотнє правило: культова тварина дозволена ініційованим, але заборонена неофітам (Tessmann, pp. 58-71).

Отже, існують харчові заборони, винятково екстра- чи пара-тотемні, організовані в систему. І навпаки, багато систем, що традиційно вважаються тотемними, містять заборони, що не є харчовими. Єдина харчова заборона, зафіксована у бороро Центральної Бразилії, стосується м'яса оленя, тобто не тотемного виду, натомість тварини та рослини, що є епонімами кланів і субкланів, не виступають об'єктом спеціальних заборон. Привілеї та заборони, пов'язані з клановою належністю, проявляються в іншому плані - в плані техніки, сировини та прикрас, оскільки кожен клан відрізняється від інших, особливо під час свят, вбранням з пір'я, перламутру й інших матеріалів, природне походження і навіть форма та спосіб обробки яких строго фіксовані для кожного клану (Lévi-Strauss 2, chap. XXII).

Північні тлінгіти, що живуть на узбережжі Аляски, також мають кланові герби та емблеми, які ревно оберігаються, але тварини, що на них зображені чи уявлені про яких викликається емблемами, не є об'єктом жодних заборон, за винятком одного незначного обмеження: люди з клану вовка не можуть вирощувати цієї тварини так само, як і люди клану ворона свого птаха-епоніма; також кажуть, що члени клану жаби бояться цих земноводних (McClellan).

У центральних алгонкін, які не знають заборон на тварин, що є клановими епонімами, клани відрізняються малюнками на тілі, особливостями одягу та вживанням кожним кланом своєї особливої церемоніальної їжі. У племені фокс кланові заборони ніколи чи майже ніколи не стосуються їжі, натомість вони зачіпають найрізноманітніші галузі: члени клану грому не мають права ні вирізати зображень на західному боці стовбурів дерев, ні купатись оголеними; клану риби заборонено будувати загату для риболовлі, а членам клану ведмедя - лазити по деревах. Члени клану бізона не можуть ні свіжувати копитну тварину, ні дивитись, як вона помирає; члени клану вовка не мають права брати участі в похованні інших його членів, їм заборонено бити собак; клан птахів не повинен чинити зла птахам; членам клану

орла забороняється носити пір'я у волоссі. Члени клану "вождя" намагаються ніколи не говорити поганого про людську істоту; члени клану бобра не можуть перепливати річку вплав; члени клану білого вовка не мають права кричати (Michelson 2).

Навіть там, де харчові заборони зафіксовані однозначно, доводиться з подивом спостерігати, що вони, зазвичай, не є рівномірно поширеною рисою. У такому замкнутому регіоні, як півострів Кейп-Йорк у Північній Австралії, описано й проаналізовано десяток сусідніх культур, що включають сотню племен. Всі мають одну чи кілька форм тотемізму: фратрії, секції, клану чи культової групи, але лише деякі з них супроводжуються харчовими обмеженнями. У патрилійних кауралаїг клановий тотемізм включає такі обмеження, а у йатхаїкено, також патрилійних, заборонені тільки тотеми ініціації, що передаються по материнській лінії. У коко йао є фратрійні тотеми, що передаються по материнській лінії і заборонені; кланові тотеми, що передаються по батьківській лінії і дозволені; нарешті, тотеми ініціації, що передаються матрилійно і заборонені. Тжонганджі мають лише кланові патрилійні тотеми, позбавлені жодних заборон. Ожеркіла діляться на дві групи - східну та західну, в одній з яких існують заборони, а в іншій - ні. Майтгакуді утримуються від вживання кланових тотемів, які у них матрилійні; майерділа, будучи патрилійними, теж дотримуються цього правила (Sharp) (див. мал. 7). Ось що підкреслює автор цих спостережень:

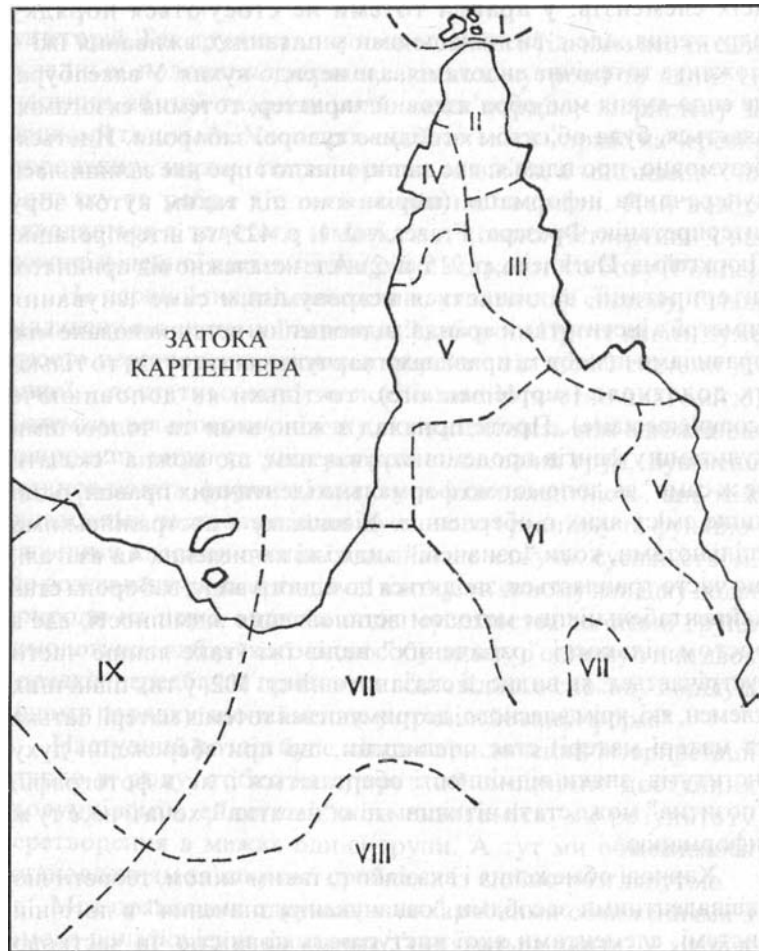
"Заборона вбивати та харчуватись істотними тотемами завжди пов'язана з материнськими культами і з соціальним тотемізмом по материнській лінії. Табу менш стійкі в тому, що стосується культових тотемів, які передаються по батьківській лінії, і ми зустрічаємо їх частіше на рівні фратріальних тотемів, ніж на рівні тотемів кланових" (Sharp, p.70).

Таким чином, у межах окремого регіону ми отримуємо підтвердження певного загального відношення між харчовими заборонами та матрилійними інститутами, виведеного Елькіном у масштабі континенту. Оскільки соціальні інститути є людськими утвореннями (взагалі та, зокрема, в Австралії), то, відповідно, ми можемо говорити про існування зв'язку між "чоловічим" та "тим, що споживає", "жіночим" та "тим, що споживається", до чого ми повернемося пізніше.

Зрештою, відомі випадки, коли поняття харчової заборони вивертається, так би мовити, як рукавичка: заборона стає обов'язковою, але стосується вже не особи, а іншого, нарешті заборона накладається вже не на тотемну тварину, що розглядається як їжа, а на їжу цієї їжі. Така цікава трансформація спостерігалась у деяких групах індіанців чіппева, де дозволяється і вбивати, і вживати тотем, але забороняється його ображати. Якщо якийсь тубілець пожартує чи поглумиться над твариною-епонімом іншого тубільця, то останній повідомляє про це своєму клану, який готує свято, що полягає, головним чином, у вживанні їжі тотемної тварини: так, якщо ця тварина ведмідь, то ритуальну їжу готують з ягід та зерен диких злаків. Урочисто запрошеному кривднику доводиться їсти цю їжу, доки він, як це назвав інформатор, не "лусне" та не визнає могутності тотема (КПгенІгаІег).

З цих фактів можна зробити два висновки. По-перше, різниця між дозволеним і забороненим видом пояснюється не стільки можливою шкодою, яка приписується останньому, і яка нібито є його невід'ємною властивістю фізичного чи містичного порядку, а прагненням ввести відмінність між видом "означеним" (у тому значенні цього слова, яке надається йому лінгвістами) і видом "неозначеним". Заборона на певні види є лише одним із засобів підтвердити їх значення, а практичне правило виступає тут як оператор, що обслуговує значення в цій логіці, яка, будучи якісною, може діяти через вчинки так само добре, як і через образи. З цього погляду деякі давні спостереження можуть виявитись більш вартими уваги, ніж вважалось раніше: соціальну організацію вакелбура Квінсленду у Східній Австралії описували у формі чотирьох строго екзогамних, але так би мовити, "ендо-кулінарних" класів. Тоді ця риса викликала сумніви Дюркгейма, а Елькін підкреслює, що таке твердження спирається на єдине та недостатньо достовірне свідчення. Разом з цим Елькін зауважує, що міфологія аранда нагадує схожу ситуацію, оскільки їхні тотемні предки харчувались кожен своєю особливою їжею, тоді як сьогодні навпаки: кожна тотемна група може вживати в їжу чужі тотеми, а власні їй заборонені.

Це зауваження Елькіна важливе, бо воно чудово демонструє, що гіпотетична організація вакелбура може бути перетворена в інститути аранда, щоправда за умови оберненості



Мал. 7. Типи тотемічної організації півострова Кейп-Йорк (згідно з Шарпом). I тип кауралаїг. II тип йайтгайкено. III тип коко йао. IV тип тьйоранджі. V тип йір йоронт. VI тип олкол. VII тип океркіла. VIII майтгакуді. IX тип лайерділа.

всіх елементів: у аранда тотемі не стосуються порядку одруження, але є визначальними у питаннях вживання їжі -можлива тотемічна ендогамія, але не ендо-кухня. У вакелбура, де ендо-кухня має обов'язковий характер, тотемна екзогамія, здається, була об'єктом особливо суворої заборони. Йдеться, безумовно, про плем'я, яке давно зникло і про яке залишилась суперечлива інформація (порівняємо під таким кутом зору інтерпретацію Фрезера: Frazer, vol. 1, p. 423, та інтерпретацію Дюркгейма: Durkheim, p. 215, п. 2). Але незалежно від прийнятої інтерпретації, залишається незрозумілим саме існування симетрії з інститутами аранда: відношення, встановлюване між правилами шлюбу та правилами харчування виступає то тільки як додаткове (supplémentaire), то тільки як доповнює (complémentaire). Проте приклад з жіночими та чоловічими культурами у фангів продемонстрував нам, що можна "сказати те ж саме" за допомогою формально ідентичних правил, один лише зміст яких є оберненим. У випадку з австралійськими спільнотами, коли "означені" види їжі нечисленні, чи взагалі, що часто трапляється, зводяться до одного виду, заборона стає найрентабельнішим методом встановлення відмінності, але з ростом кількості "означених" видів їжі (таке явище часто зустрічається, як видно зі сказаного на ст. 102, у тих північних племен, які, крім власного, дотримуються тотемів матері, батька та матері матері) стає очевидним, що при збереженні духу інститутів, знаки відмінності обертаються і, як в фотографії, "позитив" може стати чіткішим ніж "негатив", хоча й несе ту ж інформацію.

Харчові обмеження і вказівки є, таким чином, теоретично еквівалентними засобами "означування значення" в логічній системі, елементами якої виступають повністю чи частково істивні природні види. Але такі системи можуть бути різних типів, що підводить нас до другого висновку. Ніщо у бушменів Південної Африки не свідчить про наявність тотемізму, проте вони дотримуються суворих та складних харчових заборон, оскільки у них система діє в іншому плані.

Будь-яка дичина, вбита з лука, заборонена - *soxa* (*so%a*), поки вождь не покуштує її шматок. Заборона не поширюється на печінку, яку мисливці їдять на місці, але для жінок печінка залишається *soxa* безумовно. На додаток до цих загальних правил існує *soxa* для окремих функціональних та соціальних

категорій. Так дружина мисливця може їсти тільки м'ясо та сало з задньої половини тварини, а також нутрощі та лапи. Ці частини вбитої тварини складають порцію, закріплену за жінками та дітьми. Хлопчики-підлітки мають право на черевну порожнину, нирки, статеві органи та вим'я, а мисливець - на лопатку та ребра з однієї половини тварини. Пай вождя складається з товстого шматка від кожної четвертини і від кожної філейної частини і з вирізки від кожного боку (Fougie).

На перший погляд неможливо уявити собі систему, більш віддалену від системи "тотемних" заборон. Проте навіть дуже просте перетворення дозволяє перейти від однієї системи до іншої - достатньо етно-зоологію замінити етно-анатомією. Тотемізм встановлює логічну еквівалентність між множиною природних видів та універсумом соціальних груп. Бушмени встановлюють формально таку ж еквівалентність, але між складовими частинами індивідуального організму та функціональними класами суспільства, інакше кажучи, суспільством, що розглядається як організм. І в тому, і в іншому випадку поділ природи на певні види та поділ суспільства на певні групи гомологічні і вибір якогось способу поділу в одному з цих двох порядків передбачає прийняття відповідного способу поділу в іншому порядку, щонайменше у привілейованій формі*.

Наступний розділ буде цілком присвячений інтерпретації такого ж роду, тобто інтерпретації емпірично доступних стосунків між ендогамією та екзогамією як результату перетворення в межах однієї групи. А тут ми обмежимося встановленням зв'язку цієї проблеми із шойно розглянутою.

Між правилами одруження та харчовими обмеженнями з самого початку існує фактична з'єднувальна ланка. У тікопія Океанії, так само як і в африканських нуер, чоловік утримується від вживання в їжу тварин чи рослин, заборонених для його дружини, через те, що спожита їжа впливає на утворення сперми, і якщо чоловік цього не робитиме, то під час статевого акту він введе в тіло дружини заборонену їжу (Firth 1, pp. 319-320, Evans-Pritchard 2, p. 86). У світлі попередніх спостережень цікаво

**Насправді так звані "тотемні" суспільства теж використовують анатомічний поділ, але тільки для встановлення похідних відмінностей, тобто відмінностей підгруп в межах групи чи відмінностей індивідів у межах групи. Жодних розбіжностей між двома способами поділу не виникає - вирішальним є відповідне місце кожного з них в логічній ієрархії. Ми повернемося до цього пізніше, ст. 193.*

непозбутим є бажання встановити відношення пріоритетності між харчовими заборонами та правилами екзогамії. Зв'язок між ними не каузальний, а метафоричний. Навіть сьогодні сексуальні стосунки та харчове відношення мисляться у безпосередньому зв'язку - щоб переконатись в цьому, достатньо звернутись до таких жаргонних виразів, як "faire frige", "passer à la casserole"* і т.п. Але які підстави для цих фактів і їх універсальності? Тут знову логічний рівень досягається за рахунок збіднення семантики: "найбільшим" спільним деномінатором союзу людей різної статі та союзу того, хто їсть, з тим, що/кого їдять, є те, що і в тому, і в іншому випадку, відбувається *поєднання через доповнення*:

"Те, що позбавлене руху, є їжею істот, що рухаються; звірі без ікл є їжею для звірів з іклами; звірі без лап - тих, хто має лапи; несміливе поїдається відважним" (Закон Ману, V, 30). Якщо найзрозуміліша і, безумовно, найпоширеніша у світі еквівалентність трактує чоловіка, як того, хто їсть, а жінку, як того, кого їдять, не потрібно забувати, що в міфологічному плані, в темі *vagina dentata*** , часто зустрічається також і обернена формула, яка показово "кодується" в термінах харчування, тобто прямим чином (підтверджуючи цим закономірність міфологічного мислення: перетворення метафори завершується в метонімії). Втім можливо, що тема *vagina dentata* належить в сексуальній філософії Далекого Сходу не оберненій, а прямій перспективі - як встановлено в роботах Ван Гуліка (Van Gulik 1,2), мистецтво кохання в ліжку для чоловіка полягає головним чином у здатності не допустити поглинання жінкою його вітальної сили та здатності використати цей ризик на свою користь.

Логічне підпорядкування подібності контрасту стає очевидним в складному ставленні деяких народів, що вважаються тотемічними, до частин тіла тварин-епонімів. Тікуна з верхньої течії Солімоес, в яких існує "гіпер-тотемна" екзогамія (члени клану тукана не можуть одружуватись ні між собою, ні з членами клану, що також названий іменем птаха, і т.п.), вільно споживають тварину-епонім, але зберігають та поклоняються сакральній частині цієї тварини, а деякі інші частини використо

*Буквально - смажити, тримати в каструлі, можливі українські жаргонні еквіваленти - "спектись", "залетіти", "опускати" - прим. пер. **Жіночий статевий орган з зубами-прим. пер.

вують як відмітні прикраси (Alviano). Тотемна тварина розділяється у них на частину, що вживається в їжу, на частину, якій поклоняються, і частину, що стає емблемою. Елема з Півдня Нової Гвінеї дотримуються дуже суворої заборони на споживання своїх тотемів, але кожен клан має ексклюзивний привілей на орнаментальне використання дзьоба, хвостового пір'я і т.п. (Frazer, vol. II, p. 41). В обох випадках підтверджується опозиція між поживними та непоживними частинами, що є гомологічною опозицією між категоріями *харчовий продукт* та *емблема*. У елема ця опозиція проявилась через подвійну ексклюзивність, негативну чи позитивну - протиставлений тотемному видові, кожен клан *утримується* від м'яса, але *розпоряджається* частинами, що вказують на особливі характерні риси. Тікуна є загалом такими ж ексклюзивними в ставленні до відмітних частин, але щодо м'яса (яке в різних тварин є різним, але будучи їстівним, вважається схожим, як їжа) дотримуються спільної для всіх позиції. Розташування позицій у ставленні до цього питання можна подати наступним чином:



Хутро, пір'я, дзьоб, зуби можуть належати *мені*, оскільки вони є тим, що відрізняє мене та тварину-епонім одне від одного - ця відмінність приймається людиною як емблема, через яку стверджується символічний зв'язок людини з твариною, тоді як частини, що споживаються, тобто засвоювані (*assimilables*) частини, є вказівкою на реальний зв'язок - однорідність (*consubstantialité*), заперечення якої, на відміну від загально-прийнятого уявлення, і є справжньою метою харчової заборони. Етнологи зробили помилку, зосередившись лише на другому аспекті, що привело їх до розуміння стосунків між людиною та

твариною як однозначного відношення - у формі тотожності, аналогії чи підпорядкованості. Насправді все значно складніше: в стосунках культури та природи йдеться про обмін - зміну схожості на відмінності, що пролягають то, з одного боку, між тваринами, а з іншого - між людьми, то між тваринами та людьми.

Відмітні ознаки тварин, які людина може виявити в природі і перенести на рівень культури (то описуючи їх у формі опозицій та контрастів, і таким чином концептуалізуючи, то виділяючи конкретні, але незмінні частини: пір'я, дзьоби, зуби, - що стає загалом такою ж "абстракцією"), обираються людськими групами як емблеми з метою "розприроднення" (*dénaturer*) своїх схожих властивостей. Ті ж самі тварини відкидаються як їжа тими ж самими людськими групами - інакше кажучи, схожість між людиною та твариною, яка витікає зі здатності людини засвоювати плоть тварини, заперечується, але лише настільки, щоб витіснити протилежний варіант, що передбачає визнання з боку людини спільності їх природи. Тому потрібно, щоб плоть будь-якого тваринного виду не засвоювалась будь-якою людською групою.

Отже, зрозуміло, що цей другий варіант є похідним від першого, як можливий, але не необхідний наслідок - харчові заборони не завжди супроводжують тотемічні класифікації, вони їм логічно підпорядковуються. Тобто вони не становлять окремої проблеми. Якщо через харчові заборони люди заперечують дійсну для їх людськості тваринну природу, вони роблять це тільки тому, що їм потрібно встановити для себе символічні характеристики, за допомогою яких вони розрізняють тварин (які складають природну модель диференціації), щоб створити відмінності між собою.

Розділ IV

ТОТЕМ І КАСТА

Обмін жінками та обмін їжею є способами утвердити взаємну відповідність соціальних груп, чи зробити цю взаємну відповідність явною. Зрозуміло, що коли йдеться про процедури одного й того ж типу (що разом з тим сприймаються загалом як два аспекти однієї процедури), вони можуть бути в різних випадках то присутніми одночасно і поєднувати свої дії (обидві реально чи одна реально, а інша в символічному плані), то присутніми послідовно, і тоді лише одна з них виконуватиме весь обсяг функцій чи весь обсяг символічного представництва, якщо взаємна відповідність виявляється утвердженою інакше, що також можливо за умови відсутності обох згаданих процедур:

"Якщо... екзогамія і зустрічається у якогось народу поруч із тотемізмом, то тільки тому, що цей народ вирішив зміцнити вже встановлений завдяки тотемізму соціальний зв'язок, прийнявши для цього ще одну систему, яка приєднується до першої завдяки чиннику фізичної та соціальної спорідненості і відрізняється від неї, хоча і не стаючи до неї в опозицію, завдяки виключенню спорідненості космічної. Таку ж роль екзогамія здатна відігравати в суспільствах, побудованих на зовсім іншій, ніж тотемізм, основі; географічний же розподіл цих інститутів співпадає лише в кількох місцях світу" (Van Gennep, pp. 351-352). Проте відомо, що екзогамія не буває повністю відсутньою, оскільки відтворення групи неминуче відбувається через жінок і шлюбні обміни є єдиними обмінами, які завжди відповідають реальному змісту, навіть якщо той особливий спосіб, в який кожне суспільство їх організує чи в який мислить собі їх механізм, дозволяє ввести туди різні дози символічного змісту. Харчові обміни - інша справа: жінки аранда народжують дітей по-справжньому, а чоловіки аранда задовольняються думкою, ніби їхні ритуали викликають примноження тотемного виду. Отже, в одному випадку мова йде в першу чергу про спосіб дії, який, проте, описується за допомогою конвенційної мови, яка в свою чергу встановлює для нього обмеження, а в іншому йдеться лише про спосіб висловлювання.

Як би там не було, приклади поєднання особливо привертають увагу, оскільки повторення однієї і тієї ж схеми в двох різних планах додає їм стійкості та робить їх помітно простішими. Ці обставини призвели до визначення тотемізму головним чином через паралель між харчовими обмеженнями і правилами екзогамії, а також до перетворення цієї додаваності звичаїв на привілейоване явище. Проте існують випадки, коли зв'язок має не додатковий, а доповнюючий характер - звичаї одруження та звичаї харчування перебувають у діалектичному відношенні між собою. Хоча ця форма, очевидно, належить до тієї ж групи. А саме на рівні групи, а не того чи іншого довільно взятого перетворення, гуманітарні науки можуть зустрітись зі своїм об'єктом.

У попередньому розділі ми навели свідчення ботаніка про неймовірну чистоту типів сортового насіння у землеробстві так званих примітивних народів, а саме - в індіанців Гватемали. Разом з тим відомо, що в цьому регіоні панує справжній жах перед сільськогосподарськими обмінами: пересажене на інший ґрунт насіння може потягнути за собою дух рослини, який таким чином зникне з місця свого виникнення. Тобто можна обмінюватись жінками, але слід повністю утримуватись від обмінів насінням. Така ж ситуація часто зустрічається в Меланезії.

Жителі острова Добу на південний схід від Нової Гвінеї поділені на матрилінійні групи - *су су*. Одружившись, кожен з подружжя (вони походять обов'язково з різних *сусу*), приносить своє ямсове насіння, що вирощується на різних городах і ніколи не змішується. Безнадійним є становище того, хто не має насіння - жінка без насіння не знайде чоловіка, їй доведеться задовольнитись становищем рибачки, злодійки чи жебрачки, з іншого боку, насіння взяте не від свого *сусу* не зійде, бо землеробство можливе лише завдяки магії, успадкованій від дядька по матері - саме ритуал змушує ямс примножуватись.

Ці профілактичні заходи та обережність ґрунтуються на вірі в те, що ямсові рослини є особистостями: "Вони мають дітей, як жінки..." Уночі вони прогулюються і врожай не збирають до їх повернення. Звідси правило, згідно з яким не можна викопувати ямсові бульби раннього ранку - вони можуть ще не повернутись. Звідси й переконання, що вдалий землероб -це чарівник, який вміє спонукати ямс своїх сусідів покинути їх

і переселитись на його город. Людина, що збирає добрий врожай вважається умілим злодієм (Fortune 2).

Вірування того ж типу існували донедавна навіть у Франції: в середні віки до смерті засудили "чаклунку, яка оскверняла та псувала збіжжя і, читаючи псалом *Super aspidem ambulabis*, спустошувала поля, щоб наповнити свої засіки хорошою пшеницею". А ще недавно в Куб'яку, провінція Перігор, одне магічне заклинання забезпечувало тому, хто його читав, великий врожай ріпи: "Щоб у наших сусідів ріпа була такою, як зерна проса, ріпа наших рідних - як зерно пшениці, а наша - як голова бика Фовел!" (Rocal., pp. 164-165). Латинною це називалося *excantare fruges*.

Проте за умови мінімальної екзогамії, викликані ступенями заборони, європейські селянські громади дотримувались суворі локальної ендогамії. Показово, що на Добу яскраво виражене ендо-землеробство могло виникнути як символічна компенсація за екзогамію груп та сіл, що здійснювалась з відразою, якщо не з жахом: всупереч ендогамії, що утвердилась на локальному рівні (території, що охоплює від 4 до 20 сусідніх сіл), шлюб, навіть в сусідньому селі, сприймається як передача чоловіка під владу вбивць та чаклунів, і він завжди сприймає свою дружину як могутню чарівницю, здатну ввести в оману його і друзів його дитинства і знищити його разом з рідними (Fortune 2). У подібних випадках ендо-землеробство посилює латентну тенденцію до ендогамії, хоча воно символічно й не демонструє ворожості щодо неохоче дотримуваних правил нестійкої екзогамії. Ситуація обернено-симетрична тій, що домінує в Австралії, де харчові обмеження та правила екзогамії посилюють одне одного, як це було видно, в більш символічній і чіткіше концептуалізованій формі в патрилійних суспільствах (де харчові обмеження м'які і формулюються переважно в термінах фратрій, тобто вже в абстрактному плані, що придатний до бінарного кодування за допомогою опозиційних пар) і в буквальної та конкретнішої формі в матрилійних суспільствах (де заборони суворі й виражені в термінах кланів, які, враховуючи історичні та демографічні чинники, що мали зіграти в їх генезі вирішальну роль, часто викликають сумнів стосовно того, чи складають вони систематичну множину).

Окрім випадків паралелізму, позитивного чи негативного, існують інші випадки, де взаємна відповідність соціальних груп

виражається лише в одному плані. Правила одруження у омаха формалізовані зовсім іншим чином, ніж у аранда: всі клани, які не заборонені явно, у омаха є дозволеними, тоді як у аранда клас подружжя визначається однозначно. В плані харчових продуктів ритуали омаха досить близькі до інтічума*: сакральний маїс довіряють охороняти певним кланам, які кожен рік розподіляють його між іншими кланами, щоб ті оживили своє насіння (Fletcher and La Fleshe). Тотемні клани у нанді Уганди не екзогамні, але ця "не-функціональність" на рівні шлюбних обмінів виявляється компенсованою надзвичайним розвитком кланових заборон - не тільки в плані харчування, але й у планах технічної та економічної діяльності, одягу і перепон для шлюбу, що постають з тієї чи іншої деталі особистої історії подружжя, яке забороняється (Hollis). Неможливо розробити систему цих відмінностей - визнані розриви між групами здаються скоріше наслідком схильності до зберігання всіх статистичних флуктуацій, що, в іншій формі і в іншому плані, також є методом, застосовуваним як так званими системами "кроу-омаха", так і сучасними західними суспільствами для забезпечення глобальної рівноваги шлюбних обмінів**.

Виникнення методів артикуляції, складніших, ніж методи, що ґрунтуються лише на правилах екзогамії чи харчових обмеженнях або навіть обох разом взятих, особливо вражає у баганда (близьких до нанді), оскільки вони, здається, поєднали всі форми. Баганда були поділені приблизно на сорок кланів -*кіка*, у кожного був спільний тотем - *мізіро*, вживання якого було заборонене правилами харчового раціону - відмовляючись від тотемічної їжі, клан постачав її у великих кількостях іншим кланам. Це поміркований варіант австралійського підходу, згідно з яким, за умови утримання від певної їжі, кожен клан отримує здатність примножувати її.

Як і в Австралії, кожен клан баганда визначається через свої зв'язки з територією, яка у них, зазвичай, складає один пагорб. Нарешті, до основного тотему додається похідний тотем, *кабіро*. Кожен клан баганда визначається, таким чином, через два тотеми, харчові обмеження, територіальну належність.

*Див. нижче, ст. 245.

** *Справедливо чи ні, Редкліф-Браун (Radcliffe-Brown 3, pp. 32-33) трактує систему спорідненості нанді як систему омаха.

Сюди додаються такі прерогативи, як виборність членів клану на королівство і на інші почесні посади, постачання дружин королю, виготовлення чи охорона королівських емблем та амуніції, ритуальні обов'язки, що полягають в постачанні інших кланів певною їжею; технічні спеціалізації: кору обробляє тільки клан гриба, всі ковалі походять з клану безхвостої кобили і т.д.; нарешті, деякі заборони (жінки клану не можуть народжувати хлопчика королівської крові) і гарантії носіння власних імен (Roscoe).

* * *

Подібних прикладів більш, ніж достатньо, щоб зрозуміти, з яким типом суспільства ми маємо справу: безумовно, тотемні клани баганда є також і функціональними кастами. Проте ніщо, на перший погляд, не видається більш несумісним, ніж ці дві інституціональні форми, адже ми звикли асоціювати тотемні групи з найбільш "примітивними" цивілізаціями, тоді як каста видається нам явищем, властивим суспільствам, що значно еволюціонізували, і часто навіть мають писемність. Нарешті, міцна традиція пов'язує тотемічні інститути з найстрогішими формами екзогамії, а якби ми попросили якогось етнологі визначити поняття каста, він, майже напевне, звернувся б перш за все до правила ендогамії.

Тому доводиться дивуватись, що найбільш ранні дослідники австралійських суспільств, приблизно з 1830 до 1850 року, часто використовували слово "каста" для описання шлюбних класів, про функції яких вони все ж якось здогадувались (Thomas, pp. 34-35). Не варто нехтувати їхньою інтуїцією, що зберігає свіжість та жвавість ще нічим не зачепленої дійсності і ще не спотвореного теоретичними спекуляціями бачення. Навіть без заглиблення в суть проблеми, з першого погляду стає зрозуміло, що існують певні аналогії між австралійськими племенами і кастовими суспільствами: кожна група виконує тут необхідну для колективу, в цілому спеціалізовану функцію, що доповнює функції, визначені іншим групам.

Це особливо чітко видно у випадку племен, клани чи фратрії яких пов'язані правилами взаємної відповідності. У кайтіш та унмат'єра, північних сусідів аранда, член племені, що збирає дикі злаки на території тотемної групи, для якої ці злаки є епонімом, повинен отримати у вождя дозвіл на те, щоб їх їсти.

Кожна тотемна група зобов'язана постачати іншим групам рослини чи тварин, у "виробництві" яких вона спеціалізується. Таким же чином мисливець з клану ему, який полює сам, не може чіпати цієї тварини. Але якщо він полює в компанії, то має право чи навіть зобов'язаний вбити цю тварину і запропонувати її мисливцям, що належать до інших кланів. І навпаки, мисливець з клану води, який полює сам, має право пити, коли хоче, але в компанії інших мисливців необхідно, щоб води йому дав член іншої фратрії, бажано його зять (Spencer, Gillen, pp. 159-160). У варрамунга кожна тотемна група відповідає за примноження закріпленого за нею рослинного чи тваринного виду і за те, щоб його отримували інші групи: "Члени однієї з фратрій... беруть на себе виконання... церемоній іншої фратрії з метою примноження власного добробуту". Як у вальпарі, так і у варрамунга, вторинні тотемні обмеження (що стосуються материнського тотема) знімаються, якщо та чи інша їжа добувається опосередковано, руками члена іншої фратрії. У більш загальному плані для будь-якого тотема розрізняють: групи, які його ніколи не вживають (оскільки це їх власний тотем); групи, що вживають його, якщо він добутий опосередковано, тобто іншою групою (це стосується материнських тотемів); нарешті, групи, що вільно та за будь-яких обставин вживають його. Такий же порядок встановлений і для місць, де є священна вода: жінки туди ніколи не ходять, неініційовані чоловіки ходять туди без права пити цю воду; деякі групи ходять і п'ють воду за умови, що їй піднесуть члени інших груп, які самі п'ють воду вільно (Spencer, Gillen, p. 164). Така взаємна залежність проявляється вже у шлюбі, який, як показав Редкліф-Браун для Австралії (те ж саме можна сказати і про численні кланові суспільства, такі, наприклад, як ірокези), ґрунтується на взаємному постачанні рослинної (жіночої) і тваринної (чоловічої) їжі: в цих випадках подружня пара виступає мініатюрним суспільством, що складається з двох каст.

Відповідно між суспільствами, які, як і деякі австралійські племена, визначають окрему магіко-економічну функцію тотемним групам, і такими суспільствами, як, наприклад, бороро Центральної Бразилії, де та ж функція "визволення" харчових продуктів (тваринних чи рослинних) закріплена за спеціалістами, що виконують її на користь усієї групи (Colbacchini), не така вже й велика відмінність, як може здатись

на перший погляд. Таким чином ми можемо поставити під сумнів радикальність характеру опозиції між ендегамними кастами і екзогамними тотемними групами - чи немає між цими двома крайніми типами зв'язку, природа якого проступила б чіткіше, якби ми могли показати наявність проміжних форм?

В іншій своїй роботі (6) ми наполягали на наявності у інституцій, що вважаються тотемічними, однієї характерної, і на наш погляд фундаментальної риси - вони встановлюють гомологію не між соціальними групами та природними видами, а між відмінностями, що проявляються, з одного боку на рівні груп, а з іншого - на рівні видів. Ці інституції ґрунтуються на постулаті гомології *між двома системами відмінностей*, що встановлюються, одна в природі, а інша - в культурі. Позначивши відношення гомології вертикальними лініями, можна подати "чисту тотемічну структуру" наступним чином:

ПРИРОДА: виді \wedge вид 2 # вид 3 \wedge вид n
 КУЛЬТУРА: група 1 ϕ група 2 ϕ група 3 ϕ група n

Ця структура переживе глибоке перетворення, якщо до гомологій між відношеннями додати гомології між елементами, чи (що буде наступним кроком), систему гомологій в цілому перемістити від відношень до елементів:

ПРИРОДА: вид 1 ϕ \wedge вид 2 ϕ вид 3 ϕ вид n
 КУЛЬТУРА: група 1 ϕ група 2 ϕ група 3 ϕ група n

У цьому випадку імпліцитний зміст структури полягає вже не в тому, що клан 1 відрізняється від клану 2, як, наприклад, ведмідь від орла, а в тому, що клан 1 є неначе ведмедем, а клан 2 є неначе орлом, інакше кажучи, природа клану 1 і природа клану 2 будуть зачіпатись кожна зокрема, замість формального відношення між ними.

Проте перетворення, теоретичну можливість якого ми щойно розглянули, може деколи спостерігатись безпосередньо. У мешканців островів Торресової протоки існують тотемні клани, яких на острові Мабуяг налічується десь близько 30. Ці екзогамні та патрилійні клани об'єднані у дві фратрії, що

включають відповідно тварин суходолу і моря. На Туту і на Саїбаї поділ на тотемні клани, здається, відповідає територіальному поділу в межах села. На момент експедиції А.С.Гаддона ця структура була вже в стадії попереднього руйнування. Проте у тубільців існувало достатньо живе почуття фізичної та психологічної спорідненості між людьми та їх тотемами і відповідне для кожної групи почуття обов'язку наслідувати тип поведінки: клани казуара, крокодила, змії, акули і риби-молота мали войовничий характер, а клани ската, лопатоподібного ската і риби-липучки вважались миролюбними. З приводу клана собаки нічого не можна було стверджувати, бо у собак нестійкий характер. Люди з клану крокодила вважались сильними і безжалісними, а казуара - довгоногими та чудовими бігунами (Frazer, vol. II, pp. 3-9, цитата з Haddon et Rivers). Було б цікаво дізнатись, чи є ці вірування пережитками давньої організації, чи вони розвинулись в зв'язку з руйнуванням правил екзогамії.

Фактично схожі, хоча і не настільки розвинуті уявлення спостерігаються у індіанців меноміні району Великих озер і північніше, у чіпева. В останній групі люди клану риби вважались довгожителами, мали тонке чи рідке волосся - всіх лисих приписували цьому клану. Люди клану ведмедя, навпаки, відрізнялись довгим волоссям, чорним та густим, що не сивіло з віком, і своїм норовом - дражливим і войовничим. Клану журавля приписували крикливий голос, саме з цього клану походили оратори племені (Kinietz, pp. 76-77).

Зупинимось на мить, щоб розглянути теоретичні підстави таких припущень. Коли природа і культура мисляться як дві системи відмінностей, між якими існує формальна аналогія, на перший план виступає саме систематичний характер, властивий кожній із цих сфер. Соціальні групи відрізняються одна від одної і разом з тим залишаються солідарними як частини цілого -закон екзогамії дає засоби для примирення цієї опозиції, що балансує між різноманітністю та єдністю. Проте якщо соціальні групи розглядаються не стільки з погляду їх взаємних зв'язків у соціальному житті, скільки кожна сама по собі стосовно до реальності іншого, ніж соціологічний, порядку, то можна передбачити, що різноманітність візьме гору над єдністю. Кожна соціальна група буде мати тенденцію до утворення системи вже не з іншими соціальними групами, а з певними

диференціальними властивостями, що мисляться як вроджені, і така винятковість характеру кожної групи зробить слабшою солідарну єдність в межах суспільства. У міру того, як кожна група прагне визначати себе через образ, що створюється з природної моделі, їй стає дедалі складніше підтримувати зв'язки з іншими групами в соціальному плані, і, особливо - обмінюватись з ними своїми сестрами та дочками, оскільки в неї буде тенденція протистояти їм як особливий "вид". Два образи - один соціальний, а другий природний, кожен з яких артикулюється сам по собі і для себе, будуть замінені єдиним, але розчленованим соціо-природним образом*:

ПРИРОДА:	вид 1	вид 2	вид 3	...	вид n
КУЛЬТУРА:	група 1	група 2	група 3	...	група n

Якщо ми віддаємо тут свого роду пріоритет надбудові, то це лише для зручності викладу і тільки тому, що ця книжка присвячена саме ідеології та структурам надбудови. Ми зовсім не підштовхуємо до думки, ніби перетворення в ідеології породжують соціальні трансформації. Єдино вірним є протилежне: концепція стосунків природи та людини, що створюється людьми, є функцією того способу, за допомогою якого модифікуються їх власні соціальні стосунки**. Проте, оскільки наразі нашою метою є окреслити теорію надбудов, то, з методичних міркувань, узгоджених із напрямком дослідження, необхідно виносити за дужки чи ставити в підпорядковане становище базові явища, які не фігурують в програмі дослідження. І все ж ми вивчаємо лише тіні, що вимальовуються в глибині печери, і не забуваємо про те, що саме увага, виявлена нами, наділяє їх чимось схожим на реальність.

**Нам, можливо, заперечать, що у згаданій роботі (6) ми виступали проти інтерпретації тотемізму На основі прямої аналогії між людськими групами та природними видами. Але ця критика була спрямована проти теорії, сформульованої етнологами, тоді як тут йдеться про тубільну теорію (експліцитну чи імпліцитну), яка, проте, точно відповідає інституціям, які етнологи відмовились би класифікувати як тотемічні.*

***Леві-Строс окреслює таким чином свою позицію стосовно теорії матеріалістичного розуміння історії. Продовження цієї теми далі в цьому розділі - прим. пер.*

Тепер спробуємо, сподіваючись що нас зрозуміють правильно, резюмувати сказане раніше, тобто зробити свого роду опис концептуальних перетворень, що позначають перехід від екзогамії до ендогамії (такий перехід, напевно, можливий у обох напрямках). Деякі суспільства, такі, як, скажімо, племена алгонкін, у яких взято наші останні приклади, мали ієрархічну кланову структуру, що, як можна запідозрити, була не зовсім зручною для функціонування екзогамії, сформульованої в егалітарних термінах. Але саме на Південному Сході Сполучених Штатів, у племен мовної групи мускогі, найчіткіше спостерігаються гібридні інституціональні форми, які перебувають на півдорозі між тотемними групами і кастами, що, втім, пояснює невизначеність з приводу домінування в них ендогамії чи екзогамії.

Можливо, чікасави були екзогамними на рівні кланів і ендогамними на рівні фратрій. У будь-якому разі їх фратрії мали рису, визначальну для структур цього типу - замкнутість, що межує із взаємною ворожістю: хвороба та смерть часто приписуються чарам людей протилежної фратрії. Кожна з фратрій проводила свої ритуали в суворій ізоляції, члени іншої фратрії, що ставали їх свідками, могли бути покарані на смерть. Така ж традиція існувала й у греків. Існуючи на рівні фратрій, вона вражає нагадує традицію, що панувала в аранда на рівні тотемних груп. Кожна з груп проводила обряди "між собою", хоча зиск з них був тільки "для інших" - це прекрасно демонструє, що, коротко кажучи, *ендо-практис* та *екзо-практис* завжди є тільки додатковими аспектами амбівалентного ставлення до себе і до інших, і ніколи не визначаються окремо та абсолютно, що й продемонстрував Морган в полеміці з Мак-Леннаном.

Фратрії, що, можливо, служили для формування конкуруючих команд під час спортивних змагань, намагались виділитись характером місця проживання та темпераментом: одна, войовнича, віддавала перевагу відкритим ландшафтам, інша, миролюбна, селилась в глибині лісу. Можливо, фратрії, крім того, були ієрархізовані, на що іноді натякають вирази, вжиті щодо них: "люди в красивих помешканнях" та "люди в хижках". Проте ці ієрархічні відмінності, фізичні та функціональні, проявлялись, зазвичай, на рівні кланів та їх підрозділів

у селищах. У спогадах тубільців про минулі часи постійно, як лейтмотив, вживаються такі формулювання стосовно різних кланів чи селищ: "Це були зовсім особливі люди... вони не були схожі на інших... у них були особливі звичаї та звички". Такі особливості були різного роду - місце проживання, господарська діяльність, одяг, харчування, звички та смаки.

Розповідають, що люди з клану єнота харчувались рибою та дикими плодами, а люди клану пуми жили в горах, уникали води, якої дуже боялись, харчувались, зазвичай, дичиною. Люди дикого kota спали вдень і полювали вночі, бо мали дуже гострий звір, крім того вони мало цікавились жінками. Люди клану птаха вставали до світанку: "Вони схожі на птахів у тому, що не заважають іншим... кожен з них має особливий тип характеру, зовсім як у птахів, яких є багато видів..." їх вважали полігамними, не схильними до праці, любителями життя і наділеними численним потомством.

Люди клану рудої лисиці були професійними злодіями, прихильниками незалежності і мешканцями глибини лісів. Невловимі кочівники - "бродячі іска", не зважаючи на спосіб життя, відзначались могутнім здоров'ям, "оскільки не любили перенапружуватись". Будучи впевненими у своєму майбутньому, вони безпечно подорожували, їхні чоловіки та жінки мало дбали про своє волосся і неухважно, ставились до власного одягу, вони скніли в злиднях та лінощах. Мешканці селища Похилений-дубовий-стовп, розташованого в лісі, мали нестійкий характер, любили танці, були слабкими, вайлуватими, стривоженими та стурбованими, і завжди вставали рано. Мешканців селища Висока-клуна-з-маїсом поважали, попри їхню гординю: добрі садівники, вмілі працівники, але погані мисливці, вони обмінювали вирощений маїс на дичину. їх вважали щирими, впертими, знавцями погодних прикмет. Стосовно ж хатин селища Червона-смердючка, то всі вони були підземними... (8\уаш:оп 2, pp. 190-213).

Ця інформація була зібрана тоді, коли традиційні інститути існували лише в пам'яті інформаторів похилого віку, і зрозуміло, що якоюсь мірою це бабусині казки. Жодне суспільство не могло б дозволити собі "гратися в природу" до такої міри, бо тоді воно розділилось би на безліч незалежних та ворожих зграй, кожна з яких виборювала б у інших право бути людиною. Свідчення, зібрані Свентоном, є швидше соціологічними

міфами, ніж етнографічною інформацією. І все ж їх багатство, схожість при зіставленні, єдність схеми, яка їх надихала, наявність того ж типу свідчень з сусідніх груп - все це підказує, що навіть якщо реальні інститути були зовсім іншими, то ми зустрічаємось тут щонайменше зі своєрідною концептуальною моделлю суспільства чикасів. Ця модель є надзвичайно важливою для створення образу кастового суспільства, хоча ознаки каст, їх стосунки і кодуються через співвіднесення з природним видом, тобто таким же чином, як і в тотемних груп. Втім характер, приписуваний стосункам кланів та їх епонімів, схожий на характер стосунків, що зустрічаються в "тотемічних" суспільствах класичного типу: або клан походить від тварини, або людський предок клану в міфічні часи вступав з твариною в зв'язок. Проте, ці суспільства, які мисляться щонайменше як такі, що складаються з "природних" каст, інакше кажучи, як такі, де культура мислиться як проекція чи як відбиток природи, є проміжною ланкою між тими суспільствами, які класичні автори використовували для ілюстрації концепції тотемізму (племена з рівнин Південного-Заходу) і тими, які, як плем'я натчез, є рідкісними прикладами справжніх каст, відомих в Північній Америці.

Ми вже з'ясували, що на двох класичних територіях так званого тотемізму інституції, що визначаються через співвідношення з цим оманливим поняттям, можуть або, як в Австралії, набувати також характерних функціональних рис, або, як в Америці, поступатися місцем формам, які все ще осмислюються через моделі тотемічних груп, хоча діють швидше як касты.

Перенесемось тепер в Індію, теж класичну, але для каст, територію. Можна констатувати, що контактуючи з кастами, інституції, які вважаються тотемічними, переживають перетворення обернено симетричні тим, які вони переживають в Америці: замість сприйняття касты через природну модель, тут відбувається сприйняття тотемічних груп через модель культуру.

Тотемні назви, що зустрічаються в деяких племенах Бенгалії, мають, здебільшого, тваринне чи рослинне походження. Так у племені ораон з Хота Нагпур зафіксовано близько 67 рослинних та тваринних тотемів, винятком є лише залізо, якого, через неможливість відмови від його використання, заборонено торкатись губами та язиком. Ця заборона до того ж сформульована в термінах, що наближають її до харчових

заборон. У мунда з того ж регіону зафіксовано 340 екзогамних кланів, що мають здебільшого тваринні та рослинні тотеми, вживання яких заборонене. Проте вже зареєстровано тотеми іншого характеру: повний Місяць, місячне сяйво, веселка, місяць року, день тижня, мідний браслет, веранда, парасолька; професії та касті: кошикарі та носії смолоскипів (Risley, vol. II). Далі на захід 43 назви кланів у бгилів діляться на 19 рослинних, 17 тваринних і 7 такого роду: кинджал, розбитий горщик, село, палиця з шипами, браслет, кільце на нозі, шматок хліба (Corpeys, pp. 143-144).

Далі на південь спостерігаємо обертання стосунків між природними видами і зробленими предметами та продуктами. Клани деванга, касті ткачів Мадраса мають назви, в яких фігурує мало рослин і майже відсутні тварини. Натомість ми знаходимо там такі назви, як кисле молоко, хлів, монета, загата, будинок, краплі для очей, ніж, ножиці, човен, лампа, одяг, жіночий одяг, шнур для носіння глечиків, старе рало, монастир, поховальний вогонь, дахівка. У куруба з Майсура налічується 67 екзогамних кланів названих або тваринними та рослинними іменами, або таким чином: колісниця, чаша для пиття, срібло, кремій, клубок ниток, браслет, золото, золоте кільце, мотика, край одягу, палиця, ковдра, мірка, вуса, ткацький верстат, бамбукова трубка і т.п. (Thurston, vol. II, p. 160 sq., vol. IV, p. 141).

Можливо, що це явище характерне швидше для околиць, ніж для півдня країни, бо воно викликає бажання згадати міфічну роль, приписувану зробленим предметам - шаблі, ножу, спису, голці, стовпу, шнурку тощо - в деяких племенах Південно-Східної Азії. Хай там що, а в Індії промислові товари, що використовуються як назви кланів, користуються такою ж особливою пошаною, як і тотемічні рослини та тварини: то на їх честь відбуваються культові відправи з приводу укладання шлюбів, то їх вшанування набуває дивних, особливих форм. Так у бгилів клан розбитого горщика зобов'язаний збирати фрагменти глиняних виробів певного типу та ховати їх. Іноді відчувається відносна свіжість сторонніх впливів: арісана готрам з Каруби носять ім'я турмеріка, але оскільки було б, як вони кажуть, незручним позбавляти себе такої важливої приправи, то місце забороненого продукту посідає зерно *корра*.

* * *

Неоднорідні списки кланових найменувань зустрічаються і в інших місцях світу. Наприклад, вони складені саме (що, напевно, є не випадковим) на півночі Австралії, в найбільш доступній для зовнішніх впливів частині континенту. В Африці зустрічаються такі індивідуальні тотеми, як лезо бритви та монета:

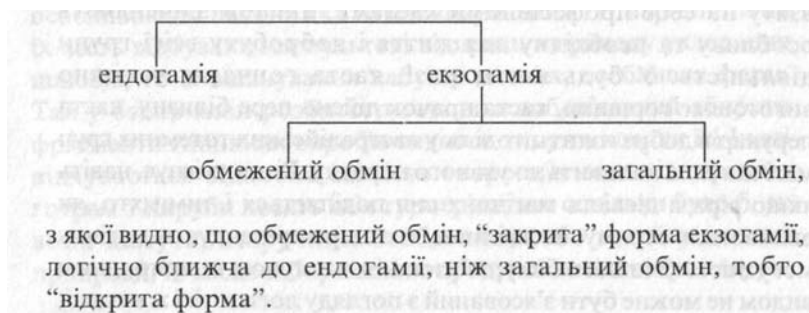
"Коли я запитав [у дінка], до кого я повинен звертатись як до кланових божків, то, можливо напівжартома, вони запропонували мені друкарську машинку, папір та вантажівку, бо хіба не ці речі завжди допомагають моєму народові, і хіба європейці не отримали їх від своїх предків?" (Піешіагси, р. 110). Але цей неоднорідний характер найменувань ніде так не укріпився, як в Індії, де назви тотемів включають в себе значну частину зроблених предметів, тобто символів функціональної діяльності, які (оскільки вони чітко розрізняються в межах кастової системи) в межах племені чи самої касты можуть служити для вираження диференційних розривів між соціальними групами. Таким чином, все відбувається так, ніби в Америці зародки каст були спотворені тотемними класифікаціями, тоді як в Індії залишки тотемних груп дозволили символізму технологічного та професійного походження перемогти. Ці комбінації не так вражають, якщо врахувати, що існує елегантніший і простіший, ніж вжитий вище, спосіб перекладу австралійських інституцій на мову каст.

Дійсно, ми припустили, що оскільки кожна тотемна група присвоює собі контроль над тваринним чи рослинним видом, щоб бути корисною іншим групам, то ці функціональні спеціалізації нагадують, під певним кутом зору, спеціалізацію, взятую на себе професійними кастами, які теж здійснюють особливу та необхідну для життя і добробуту всієї групи діяльність. У будь-якому разі, каста гончарів успішно виготовляє горщики, каста прачок дійсно пере білизну, каста перукарів добре голить, тоді як у австралійських тотемних груп магічна сила належить до уявного порядку. Різниця існує, навіть якщо віра в дієвість магічних сил поділяється і тими хто, як вважається, отримує зиск, і тими, хто щиро претендує на магічну могутність. З іншого боку, зв'язок між чаклуном та природним видом не може бути з'ясований з погляду логіки тієї ж моделі,

що і зв'язок між ремісником та результатом його праці, адже тільки в міфічні часи тотемні тварини народжувались безпосередньо з тіла предка. Сьогодні кенгуру народжуються кенгуру, а чаклун задовольняється тим, що допомагає їм.

Але якщо розглядати австралійські (інші також) інститути в розширеній перспективі, то ми виявимо галузь, в якій паралель з системою каст проступає чіткіше - для цього достатньо зосередити увагу не на релігійних віруваннях та обрядах, а на соціальній організації; Бо й перші спостерігачі австралійських суспільств мали певну підставу називати кастами описувані ними шлюбні класи: одна австралійська секція виробляє жінок для інших секцій таким же чином, як якась професійна каста виробляє блага та послуги, які отримують інші касты тільки завдяки їй... Поверховим буде протиставлення згаданих груп лише з погляду дотримання екзогамії та ендогамії. Дійсно, професійні касты і тотемні групи однаково "екзо-практичні", перші - в плані обміну благами та послугами, а інші - в плані шлюбних обмінів.

Проте в обох випадках завжди існує коефіцієнт "ендо-практису". Касты часто ендогамні, за винятком випадків перепон до шлюбу (що нами показано в іншому місці: 1, сар. XXV), натомість вони тяжіють до збільшення числа членів. Австралійські групи практикують екзогамію, але найчастіше за формулою обмеженого обміну, що є імітацією ендогамії в межах екзогамії, оскільки обмежений обмін - справа груп, які вважають себе закритими і внутрішні обміни яких зосереджені на них самих. Обмежений обмін протистоїть загальному, більш відкритому зовнішнім впливам, який дає можливість включати нові групи без зміни структури. Ці стосунки можна зобразити у вигляді діаграми:



І це ще не все. Між жінками, яких обмінюють, та благами чи послугами, якими також обмінюються, існує суттєва відмінність: перші - біологічні індивіди, тобто продукти природи, природним чином створені іншими біологічними індивідами, другі - зроблені предмети (чи операції, здійснені за допомогою технічних процедур та предметів зроблених), тобто соціальні продукти, культурним чином створені технічно компетентними людьми. Отже, симетрія між професійними кастами та тотемними групами є оберненою симетрією -принцип диференціації запозичений у першому випадку з культури, в іншому - з природи.

Щоправда ця симетрія існує лише в ідеологічному плані, бо позбавлена реальної основи: з погляду культури професійні спеціалізації є справді відмінними та взаємодоповнюючими, а з погляду природи сказати те ж про спеціалізацію екзогамних груп для виробництва жінок "різних видів" не можна. Бо якщо ремесла створюють дійсно відмінні "соціальні види", то всі жінки, що походять з різних секцій та підсекцій, належать до одного й того ж природного виду.

У цьому й полягає пастка, поставлена реальністю на уяву ■ юловіків. Останні намагаються уникнути її, шукаючи в порядку природи реальну різноманітність, звертаючись до природи як до єдиної (через відсутність поділу праці і професійної спеціалізації чи повне незнання про них) об'єктивної моделі, якою вони можуть скористатись для встановлення між собою стосунків взаємодоповнювання та співробітництва. Інакше кажучи, вони осмислюють ці стосунки відповідно до моделі, згідно з якою вони осмислюють стосунки між природними видами (і відповідно до моделі власних соціальних стосунків). Фактично існує лише дві справжні моделі реальної різноманітності: одна - в плані природи, тобто модель різноманітності видів, інша - в плані культури, тобто модель різноманітності функцій. Перебуваючи між цими двома справжніми моделями, модель, що ілюструється шлюбними обмінами, має подвійний і двозначний характер, адже жінки схожі в тому, що стосується природи, і тільки в плані культури можна говорити про їх відмінність. Проте коли переважає перша перспектива (як у випадку, коли як модель різноманітності обирається природна модель), то схожість домінує над відмінністю: тоді, безсумнівно, жінками потрібно обмінюватись, бо вони оголошені відмін

ними, але цей обмін передбачає, що насправді їх вважають схожими. І навпаки, при зверненні до іншої перспективи і прийнятті культурної моделі різноманітності, відмінність, що відповідає культурному аспекту, перемагає схожість: жінки визнаються схожими між собою в межах своїх соціальних груп, і, відповідно, між кастами обмінюватись не можуть. Каста проголошує жінок гетерогенними з погляду природи, а тотемні групи - гетерогенними з погляду культури. Остання підстава цієї відмінності між системами полягає в тому, що каста серйозно використовує культурну гетерогенність, тоді як тотемні групи підтримують одна у одній лише ілюзію використання природної гетерогенності.

Все щойно сказане можна висловити інакше. Каста, що визначає себе відповідно до культурної моделі, справді обмінюється культурними об'єктами, але в нагороду за симетрію, постульовану ними між природою та культурою, вони повинні осмислювати відповідно до природної моделі своє природне виробництво (оскільки ці каста складаються з біологічних істот), тобто виробництво, яке складають жінки, що відтворюють та відтворюються цими біологічними істотами. Відповідно жінки диверсифікуються згідно з моделлю різноманітності природних видів - якщо природні види не можуть схрещуватись, то тим більше жінок не можна обмінювати між кастами. Тотемні групи "платять" обернено-симетричну плату. Вони визначають себе відповідно до природної моделі і обмінюють між собою природні об'єкти - жінок, яких відтворюють самі, і які природним чином відтворюють їх. Отже, симетрія, постульована між природою і культурою, призводить тут до асиміляції природних видів в план культури. Таким же чином жінки, гомогенні в плані природи, оголошуються гетерогенними в плані культури - так само як природні види, гетерогенні в плані природи, оголошуються гомогенними в плані культури. Дійсно, культура стверджує, що всі вони підпадають під один і той же тип вірувань та обрядів, оскільки вони з погляду культури мають ту загальну властивість, що людина може їх контролювати та примножувати. Внаслідок цього чоловіки в плані культури обмінюють жінок, які відтворюють цих чоловіків в плані природи. Чоловіки намагаються в плані культури відтворювати види, яких вони обмінюють *sub specie naturae*

ці аналогією з харчовими продуктами, які заміщують один (їдпого, будучи завжди їжею, і оскільки (що справедливо також і по відношенню до жінок), чоловік може задовольнитись якоюсь однією їжею та обійтись без іншої, в силу того, що кожна жінка та кожна їжа однаково придатні для відтворення та продовження життя.

* * *

Таким чином ми наближаємось до тих загальних властивостей, оберненими ілюстраціями яких можуть виступати професійні касты та тотемні групи. Касты гетерогенні в плані функцій і можуть бути гомогенними в плані структури: реальна різноманітність функцій викликає доповнюваність, що встановлюється на рівні структури, а функціональність шлюбних обмінів (між одними й тими ж соціальними одиницями) набуває характеру сумісництва (раніше ми вже говорили, чому він не має практичної цінності - див. ст. 124). І навпаки, тотемні групи гомогенні в плані функцій, оскільки вони у всіх і рупах не є реально продуктивними, і зводяться до відтворення однієї і тієї ж ілюзії, тому вони повинні бути гетерогенними в плані структури, і кожній з них, згідно зі статусом, належить виробляти жінок різних соціальних видів.

Внаслідок цього в тотемізмі уявна взаємна відповідність досягається за рахунок гомогенності вчинків, які є гомогенними чи просто підігнаними один до одного: кожна група однаково вважає себе магічною володаркою якогось природного виду, але через те, що ця ілюзія позбавлена ґрунту і існує лише як порожня форма, вона як така ідентична іншим формам. Справжня взаємна відповідність є наслідком поєднання двох процесів: природного, що розвивається через жінок, які відтворюють чоловіків та жінок, і культурного, що розвивається чоловіками, що соціально визначають жінок в міру того, як останні народжуються природним чином.

У системі каст взаємна відповідність проявляється у функціональній спеціалізації, тобто взаємна відповідність переноситься в план культури. Внаслідок цього значення гомогенності звільняються, аналогія, що постулюється між людськими групами та природними видами, формально стає суттєвою (як показав приклад з чікасава та наведена вище формула з закону Ману - див. ст. 121); актуальною стає

ендогамія, оскільки справжня взаємна відповідність забезпечується в інший спосіб.

Але ця симетрія має свої межі. Безсумнівно, тотемні групи імітують функціональне постачання: крім того, що це постачання залишається уявним, воно зовсім не є культурним, оскільки перебуває не на рівні ремесел та цивілізації, а на рівні оманливої узурпації природних властивостей, якими людина, як біологічний вид, не наділена. Крім того, в кастових системах безсумнівно існує еквівалент харчових заборон, але (що має значення) вони виражаються в першу чергу в оберненій формі "ендо-кухні", з іншого боку, вони проявляються швидше на рівні приготування їжі, ніж на рівні її виробництва, інакше кажучи, вони проявляються в культурному плані. Харчові заборони каст точні та деталізовані, особливо стосовно кулінарних операцій та начиння.

Нарешті, жінки звичайно є взаємозамінюваними (з погляду їх анатомічної структури та фізіологічних функцій), і в тому, що їх стосується, культура знаходить вільне поле для великої гри диференціації (яка може мислитись у позитивний чи негативний спосіб і відповідно використовуватись як підстава то для екзогамії, то для ендогамії), але харчові продукти не є взаємозамінюваними абсолютно. Стосовно них гра швидко досягає своїх меж: класифікувати всі харчові продукти як тотемні не складно, але обтяжливо - трохи вище ми бачили, що не можна обійтись без турмеріка, доводиться замість нього відмовляти від *корра*. Ще гірше в цьому плані з професійними функціями, оскільки вони, будучи по-справжньому відмінними та лише доповнюючи одна одну, дозволяють встановити взаємну відповідність у справді істинній формі. Натомість вони виключають негативну взаємну відповідність, і таким чином фіксують кордони логічної гармонії системи каст. Будь-яка каста залишається частково "ендо-функціональною", оскільки їй не можна заборонити користуватись власними послугами (які вона, звичайно, зобов'язана перш за все надавати іншим кастам), адже ці послуги є незамінюваними. Інакше хто поголив би перукаря?

Отже, це зовсім різні речі - вводити різноманітність (соціальними засобами) в межах лише одного природного виду (людського) чи проектувати в соціальний план (природними засобами) різноманітність рослинних та тваринних видів.

Суспільства, в яких існують тотемні групи та екзогамні секції, даремно вважають, що їм вдасться розіграти одну й ту ж гру і з видами, які є різними, і з жінками, які ідентичні. Вони залишають поза увагою те, що оскільки жінки ідентичні, то зробити їх відмінними дійсно під силу соціальній потузі, тоді як види, оскільки вони відмінні, ніщо не зможе зробити ідентичними, інакше кажучи, всі вони підлягають власній потузі - люди виробляють інших людей, але вони не виробляють страусів.

Проте справедливим залишається те, що в досить загальному плані спостерігається еквівалентність двох великих систем відмінностей, до яких люди вдаються для концептуалізації своїх соціальних стосунків. Значно спрощуючи, можна сказати, що касти подають себе як природні види, тоді як тотемічні групи уявляють собі природні види як касти. Щоправда цю формулу потрібно уточнити: касти уявно натуралізують справжню культуру, а тотемні групи дійсно культуризують уявну природу.

Слід додати, що і в тій, і в іншій перспективі, система соціальних функцій відповідає системі природних видів, світ істот - світу речей і відповідно визнати, що система природних видів і система предметів зроблених є опосередковуючими множинами, які використовуються людьми для подолання опозиції між природою та культурою і для осмислення їх як цілого. Але для цього існує і інший засіб.

Багато мисливських племен Північної Америки розповідають, що на початку часів бізони були нещадними та "суцільно кістяними" звірами, і не просто неїстівними для людей, але й людодідами. Люди колись служили їжею тварині, яка пізніше повинна була стати переважною їжею для них, проте тоді ця тварина була ніби їжею навпаки, тваринною їжею в її майже неїстивному вигляді - кісткою. Як же пояснюється таке повне обертання?

Так сталося, говориться в міфі, що бізону сподобалась дівчина і він захотів з нею одружитись. Ця дівчина була єдиною представницею своєї статі в середовищі чоловіків, бо чоловік зачав її, вколовшись терниною. Жінка таким чином з'явилась внаслідок негативного поєднання природи, ворожої людині (терновий кущ), і людської неприродності (вагітний чоловік). Незважаючи на ніжне ставлення до своєї дівчини і страх перед бізоном, чоловіки вирішили за краще погодитись на шлюб і зібрати подарунки, кожен з яких повинен був виступити

представником якоїсь частини тіла бізона: ковпак з пір'я став хребтом, колчан з видри - шкірою на грудях, виткана ковдра - черевом, колчан з гострим кінцем - шлунком, мокасіни - нирками, лук - боками і т.п. всього перераховувалось близько сорока відповідників (одну з версій цього міфа див. Dorsey and Kroeber, №81).

Отже, шлюбний обмін діє як механізм опосередкування природи та культури, що на початку були роз'єднаними. Заміщуючи культурну архітектоніку архітектонікою надприродною та первісною, шлюб створює другу природу, в якій людина й набуває, так би мовити, опосередкованої природи. Дійсно, внаслідок цих подій, "повністю з кісток" бізони перетворились на бізонів "повністю з плоті", а замість людодідів самі стали вживаними в їжу.

Така ж послідовність часто буває зворотною. Так міф навахо завершується розповіддю про перетворення жінки у ведмедицю-людодітку, що є оберненосиметричним перетворенню бізона-канібала в чоловіка. Метаморфоза продовжується розкладом відповідно до моделі відмінностей між дикими видами: піхва людодітки стає їжаком, її груди - сосновими шишками та дубовими жолудями, її залози та живіт - іншим насінням ("алкалі": *Sporobobus cryptandrus airoides*, Torn), її трахея - лікувальними рослинами, її нирки - грибами і т.д. (Haile-Wheelwright, p. 83).

Ці міфи чудово виражають той факт, що у народностей, у яких тотемічні класифікації і функціональна спеціалізація мають достатньо обмежену продуктивність, але й не відсутні повністю, шлюбні обміни можуть виступати моделлю, що безпосередньо застосовується для пов'язування (mediation) природи та культури. Так підтверджується висунуте нами на попередніх сторінках припущення, що "система жінок" є з'єднувальною ланкою між системою (природних) істот і системою (зроблених) предметів, і, з іншого боку, що кожна з систем сприймається мисленням як трансформація в межах однієї групи.

Єдина з цих трьох систем, яка належить до об'єктивної реальності поза людиною - це система істот, і лише системі функцій властиве існування цілком соціальне, тобто таке, що повністю перебуває в руках людини. Але повнота, властива кожній з систем в одному плані, означає, що жодною з них не можна легко оперувати в іншому плані: загальноживана їжа

не може бути цілком "тотемізована", в крайньому разі без хитрощів*; і з міркувань симетрії касті не можуть уникнути ендо-функціональності, оскільки вони служать побудові грандіозної схеми взаємної відповідності. Внаслідок цього в обох випадках взаємна відповідність не абсолютна, вона ніби заплутана, деформована на стиках. Тобто, з погляду логіки, взаємна відповідність шлюбних обмінів так само є не чистою формою, бо вона перебуває на півдорозі між природною та культурною моделями. Але саме цей гібридний характер дозволяє їй функціонувати повною мірою. Асоційована з однією чи з іншою формою, чи з ними двома, чи сама по собі - тільки вона може претендувати на універсальність.

* * *

Перший висновок, що випливає з нашого аналізу є таким: тотемізм, який був надмірно формалізованим в "мові первісного суспільства", може так само добре (ціною досить простого перетворення) існувати в мові режиму каст, який є повною протилежністю первісному суспільству. Вже це демонструє, що ми маємо справу не з автономним інститутом, що визначається через свої відмітні властивості, типові для певних регіонів світу і для певних форм цивілізації, а з *modus operandi***, що дається взнаки навіть в соціальних структурах, які традиційно визначаються як діаметрально протилежні тотемізму.

Висновок другий: ми перебуваємо в кращому становищі для розв'язання труднощів, що витікають з наявності в так званих тотемічних інституціях правил дії, близьких до концептуальних систем, обраних нами для порівняння. Бо ми вже показали, що харчові заборони не є відмітною ознакою тотемізму: вони зустрічаються в сумі з іншими системами, що відверто служать для "означування", і разом з тим, системи найменувань, що надихаються природними спільнотами, не завжди супроводжуються харчовими заборонами, вони можуть "означуватись" різними способами.

**Стосовно "кланових божків" у дійка (давні автори не сумніваючись назвали б їх тотемними), зазначається: "...мало хто з них має велике значення в харчуванні, але коли і має, то їх вшанування не є перешкодою для їх вживання". Так люди клану эсрафа вважають, що мають право вживати м'ясо цієї тварини, але лише за однієї умови - не проливаючи його крові (ЛлефатіХ, рр. 114-115).*

***Способом дії (лат.) - прим. пер.*

З іншого боку, екзогамія і харчові заборони не є об'єктами різної соціальної природи, які потрібно вивчати окремо, чи між якими можна відкрити каузальне відношення. Майже завжди, як свідчить мова, вони є двома аспектами, чи двома способами, що служать для конкретного визначення *практису*, який як соціальна діяльність може бути звернутий назовні чи до середини і який завжди має ці дві орієнтації, хоча вони проявляються в різних планах і за допомогою різних кодів. Якщо відношення між тотемічними інституціями і кастами можна вважати практично ідентичним відношенню між екзогамією та ендогамією (хоча насправді, як ми бачили, все значно "складніше), між видом та функцією і, нарешті, між природною та культурною моделями, то тільки тому, що у всіх доступних емпіричному спостереженню і, очевидно, різнорідних випадках, розгортається одна й та ж схема, яка і є справжнім предметом наукового дослідження. У всіх суспільствах спостерігається аналогія між сексуальними стосунками та харчуванням, але відповідно до ситуації та рівня мислення, то чоловікові, то жінці відводиться роль того, хто їсть і того, що їдять. Що ж це означає, як не загальну вимогу диференційного розриву між елементами та однозначної ідентифікації кожного з них?

І тут ми зовсім не хочемо сказати, що соціальне життя, стосунки між людиною та природою є проекцією, якщо не результатом концептуальної гри, яка розгортається в людській свідомості. "Ідеї, - писав Бальзак, - існують в нас як завершена система, схожа на систему царств природи, як свого роду квітник, іконографія якого буде окреслена геніальною людиною, яку, можливо, будуть вважати навіженою"* . Але тому, хто спробував би здійснити таке, знадобилось би, безсумнівно, більше навіженості, ніж геніальності. Ми стверджуємо, що концептуальна схема керує практиками і визначає їх тому, що вони як об'єкт дослідження етнології у вигляді дискретних реальностей, локалізованих в часі і просторі і відмінних за способом життя та за формами цивілізації, не змішуються з *практисом*, який (щонайменше в цьому місці ми згодні з Сартром (Sartr, p. 18) і складає фундаментальну цілісність для наук про людину. Марксизм (якщо не сам Маркс)

*H. de Balzac. Louis Lambert, in: *Oeuvres complètes. Bibi De Pléiade. Vol. X. p. 396.*

надто часто розмірковував так, ніби практики безпосередньо витікають з *практису*. Не ставлячи під сумнів беззаперечну первинність базису, вважаємо, що між *практисом* та практиками завжди вставляється медіатор, що є концептуальною схемою, завдяки дії якої матерія і форма, обидві позбавлені незалежного існування, реалізуються як структури, інакше кажучи, як сутності одночасно емпіричні та умоглядні*. Саме в цю теорію надбудов, ледь-ледь намічену Марксом, ми сподіваємось зробити свій вклад, залишаючи історії (за допомогою демографії, технології, історичної географії та етнографії) турботу про розвиток досліджень власне базису, що принципово не може бути нашим предметом, бо етнологія - це перш за все психологія**.

Відповідно, дотепер ми намагались продемонструвати лише те, що діалектика надбудови, як і діалектика мови, полягає у встановленні *конститутивних одиниць* (unites constitutives), які можуть відігравати цю роль лише за умови недвозначного їх визначення, тобто за умови їх попарного протиставлення, завдяки чому згодом за допомогою цих конститутивних одиниць розробляється *система*, що зрештою відіграватиме роль синтезуючого оператора між ідеєю та фактом, перетворюючи останній в *знак*. Розум, таким чином, йде від емпіричної різноманітності до концептуальної простоти, а потім від концептуальної простоти до означувального синтезу.

Ніщо краще не завершить цей розділ, як ілюстрація цієї концепції за допомогою однієї тубільної теорії. Це міф йоруба,

* *А вгор протиставляє "практис", як фундаментальний спосіб буття людини (у Сартра це - індивідуальний практис, див. розділ IX), та практики, як конкретні способи діяльності людини в окремих галузях, наполягаючи на неможливості зводити практики до практису, тобто виводити надбудову (superstructures) безпосередньо з базису (infrastructures). Автор (як і весь науковий напрямок, названий структуралізмом) апелює до треміх структур, що опосередковують та зумовлюють їх зв'язок - прим. пер.*

***Підкреслюючи, що етнологія - "перш за все психологія", Леві-Строс відмовляється від запропонованого історичним матеріалізмом способу розгляду ментальних процесів у їх каузальному та діахроїному зв'язку з розвитком процесу матеріального виробництва, вдаючись натомість до аналізу зв'язків структурних та синхронних. Етнологія з погляду цього є наукою про мислення як таке (у даному разі не індивідуальне чи колективне, а властиві окремим цивілізаціям способи мислення), тобто "психологією", а не "історією", тобто наукою про мислення стосовно соціального буття. Продовження цієї теми, розгляд, якщо тіє сама постановка якої пов'язана з полемікою із Сартром, див. у розділі IX - прим. пер.*

справжній "Тотем і табу"* неписьменної доби, який крок за кроком розробляє складну споруду найменувань та заборон.

Йдеться про пояснення наступних правил: через три дні після народження дитини кличуть жерця, щоб той дав дитині "його *оріша* та його *евави*". Перший термін означає істоту чи об'єкт, культу якого дитина дотримуватиметься, що означатиме заборону на шлюб з людиною, яка матиме той же *оріша*. Тому ця істота, чи цей об'єкт стає головним *евавом* цього індивіда і буде передаватись його нащадкам до четвертого покоління. Син цього індивіда отримує як *евав* тваринний *евав* дружини свого батька, а син його сина приймає, в свою чергу, рослинний, вже третій, *евав* дружини свого батька, нарешті син сина отримує четвертий *евав* від тієї ж родички, а саме шура, птаха чи змію.

Ці складні правила обґрунтовуються в тубільному мисленні первісним поділом народності на шість груп: групу рибалок, групу "віщунів" (риба, змія і птах), мисливську групу, групу четвероногих, групу землеробів, групу рослин. До кожної групи входять чоловіки та жінки, що в цілому складає дванадцять категорій.

На початку в кожній групі укладались інцестні шлюби, тобто брат одружувався з сестрою. Один і той самий термін позначає у йоруба одночасно шлюб, їжу, володіння, заслугу, прибуток, придбання. Одружитись та їсти - це одне і теж. Якщо позначити брата та сестру першої групи буквами А і В, а брата та сестру іншої групи як С і D, і так далі, то первісна інцестна ситуація може бути подана у вигляді таблиці:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Але людям швидко набридла така одноманітність "їжі", тому син пари АВ заволодів жіночим продуктом пари CD, так само син EF заволодів донькою GH, і так далі:

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ
-----	-----	-----	-----	-----	-----

Це ще не все: рибалка почав війну з мисливцем, мисливець - з землеробом, землероб - з рибалкою, і кожен присвоїв собі продукт іншого - це означало, що відтепер рибалка вживав м'ясо, мисливець - продукти землеробства, землероб - рибу: ABDF CDBH EFHJ
GHFL IJLB KLJD

Як компенсацію рибалка почав вимагати продуктів землеробства, землероб - м'яса, мисливець - риби:

*Масться на увазі робота З. Фрейда з такою назвою - прим. пер.

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH Оскільки так довго тривати не могло, після довгих переговорів сім'ї погодились на обмін доньками і на те, щоб доручити жерцям уникати плутанини та безладу за допомогою правил, згідно з якими кожна жінка, вступивши в шлюб, буде продовжувати відправляти культові служби своєму *оріша*, але не передасть його своїм дітям. Тому *оріша*, позначені на другій позиції однією з букв В, D, F, J, L, виключаються в другому поколінні, і система *евав* стає такою:

ADFI CBHL EНJB GFLD ILBF KJDH Відтепер *евав* кожної людини буде складатись з одного *оріша*, одного "віщуна", однієї тварини, однієї рослини. Кожен *евав* буде передаватись по одній лінії протягом чотирьох поколінь, після чого жрець визначить новий. Внаслідок цього А, С, Е, G, I, К тепер виключаються, і стає потрібним чоловічий *оріша* для відтворення кожної долі *евавів*. Індивід з індексом ADGF (група № 1), може вступати в шлюб з людиною, що народилась в групі №2, всі *евав* якої є відмінними. В силу цього правила А і С заміщуються, так само як Е і С, I і К: DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI У наступному поколінні букви D, В, H, F, L, J випадають. Група 1 потребує риби, і бере В, так само як і група 2, яка бере D; група 3 потребує м'яса і бере F, так само як група 4, що бере H; група 5 потребує рослинної їжі і бере J, так само як група 6, що бере I:

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL Тепер черга випадати буквам F, H, J, L, В, D. Через нестачу м'яса, групи 1 і 2 укладають шлюби відповідно з H і F, через нестачу рослинної їжі групи 3 і 4 укладають шлюби з L і J, через нестачу риби групи 5 і 6 укладають шлюби з D і В: JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB J, L, В, D, F, H випадають, і чоловічі *оріша* знову виходять на перший план:

CBHL ADFJ GFLD EНJB KJDH ILBF

Оскільки, як кажуть, існує 201 *оріша*, до чого можна додати, що половина з них - чоловічі і значна кількість - "віщуни", тварини та рослини, що служать для позначення перепон для шлюбу, то кількість можливих комбінацій досить велика (Dennett, pp. 176-180).

Звичайно, ми маємо тут лише теорію у формі апології.

Дослідник, що її зібрав, наводить різні факти, які якщо і не демонструють її суперечливість, то в будь-якому разі створюють враження, що в його час події не відбувались з такою прекрасною регулярністю. Проте теорія теорією, але нам здається, що йоруба краще, ніж етнологи, змогли висвітлити дух інституцій та правил, які в їх суспільстві, так само як і в багатьох інших, мають розумний та продуманий характер*. Безсумнівно, сюди примішуються чуттєві образи, але лише як символи - вони є фішками в комбінаторній грі, що полягає в перестановці їх згідно з правилами, при цьому з поля зору ніколи не випускаються емпіричні означники, які, очевидно, їх заміщують.

**Приклад з ашанті, у яких син наслідує заборони батька, а донька -матері, теж створює враження, що дух таких систем скоріше "логічний " ніж "генеалогічний ".*

Розділ V

КАТЕГОРІЇ, ЕЛЕМЕНТИ, ВИЛИ, ЧИСЛА

Замислившись над питанням про природу міфологічного мислення, Боас в 1914 році дійшов висновку, що "суть проблеми" полягає в тому, щоб дізнатись, чому оповідання, що стосуються людей, "надають таку велику та постійну перевагу тваринам, небесним тілам та іншим персоніфікованим природним явищам" (Boas 5, p. 490). Ця проблема і справді залишається останньою нерозв'язаною спекулятивним мисленням проблемою тотемізму, проте, як нам здається, її можна вирішити.

Ми вже з'ясували, що різні рівні вірування та звичаї, довільно об'єднані під назвою тотемізму, не ґрунтуються на ідеї живильного (substantiel) відношення між однією чи багатьма соціальними групами і однією чи багатьма природними сферами. Вони споріднені з іншими віруваннями та практиками, прямим чи непрямим чином пов'язаними з класифікаційними схемами, що дозволяють досягнути природній та соціальний універсум у вигляді організованої цілісності. Єдині відмінності, які можна ввести між цими всіма схемами зводяться до преференцій, які ніколи не набувають форми виняткової переваги того чи іншого рівня класифікації.

Дійсно, всі рівні класифікації характеризуються однією загальною рисою: якому б рівню класифікації певне суспільство не віддавало перевагу, потрібно, щоб цей рівень дозволяв (і навіть передбачав) застосування інших, аналогічних привілейованому рівню з формального погляду рівнів, які відрізнялись би від нього лише своїм відносним становищем в межах глобальної системи відсілок, що діє за допомогою пари опозицій: загального та окремого з одного боку, і природи та культури - з іншого.

Помилка прихильників теорії тотемізму полягала в довільному виділенні одного рівня класифікації - рівня, утвореного через співвіднесення з природними видами і в наданні йому інституціонального значення. Але як і кожен рівень, цей - лише один серед інших, і немає жодної підстави оголошувати його важливішим, ніж, скажімо, рівень класифікації, що оперує абстрактними категоріями, чи ніж рівень, що

використовує номінальні класи. Має значення не стільки навіність (чи відсутність) того чи іншого рівня, скільки існування "незмінної" класифікації, що дає групі, яка її використовує, інтелектуальний інструмент, засіб попасти "в фокус" всіх планів, від найбільш абстрактного до найбільш конкретного, і від найбільш близького до культури до найприроднішого.

Боас у вже згаданому дослідженні сумнівався в тому, що настільки часта перевага, яка віддається класифікаціям, що надихаються природними моделями, може пояснюватись "особливим та індивідуальним характером тваринних видів... який дозволяє легко (порівняно зі схожими один на одного членами людського виду) приписувати їм ролі в оповіданні" (там само). Нам все-таки здається, що Боас доторкнувся тут до однієї важливої істини. Щоб визнати її Боасу достатньо було, всупереч часто стверджуваній думці, не зводити казку чи міф до простого оповідання, і спробувати віднайти за міфологічним дискурсом утворену перервними (discontinues) опозиціями схему, яка лежить в основі його організації. З іншого боку, природна "відмінність" (distinctivite) біологічних видів пропонує мисленню не якусь визначену та безпосередню модель, а швидше засіб підходу до інших систем відмінності, які, в свою чергу, будуть відсилати до першої. Кінець-кінцем, якщо зоологічні та ботанічні класифікації використовуються частіше та охочіше, ніж інші, то хіба що через їх проміжне становище - вони перебувають на однаковій відстані між крайніми - категоріальною та сингулярною - формами класифікації. Адже в понятті виду врівноважуються аспект обсягу поняття та аспект його змісту: розглянутий окремо вид є множиною індивідів, а стосовно іншого виду - це система дефініцій. І це ще не все: кожен з індивідів, теоретично необмежена кількість яких утворює вид, не може бути визначений за обсягом, оскільки являє собою організм - систему функцій. Таким чином, поняття виду має внутрішню динаміку: підвішена між двома системами множина, вид є оператором, що дозволяє (і навіть зобов'язує) перейти від єдності множинного до різноманітності єдиного.

Як ми продемонстрували в іншій роботі (6, р. 133ff), Бергсон передбачив важливість ролі, яку в критиці тотемізму зможе відіграти, завдяки своїй логічній структурі поняття виду. Але існують всі підстави побоюватись, що якби йому довелось

деталізувати свою інтерпретацію, то він обмежив би її суб'єктивним та практичним аспектом стосунків між людиною та світом природи так, як це демонструє випадок з людиною, яка запитує про те, "що сьогодні на обід?" і цілком задовольняється відповіддю "телятина". Насправді значення поняття виду пояснюється не стільки схильністю суб'єкта практики асоціювати це поняття з родом з біологічних та утилітарних міркувань (що викликає в пам'яті відому приказку, яку тут можна застосувати до людини: "кому що, а курці просо")*, скільки його презумпцією об'єктивності - різноманітність видів пропонує людині образ інтуїтивно найближчий серед тих, що є до її послуг, і є найбільш прямою з тих, які людина може досягнути, маніфестацією крайньої дискретності реального - вона є чуттєвим виразом об'єктивного кодування.

І справді є дивним, що для експлікації різноманітності видів сучасна біологія орієнтується на схеми, схожі на схеми теорії комунікації. Ми не можемо проникати в галузь, проблеми якої поза компетенцією етнології. Але, якщо правильно, як це визнають біологи, що якісь два мільйони видів, що живуть сьогодні, слід інтерпретувати в їх анатомічній, фізіологічній та етологічній різноманітності як функцію хромосомних формул, кожна з яких зводиться до особливостей періодичності порядку розміщення чотирьох елементів молекулярного ланцюга, то, можливо, існують глибокі підстави для привілейованого значення, визнаного людиною за поняттям виду. З цього погляду зрозуміло, яким чином це поняття може надихати на спосіб чуттєвого досягнення об'єктивно даних в природі комбінацій, і що діяльність духу та саме соціальне життя лише запозичує це поняття для створення нових таксономій. Щодо наполегливої переконливості, яку завжди і зокрема мало поняття виду в очах людей, таємниця якої буде таким чином розкритта, наполеглива переконливість ідеї тотемізму для мислення етнологів є лише окремим випадком.

**Втім, помилково, і відносно тварин, і відносно людей: зусилля спрямовані на заснування в Африці природніх парків, призначених для збереження зникаючих видів, наїтовхнулись на труднощі - якщо навіть площі пасовиськ вистачає, тварини використовують їх лише як порт приписки і дуже далеко відправляються за межі заповідника в пошуках рослин, більш багатих на протеїни, ніж ті, що ростуть на пасовиськах, відведених їм тому, що вони мають достатню площу (Опітек, р. 20). Відповідно травоядів цікавить не рослина, а відмінність між рослинами...*

Природничі науки тривалий час вважали, що мають справу з "царствами" (тобто з незалежними і самостійними сферами, кожна з яких визначалась власними характеристиками), населеними істотами чи предметами, особливо пов'язаними між собою. Сьогодні ця концепція відкинута, але вона все ще залишається для здорового глузду концепцією, яка може лише згладити логічну могутність та динамізм поняття виду, оскільки і сьогодні види виступають як інертні та розділені класи, замкнуті в межах відповідних їм "царств". Суспільства, які ми називаємо примітивними, не вважають, що могла б існувати якась межа між різними рівнями класифікації, вони собі уявляють їх як етапи чи моменти безперервного переміщення.

Гануну півдня Філіпін ділять універсум на сутності, які можуть чи не можуть бути названі. Сутності, що можуть бути названі, діляться на речі, а також на людей та тварин. Коли гануну промовляє слово "рослина", то він виключає, що річ, про яку говориться, може бути каменем чи предметом зробленим. Клас "трав'яних рослин" виключає в свою чергу інші класи рослин, таких, наприклад, як клас "деревних рослин" і т.п. Серед трав'яних рослин вираз "перцева рослина" є диференційним стосовно, наприклад, "рисової рослини" і т.п. "Домашній перець" виключає "дикий перець", і "перець чилійський домашній" виключає "перець зелений домашній", нарешті вид перцю "котячий пеніс" передбачає, що йдеться про індивідуальність, незалежну від інших п'яти різновидів, чи таксонів, що розрізняються тубільною культурою в межах групи домашніх перцевих рослин (Сопкіп 4).

Цей спосіб оперування, що полягає у серії дихотомій, характеризується наступним чином:

"Серед рослин гануну розрізняють типи, які не слід змішувати з ботанічним поняттям виду, ці типи не знаходяться з поняттям виду на одному рівні з погляду категорій, але все-таки мають з ним одну загальну рису: ці типи виключають один одного. Найменування кожного з 1625 зафіксованих типів* складаються з лексичних елементів, кількість яких коливається від 1 до 5. Кожен тип

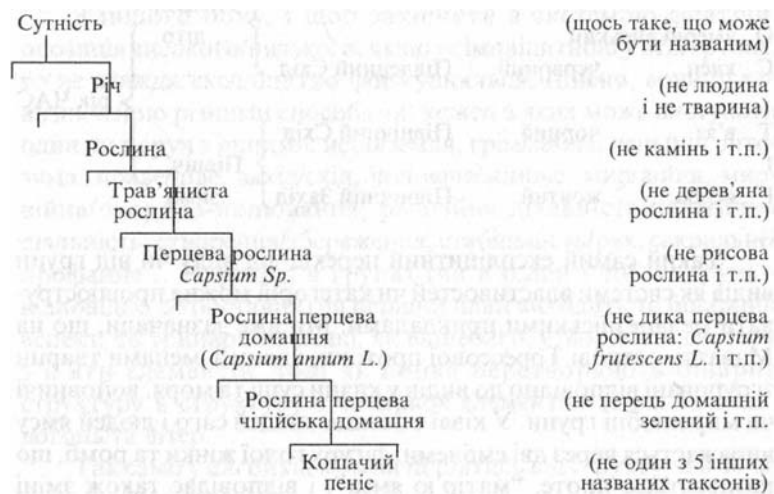
**З яких тільки від 500 до 600 істівних (там само, р. 184) і ще 406 лікувальних рослин (р. 249). Ці 1625 типів, згрупованих тубільним мисленням у 890 категорій, відповідають в ботанічній науці 650 родам і близько 1100 різним видам (там само, рр. 162-163).*

відрізняється від інших щонайменше одним елементом. Найчастіше зустрічається двочленна форма... Схожість між класифікаціями гануну і класифікаціями ботанічної науки швидко зникає при наближенні до найбільш загальних та найбільш інклюзивних категорій"

(Conklin 1, P. 115-117, 162).

Дійсно, класи, що покриваються ліннеївськими категоріями (перцева рослина: *Capsium* sp., перець домашній: *Capsium annuum* L., перець дикий: *Capsium frutescens* L.), не перебувають ні на одному й тому ж рівні, ні з одного й того ж боку дихотомічної системи. Взагалі, сфера наукової ботаніки не видається ізольованою від сфери народної ботаніки, яку практикують садівники та домогосподарки, і вона тим паче не ізольована від категорій філософа та логіка. Перебуваючи на півдорозі між тим та іншим, вона дозволяє переходити від одного до іншого і концептуалізувати кожен рівень за допомогою коду, запозиченого на іншому рівні (див. діаграму).

Субанун, інше філіпінське плем'я, класифікує хвороби згідно з таким же принципом. Вони починають з поділу на рани і хвороби шкіри, які діляться на "запалення", "виразки" та "лишаї", а кожна з цих трьох форм специфікується до кінця за допомогою численних бінарних опозицій: просте/множинне, відкрите/приховане, важке/легке, поверхове/глибоке, далеке/ близьке (Frake).



* * *

Усі документи, зібрані в I та II розділах, можна приєднати до цих прикладів і встановити частоту зоологічних та ботанічних таксономій, які не утворюють окремих сфер, а є складовою частиною глобальної та динамічної таксономії, цілком гомогенна структура якої (оскільки вона складається з послідовних дихотомій) гарантує єдність. З цієї характерної риси випливає, що, по-перше, завжди можливим є перехід від *виду* до *категорії*; і що жодного протиріччя не виникає між *системою* (що складається на вищому рівні) і *лексикою*, роль якої стає переважаючою в міру того, як ми спускаємось вниз по шкалі дихотомій. Таким чином, проблема відношення *безперервного* та *перервного* отримує оригінальне вирішення, оскільки універсум набуває форми континууму, утвореного послідовними опозиціями.

Ця безперервність виникає вже в схемі, що міститься в порядку літургії сезонних обрядів індіанців пауні: деревина стовпів хатини, де відбувається ритуал, підбирається відповідно до орієнтації цих стовпів з чотирьох порід дерев, пофарбованих різними кольорами, що відповідають сторонам світу, які символізують пори року, а все разом символізує рік:

П	тополя...	білий...	Південний Захід	} Південь...
Р				
О	американський			} рік ЧАС
С	клен...	червоний...	Південний Схід	
Т	в'яз...	чорний	Північний Схід	} ...зима
І				
Р	верба...	жовтий	Північний Захід	

Такий самий експліцитний перехід від виду чи від групи видів як системи властивостей чи категорій можна проілюструвати меланезійськими прикладами. Ми вже зазначали, що на Маватті, острові Торессової протоки, клани з іменами тварин згруповані відповідно до видів у клани суші та моря, войовничі чи миролюбні групи. У киваї опозиція людей саго і людей ямсу виражається через дві емблеми: фігуру голої жінки та ромб, що називається, проте, "матір'ю ямса", і відповідає також зміні

сезонів та режиму вітрів. На Тробріанських островах існує відповідність, своя у кожного клану, між птахом, ссавцем, рибою та рослиною. Бінарні системи Соломонових островів виражаються то через двох птахів - дикого півня та птаха-і юсорога, то через двох комах - палочника та богомола, то через двох божків, що втілюють протилежні способи поведінки - пана Мудрого та пана Невмілого (Fraezer, vol. II, *passim*).

Отже, зрозуміло, що залежно від обраного коду, логічна строгість опозицій може виражатись по-різному, і ця різниця не впливає з відмінностей в природі. Хорошим прикладом цьому є класифікаційні схеми сіу, оскільки вони є численними варіаціями однієї загальної теми - тут змінюється лише семантичний рівень, прийнятий для означування системи.

Усі племена мають поселення круглої форми, що ідеально рівно діляться по центру на дві фратрії. Але в багатьох з них цей відвертий дуалізм приховує принцип тричленності, символічна форма якого змінюється від племені до племені: у віннебаго в одній з фратрій удвічі більше кланів, ніж в іншій (8 і 4 відповідно), 10 кланів омаха порівну поділені між фратріями, але в одній з фратрій два вождя, а в іншій - один, у оседж у кожній фратрії нараховується 7 кланів, але одна з фратрій ділиться на дві підфратрії, тоді як інша залишається гомогенною. У всіх трьох випадках, яким би не був спосіб реалізації опозиції, саме фратрія верху, чи неба, уособлює просту форму, а фратрія низу, чи землі - форму складну.

З іншого боку, і щоб закінчити з системою фратрій, опозиція високого/низького, якщо і є імпліцитною у всіх групах, то не завжди експліцитно формулюється. Дійсно, вона буває визначеною різними способами, кожен з яких може виступати один чи поруч з іншими: небо/земля, грім/земля, день/ніч, літо/ зима, праве/ліве, захід/схід, чоловіче/жіноче, мир/війна, мир-війна/охорона-полювання, релігійна діяльність/політична діяльність, створення/збереження, стабільність/рух, сакральне/ профанне... Нарешті, в групах (чи в одній і тій же групі -відповідно до обставин) на перший план виходить то бінарний аспект, то тринарний, деякі, як віннебаго, утворюють систему з п'яти елементів, тоді як понка перетворюють бінарну структуру в структуру з чотирьох елементів: земля та вода, вогонь та вітер.

Так само у алгонкін можна піднятися від структури в 40 чи

50 кланів у оджибве, число яких напевно нічого не виражає, але які вже перегруповані в клани ссавців, риб та птахів - до більш експліцитної схеми могікан (де клани були поділені на три фратрії, утворені відповідно кланами: вовка, ведмедя, собаки, опосума - перша, малої черепахи, садової черепахи, черепахи чи вугра - друга, індика, журавля, курки - третя) і до схеми делаварів, вкрай спрощеної, логіка якої є безпосередньо очевидною, бо є всього три групи - вовк, черепаха та індик, які чітко відповідають землі, воді та повітрю.

Обширний корпус ритуалів оседж, зібраних та опублікованих Ла Флешем, до якого ми вже звертались (див. ст. 73-74), дає достатньо ілюстрацій, що іноді демонструють взаємну перетворюваність "конкретних класифікаторів" - тварин та рослин і "абстрактних класифікаторів" - таких, як числа, напрямки та сторони світу. Так лук та стріли фігурують у списку кланових найменувань, в якому йдеться не тільки про предмети виготовлені. З тексту молитви та звернень випливає, що одна стріла пофарбована в чорний колір, а друга - в червоний, і що ця опозиція кольорів відповідає опозиції дня та ночі. Той же символізм виявляється в забарвленні лука - червоного з внутрішнього боку, і чорного з боку зовнішнього. Стрільба з червоного та чорного лука, з почерговим використанням червоної та чорної стріли є вираженням сутності часу, що сам по собі вимірюється зміною дня та ночі (Ба Рієвсьє 2, р. 99, Ба Рієвсьє 3, рр. 207, 233, 364-365).

Конкретні класифікатори не тільки служать транспортним засобом в передачі понять, вони можуть також засвідчувати, але вже в чуттєвій формі, що логічна проблема вирішена або що протиріччя подолане. У оседж виготовлення пари мокасин для служителя культу супроводжується складним ритуалом. Така особлива увага, що приділяється одному з елементів костюма, могла б здивувати, якби аналіз текстів не виявив у мокасінах ще одну, крім утилітарної, функцію: мокасини, як культурний об'єкт, протиставлені "злій" траві, яку пішохід топче, і таким чином, мокасини співвідносяться з воїном, що топче своїх ворогів. Проте в соціо-космологічній схемі у оседж військова функція коногується з фратрією землі, а до неї віднесено і траву. Отже, особлива символіка мокасин суперечить загальній символіці, оскільки мокасини для першої - це "анти-земля", тоді як для другої вони відносяться саме до землі.

Ретельність ритуалу стає зрозумілою, якщо взяти до уваги те, що хотілось би назвати логічною нестабільністю предмету зробленого - нестабільністю, для збалансування якої служить вищою мірою ритуалізована техніка виготовлення (Ба Пєбспє 3, рр. 61-67).

У мисленні оседж головна та найбільш проста опозиція наділена також і найбільшою логічною могутністю, і є опозицією двох фратрій *Ці'-згу* - фратрії неба та *Хон'-га*, що ділиться на власне *Хон' -га* - підфратрію твердої землі, та *Ва-зха'-зхе* - підфратрію води. Виходячи з цього поділу, через систему відповідників з більш конкретними чи більш абстрактними сферами, розгортається цілий граматичний комплекс, але в межах цих конкретних та абстрактних сфер початкова схема діє як каталізатор, що запускає інші схеми - бінарні, тринарні й вищого порядку. Передусім сторони світу, бо в хатині для ініціації небо та земля протиставлені, як Північ та Південь, а тверда земля та вода - як відповідно Схід та Захід.

По-друге, з опозиції парного та непарного утворюється містична нумерологія. Як ми показали в іншому розділі, число 6 приписується фратрії неба, число 7 - фратрії землі, а їх сума 13 відповідає, в космологічному плані, кількості променів сонця, що встає (тобто *напівсонця*), а в соціальному плані - кількості подвигів, які повинен записати у свій актив повноцінний воїн (тобто *напівлюдина*, бо військова функція є поприщем однієї з двох фратрій, об'єднання яких утворює плем'я)*.

"Таким чином, властивості та єдність двох великих підрозділів племені можуть бути символізовані у формі людини чи тварини, але підрозділ *Хон' -га* завжди повинен бути представником правого боку людини чи тварини, а підрозділ *Ці'-згу* - лівого. Це поняття дуалізму та єдності природи позначається не тільки в соціальній організації: у давні часи вона давалась взнаки і в свідомості індивідів у формі особистих вчинків - наприклад, починаючи ходу, члени підрозділу *Хон' -га* виставляли вперед праву мокасіну, а члени підрозділу *Ці'-згу* - ліву" (Ба Йєвспє 3, р. 115).

Розкриємо тут дужки, щоб підкреслити, що така педантична суворість в практичному застосуванні логічної схеми -невиняткове явище. На Гаваях смерть вождя супроводжувалась

**Ми повинні взяти на себе відповідальність за цю інтерпретацію, що відсутня в текстах.*

неймовірними траурними маніфестаціями. Стегнову пов'язку учасники маніфестації одягали на шию, а не, як звичайно, на стегна. Ця інверсія верху та низу в одязі супроводжувалась сексуальною розпустою (і немає жодних сумнівів, що ця інверсія означала саме сексуальну розпусту). Важливість опозиції нижнього та верхнього виражалась у величезній кількості заборон: забороні накривати посуд, що містить їжу, якимось предметом, на який можна наступити чи сісти, забороні сідати чи ставити ноги на подушку, забороні класти голову на подушку для сидіння, забороні сідати на посуд, що містить їжу і забороні жінкам використовувати як тампони під час регул будь-які шматки тканини, крім тих, що відриваються від спідниць, які спускаються від талії, і т.п.:

"Коли я була маленька, прихильники традицій часто згадували про цей жахливий звичай білих людей міняти місцями верхні та нижні тканини, так ніби вони не знали, що те, що належить верху (*ми луна*), повинне залишатись зверху, а те, що належить низу, повинне залишатись знизу... Якось у школі *зула*, якою керував мій кузен Тлала-'оле-о-ка'аху-ману, одна легковажна учениця драпірувала плече своїм власним платтям. Вчитель суворо дорікнув їй, кажучи: "Те, що належить верху, повинне залишитись зверху, а те, що належить низу, повинне залишатись знизу" (*Ко луна, по луна по іа, ко лало по лало по іа*) (Handi end Pukui, pp. 182, 11, 12, 157).

Недавно проведені дослідження (Needham 3, Beidelman) демонструють витонченість, з якою африканські племена Кенії та Таньганьїки використовують фундаментальну для них опозицію між правим та лівим (швидше, здається, на рівні руки, ніж на рівні ноги, але ми вже звертали увагу на те особливе значення, яке оседж надають нижнім кінцівкам). Для жестів кохання чоловік кагуру використовує ліву руку, жінка кагуру -праву руку (інакше кажучи, руки, що є нечистими відповідно для кожної статі). Перша плата цілителю, без якої не починається процес лікування, робиться правою рукою, а остання лівою і т.д. Бороро Африки*, тобто кочові фульбе захельської

*У даному випадку етнонім бороро вжитий у переносному значенні: справжні бороро - народність у Південній Америці, яка є визначною для Леві-Строса також і через те, що з саме з дослідження бразильських племен, в тому числі бороро, Леві-Строс починає у 30-х роках свою кар'єру етнолог - прим. пер.

нігерійської зони, здається асоціюють, як і кагуру, правий бік з чоловіком, і (в часовій послідовності) з тим що раніше, а лівий бік - з жінкою і з тим, що пізніше*. Симетрично цьому чоловіча ієрархія йде з Півдня на Північ, а жіноча ієрархія - з Півночі на Південь. Звідси випливає, що в таборі жінка ставить в ряд свою ношу в порядку зменшення з Півночі на Південь, тоді як чоловік прив'язує своїх телят у зворотньому порядку (Dupire).

Тепер повернемося до оседж. Ми бачили, що в них число 13, по-перше, зводить до купи соціальні групи, праве та ліве, південь та північ, літо та зиму, після чого воно конкретно специфікується і логічно розвивається. В образі Сонця, що встає, в якому людина, що його спостерігає, бачить джерело всього життя (дивлячись, таким чином, на Схід і дійсно маючи Південь праворуч, а Північ ліворуч**, число 13 може символізувати союз двох елементів - 6 і 7, неба та землі і т.п. Але оскільки воно відноситься до небесного світила, то символізм Сонця особливо впливає на фратрію неба. Звідси виникають і інші конкретні специфікації числа 13, що поширюються на підгрупи іншої фратрії: 13 відбитків сліду ведмеда, що уособлюють подвиги кланів земної тверді, 13 вербових дерев для кланів води (La Flesche 3, p. 147).

Отже, 13 - вираження подвійної людської цілісності: колективної, оскільки плем'я утворене двома асиметричними фратріями (кількісно: одна однорідна, а інша розділена, і якісно: одній доручений світ, а іншій війна) і індивідуальної, але все одно асиметричної (праве та ліве). Як цілісність, ця єдність парного та непарного, колективного та індивідуального, соціального та органічного помножується під впливом тринарної космологічної схеми: буде 13 небес, 13 земель і 13 вод. До цього кодування через елементи додається зрештою кодування через види, де дві групи, що складаються відповідно з 6 чи 7 тварин, розколюються надвоє з появою пари антагоністів, дійшовши таким чином до числа 26 (як і можна

**Про просторово-часові аналогії у тому ж регіоні див. Diamond.*

***Той, хто служить культ, розмальований червоною фарбою для вираження інтенсивності бажання аби сонце зробило його життя багатим та плідним, і щоб воно благословило його великим потомством. Тоді як усе тіло розмальване червоним, на обличчі прокреслюється одна чорна лінія, що піднімається від щокви до середини лоба і потім спускається на іншу щокви. Ця лінія зображає похмурий горизонт землі, її називають "пасткою" чи огорожею, де заточене та утримується в полоні все живе (La Flesche 3, p. 73).*

було передбачати) одиниць системи, взятих на найбільш конкретному рівні. 7 тварин з їх антагоністами утворюють наступну картину:

ТВАРИНИ	АНТАГОНІСТИ
рись	олень із зігнутими рогами, молодий
самець	
сірий вовк	олень з сірими рогами, молодий самець
пума-самець	олень з чорними рогами, дорослий самець
чорний ведмідь-самець	пагорб з личинками (комахами?)
бізон-самець	скала, стіна
лось	рослина, квітки якої повертаються до сонця (<i>Silfium laciniatum</i>)
олень*	без антагоніста: його сила в швидкості бігу

Система з 6 тварин - не така тісна. Вона охоплює два різновиди сови, обидва протиставлені єноту-полоскуну, самцю (відповідно молодому та дорослому), королівського орла, що протиставлений індику, нарешті, здається їстівного річкового молюска (раковина якого служить для виготовлення перламутрових намист, що символізують сонце), шерсті бізона (?) і маленької люльки для паління (?).

Логічна структура (на початку проста опозиція) розходиться таким чином, пучком у двох напрямках: один абстрактний, у формі нумерології, інший - конкретний: на початку елементарний, а потім видовий. На кожному рівні короткі замикання в семантиці дозволяють безпосередньо поєднати найбільш віддалені рівні. Але рівень видів, який є також найбільш партикуляризованим з тих, що ми вже розглянули, не утворює чогось на кшталт межі чи точки зупинки системи: не впадаючи в інерцію, цей рівень продовжує просуватись за

* *Боягузлива поведінка оленя походить від того, що в нього немає жовчного міхура. У оленя подвійна роль: харчова - його м'ясо вважається найрегулярнішим джерелом тваринної їжі, порівнюваної в цьому з їжею рослинною, основу якої складають чотири рослини: *Nelumbo lutea*, *Apios apios*, *Sagittaria latifolia*, *Fakata comosa*. Олень і ці чотири рослини складають основу життя племені, і першочерговий обов'язок мисливців полягає в тому, щоб захистити територію, на якій вони знаходяться (La Flesche 3, pp. 129-130). З іншого боку, у оленя є і культурна роль: з його тіла беруться сухожилля, що використовуються жінками як нитки для шиття, а чоловіками, щоб кріпити пір'я до стріл (La Flesche 3, p. 322).*

допомогою нових детоталізацій та ретоталізацій, які можуть діяти в кількох планах.

Кожен клан має "символ життя" - тотем чи божка, ім'я якого він приймає: пума, чорний відмідь, королівський орел, молодий олень і т.п. Таким чином, клани визначаються один стосовно інших через диференційний розрив. Проте ритуальні тексти фіксують кожен особливий вибір в системі інваріантних характеристик, ймовірно спільній для всіх видів - кожен з кланів стверджує сам про себе те, що розповідається від імені "символу", наприклад пуми:

"Подивись на низ моїх лап, вони там кольору
[чорного,
Я зробив вугілля з підошв моїх лап,
Коли дрібнога [люди] також зробить собі
[вугілля зі шкіри моїх лап,
Вони завжди будуть мати вугілля, що легко пройде через
[їх шкіру тоді, коли вони будуть йти дорогою життя.
Подивись на кінчик мого носа, він чорного кольору
[і т.п.
Подивись на кінчики моїх вух, які кольору
[чорного і т.п.
Подивись на кінчик мого хвоста, він кольору
[чорного і т.п."

(БаР1е5сйе2, pp. 106-107).

Кожна тварина ділиться на частини відповідно до закону відповідності (морда = дзьобу і т.п.), а потім еквівалентні частини об'єднуються між собою в цілі множини відповідно до однієї й тієї ж характерної риси: наявності "вугільних" частин; через роль покровителя, що приписується у оседж вогню та його продукту - вугіллю, а внаслідок цього і чорному кольору. Вугілля, "чорна річ", стає предметом спеціального ритуалу, який здійснюють воїни перед тим, як відправитись на битву. Якщо вони знехтували звичаєм вимашувати вугіллям своє обличчя, вони втрачають право повідомити про свої подвиги і претендувати на військові почесті (Ба Р1е5сйе 3, р. 327). Отже, маємо систему з двома осями, одна - для відмінностей, інша - для схожостей (див. схему).

Процедура аналізу, що дозволяє перейти від категорій до елементів і від елементів до видів, продовжується, відповідно,

своєрідним ідеальним розчленуванням кожного виду, що поступово відновлює цілісність в іншому плані.

		Вугільна тварина			
		чорні лапи	чорна морда	чорний хвіст	<i>і т.п.</i>
Природні види	пума				
	ведмідь				
	орел				
	олень				
	лебідь				
	<i>і т.п.</i>				

Цей подвійний рух детоталізації та ретоталізації здійснюється також в плані діахронії, як це демонструють в обряді на початку святкування чудові пісні ведмеда та бобра (що уособлюють відповідно землю та воду) - вони роздумують про близьку зимову сплячку і готуються до неї, відповідно до своїх особливих звичаїв (тут наділених символічним значенням), тоді як прихід весни і відновлення їхніх сил виступають гарантією довгого життя, обіцяного людям: "Після того, як минуло шість місяців... ведмідь перейшов до детального обстеження свого тіла". Перераховуються ознаки схуднення за час сплячки (тобто зменшення тіла, але оскільки воно залишається живим, то це є ще більшим свідченням могутності життя: зменшена поверхня тіла, пальці скрючені, волосся зкуйовдилось, м'язи ослаблені, живіт обвис, ребра стирчать, мляві руки, підборіддя відвисає, зморшки навколо очей, лиса голова, рідка шерсть). Потім наносять відбитки його слідів, символи військових подвигів, 6 з одного боку і 7 з іншого, після чого ведмідь, не кваплячись, йде геть, щоб "дістатись тих місць, де повітря мерехтить від сонячної спеки" (Ба Рієбсьє 3, pp. 148-164).

Синхронна структура племені, та, яка виражена в поділі на три елементарні групи, що в свою чергу діляться на клани-носіїтотемних імен, є нічим іншим, ми це бачили*, як проекцією часового становлення в порядок одночасності. Міфи описують це становлення використовуючи терміни послідовності: коли

* Див. вище, ст. 83.

перші люди з'являлись на землі (згідно з цією версією, прийшли з неба, згідно з іншою (Oogeeu 1), їх змусили прийти з підземного світу), вони почали йти відповідно до порядку прибуття: ієршими - люди води, потім - люди землі, нарешті - люди неба (Ба Рієспе 2, pp. 59-60), проте, оскільки виявилось, що земля покрита водою, вони звернулись з проханням вивести їх до обжитих місць спочатку до водяного павука, потім до плавунця, згодом до білої п'явки, і, нарешті, до чорної п'явки (Ба Рієспе 2, pp. 162-165).

Отже, ми бачимо, що в жодному разі тварину, "тотем" чи їх вид, не можна розуміти як біологічну сутність. Завдяки подвійному характеру організму, що сам по собі є системою, і разом з тим еманцією якогось виду, тобто елементом системи, тварина виступає концептуальним інструментом з широкими можливостями для детоталізації і ретоталізації будь-якої сфери, що перебуває в синхронії чи в діахронії, конкретної чи абстрактної, природи чи культури.

Власне кажучи, кого оседж ніколи не згадують, так це орла. Бо відповідно до обставин у різні моменти йдеться про орлів різних видів: королівський орел (*Adiia cngemioz*, Б.), строкатий орел (той же вид), лисий орел (*HeliaeШu Ieuco8epnalu~*) і т.п.; орлів різного кольору: червоного, білого, строкатого і т.п.; нарешті, таких, що постають у різні моменти свого життя: молодий, дорослий, старий і т.д. Ця тривимірна матриця - справжня система, утворена *засобом* звіра, а не сам звір, як такий - утворює предмет осмислення і надає концептуальний інструмент*. Не був би образ настільки тривіальним, ми спробували б порівняти цей інструмент з домашнім знаряддям, утвореним перехрещеними металевими лезами, що служать для поділу картоплини на часточки чи на четвертинки - "підготовлена" сітка застосовується у всіх емпіричних ситуаціях, до яких вона достатньо близька, для того, щоб отримувані елементи за будь-яких обставин зберігали певні загальні властивості. Кількість шматків не завжди однакова, за формою вони теж не є абсолютно ідентичними, але ті, що йдуть від центру, залишаються в центрі, ті, що від ліній кола - на лінії...

**Ми не віримо, як пояснив один оседж, в те, що, як сказано в легендах, наші предки справді були четвероногими, птахами і т.п. Ці речі - лише у-уї'-ку-ска'-їє (символи чогось вищого)" (J. O. Oogeeu I, p. 396).*

* * *

Будучи класифікатором середнім (і в силу цього - найбільш рентабельним та найчастіше вживаним), рівень видів може розширювати свою сітку догори, тобто в напрямку елементів, категорій та чисел, і звужувати її донизу, в напрямку імен власних. Останній аспект буде детально розглянуто в наступному розділі. Сітка, що народжується цим подвійним рухом, сама по собі розбивається на всі рівні, бо існує велика кількість різних способів означити ці рівні та їх розгалуження: найменування, особливості одягу, малюнки чи татуювання на тілі, стиль життя та спосіб дії, привілеї чи заборони. Таким чином, кожна система визначається через співвіднесення з двома осями, горизонтальною та вертикальною, які певною мірою відповідають сосюрївській відмінності між відношеннями синтагматичними та асоціативними. Але на відміну від дискурсу "тотемічний" думці властиве те, що об'єднує її з міфологічним та поетичним мисленням - як з'ясував Якобсон* стосовно останнього, принцип еквівалентності діє тут у двох планах. Не змінюючи змісту повідомлення, соціальна група може кодувати його в формі категоріальної опозиції - високого/низького, чи опозиції елементів - неба/землі, чи опозиції видів: орла/ведмедя, інакше кажучи засобами різних лексичних елементів. Щоб забезпечити передачу змісту, соціальна група може вільно обирати різні синтактичні прийоми: найменування, емблеми, вчинки, заборони і т.п., що використовуються кожен зокрема чи разом**.

**Роман Якобсон (1896-1982) - російський та американський лінгвіст і літературознавець. Одночасно з виходом "Первісного мислення" в 1962 році в журналі "L'hotte" вийшла спільна стаття Леві-Строса та Якобсона, присвячена аналізу сонета Шарля Бодлера "Кішки", де автори фіксують паралелі між поетичним та міфологічним мисленням - прим. пер.*

***При розгляді зокрема через свої складові частини та відповідні стосунки з навколишнім середовищем заміська вілла та укріпленого замку с синтагматичними цілісностями: їх елементи підтримують між собою стосунки зумовленості - те, що вміщує та вміст, причина та дія, мета та засіб і т.п. Те, що як бріколер задумав та здійснив містер Веммік з "Великих надій" (див. вище, ст. 32) полягає у встановленні парадигматичних стосунків між елементами цих двох ланцюгів: щоб позначити своє житло, можна вибрати між віллою та замком, щоб позначити водний простір - між басейном та ровом, щоб позначити підхід - між гайком та підйомним мостом, щоб позначити салат-латук - між салатами та їстивними припасами. Як це зробити!*

Зрозуміло, що в першу чергу його замок - зменшена модель, не реальний замок, а замок, позначений камуфляжем та опорядженням з символічними

Якби це завдання не було надто трудомістким, можна було б спробувати класифікувати ці класифікації. Для цього системи потрібно було б порівняти за кількістю використовуваних ними категорій - від двох до кількох десятків - і за кількістю та вибором елементів та вимірів. Потім - розділити їх на макро-та мікрокласифікації: для першого типу характерне піднесення в ранг тотемів великої кількості тварин та рослинних видів (аранда визнають такими більше 400), для другого характерні тотеми, повністю вписані, якщо можна так висловитись, в межі одного і того ж виду, як це буває у Африці в баніоро та багіма, клани яких названі відповідно до окремих типів корів чи частин тіла корови: плямиста корова, коричнева корова, тільна корова і т.п.; язик, нутрощі, серце, коров'ячі нирки і т.п. Системи відрізняються не лише за кількістю їхніх вимірів: деякі з них є чисто тваринними, інші - чисто рослинними, ще інші використовують назви предметів виготовлених; нарешті, деякі пристосовуються до змінного числа вимірів. Вони можуть бути простими (одне ім'я чи один тотем на клан) чи складними, як в меланезійських племенах, що визначають кожен клан багатьма тотемами: один птах, одне дерево, один ссавець, одна риба. Нарешті системи можуть бути гомогенними. Так, наприклад, у кавірондо перелік тотемних імен сформований з елементів

функціями. Насправді не отримавши реального замку завдяки цим перетворенням, він все-таки цілком втратив реальну віллу, оскільки фантазія підкорила її багатьом обмеженням: замість міщанського способу життя, його домашнє життя стає послідовністю ритуальних жестів, ретельна повторюваність яких служить створенню як єдиної реальності парадигматичних стосунків між двома, однаково нереальними, синтагматичними ланцюгами: ланцюгом замку, який ніколи не існував, і ланцюгом вілли, яка принесена в жертву. Перший аспект бриколажа і полягає в тому, щоб побудувати систему парадигм з фрагментів, узятих від синтагматичних ланцюгів.

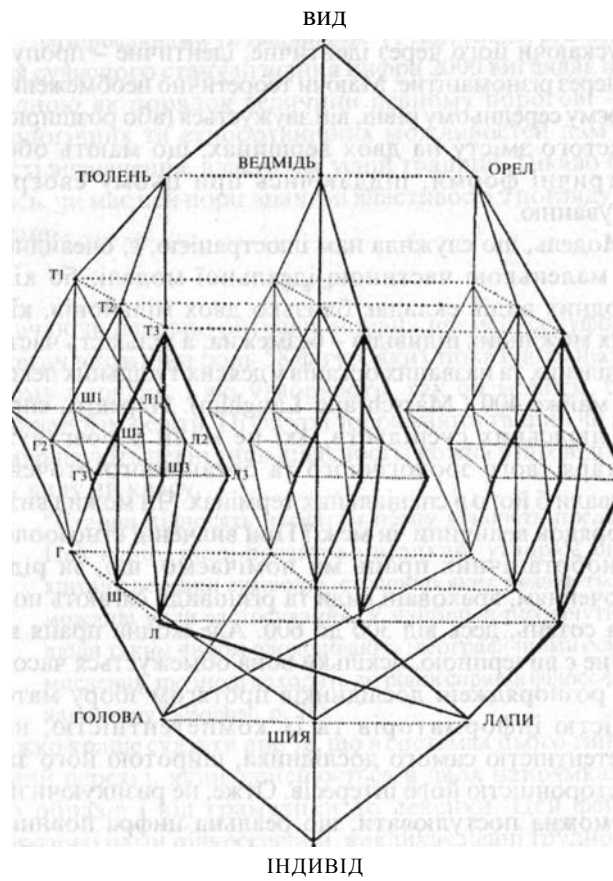
Але інверсія є такою ж справжньою, бо замок містера Вемміка набуває реальної цінності через те, що його старий батько глухий: укріплений замок, зазвичай має гармати, а вуха його батька настільки погано чують, що лише звук гарматного постілу може їх досягнути. Через немічність батька початковий синтагматичний ланцюг — ланцюг замської вілли - виявляється об'єктивно розірваним. Живучи удовою, батько та сип мешкали співвідносно, але без встановлення якогось міцного зв'язку один з одним. Для того, щоб вілла стала замком, достатньо, аби гармата, з якої щоденно стріляють о 9-й ранку, встановила між ними щось на кшталт дійсної комунікації. Так новий синтагматичний ланцюг стає результатом системи парадигматичних стосунків. Вирішена практична проблема - проблема комунікації між мешканцями вілли, але це досягнуто завдяки повній реорганізації реального та уявного, де метафори наближуються до метонімії і навпаки.

одного й того ж типу: крокодил, гієна, леопард, павіан, гриф, ворон, пітон, мангуст, жаба і т.п. Вони також можуть бути гетерогенними, що ілюструє перелік тотемних назв батесо: баран, цукрова тростина, кістка від вареного м'яса, гриб, антилопа (спільна для кількох кланів), погляд забороненої антилопи, британський череп і т.д.; чи також деяких племен Північного Сходу Австралії: сексуальний потяг, юність, різні хвороби, обумовлені місця, купання, статеві близькості, виготовлення списа, рвота, різні кольори, різні психічні стани, спека, холод, труп, привид, різні елементи ритуалу, різні виготовлені предмети, сон, понос, дизентерія і т.п.*.

Така класифікація класифікацій цілком можлива, але вона може бути реалізована лише за умови обробки настільки численних документів і врахування настільки змінних вимірів, що навіть обмежившись суспільствами, про які існує достатньо багато точних та порівнюваних між собою повідомлень, неможливо обійтись без допомоги обчислювальних машин. Але задовольнимось викладом цієї програми, яку залишаємо етнології наступного століття, і повернемося до найпростіших властивостей того, що для зручності назвемо тотемічним оператором. Щоб опанувати його складність, досить буде зобразити його у вигляді діаграми, й розглянути лише невелику його частину, що ми і зробимо, почавши з рівня виду і довільно обмеживши числом 3 кількість видів, а також кількість частин тіла (див. мал. 8).

Тут видно, що на початку вид допускає емпіричні реалізації: кожен з видів - вид Тюленя, вид Ведмеда, вид Орла, складається з серії індивідів (які також зведені на діаграмі до числа 3): тюленів, ведмедів, орлів. Кожна тварина аналізується через свої частини - голова, шия, лапи і т.п., згруповані на початку в межах кожного виду (голови тюленів, шиї тюленів, лапи тюленів), а потім разом, згідно з типом частин: всі голови, всі шиї... Останнє перегрупування відновлює модель індивіда в його віднайденій повноті.

**"Здається, що роль тотема може прийняти будь-яким тривалий елемент фізичного чи морального середовища, чи сутність концептуального порядку, чи, як найчастіше буває, класи або види речей, діяльності, стани чи властивості, що часто спостерігаються і таким чином вважаються тими, що мають стабільне існування" (Sharp, p. 69).*



Мал. 8. Тотемічний оператор.

Отже, все це в сумі утворює своєрідний концептуальний апарат, що фільтрує єдине, пропускаючи його через множинне, множинне - пропускаючи його через єдине, різноманітне - пропускаючи його через ідентичне, ідентичне - пропускаючи його через різноманітне. Маючи теоретично необмежений обсяг на своєму середньому рівні, він звужується (або розширюється)* до чистого змісту на двох вершинах, що мають обернено-симетричні форми, піддаючись при цьому своєрідному скручуванню.

Модель, що служила нам ілюстрацією, є, очевидно, лише дуже маленькою частиною ідеальної моделі, бо кількість природних видів складає близько двох мільйонів, кількість уявних можливих індивідів - безмежна, а кількість частин тіла чи виділених та названих органів у деяких тубільних лексиконах сягає майже 400 (Marsch and Laughlin). Нарешті, справді не існує людських суспільств, які не мали б розгалуженого інвентаря свого зоологічного та ботанічного оточення і не описували б його в спеціальних термінах. Чи можна визначити тут порядок величини чи межі? При вивченні етнозоологічних та етноботанічних праць ми помічаємо, що, за рідкісним виключенням, враховані види та різновиди сягають порядку в кілька сотень, дець від 300 до 600. Але жодна праця в цьому плані не є вичерпною, оскільки вона обмежується часом, який був у розпорядженні дослідників протягом збору матеріалів, кількістю інформаторів та їх компетентністю, нарешті компетентністю самого дослідника, широтою його знань та різносторонністю його інтересів. Отже, не ризикуючи помилитись, можна постулювати, що реальна цифра повинна бути відчутно вищою від тієї, яку підтверджують кращі роботи:

"Гануну класифікують свій місцевий ботанічний універсум на найнижчому контрастному рівні (рівні термінів) за допомогою більш ніж 1800 взаємовиключаючих *taxa*, знання про які поширені в народі, тоді як спеціалісти з ботаніки ділять ту ж флору - в термінах видів - не менш ніж на 1300 *taxa*, визначених з наукового погляду" (Concllin 4). Цей текст етнографа, спеціаліста з проблем таксономії, цікавим чином перегукується з одним зауваженням Тайлора про філософію рабінів:

**За аналогією з логічним законом оберненого співвідношення змісту та обсягу поняття — що ширший зміст, то вузчий обсяг, і навпаки - прим.пер.*

"... вона призначає кожному з, наприклад, 2100 видів рослин ангела, що перебуває згідно зі своїм призначенням в небесах, і вона виводить з цієї ідеї заборону Левітів на змішування між рослинами та тваринами" (Tylor, vol. II, p. 246). Для сучасного стану пізнання цифра 2000 виглядає цілком відповідною як порядок величини певному порогові - межі етнозоологічних та етноботанічних можливостей пам'яті та здатності визначення, властивих усній традиції. Цікаво було б дізнатись, чи має цей поріг значимі властивості з погляду теорії інформації.

* * *

Вивчаючи недавно ритуали ініціації племені сенуфо, один спостерігач висвітлює роль 58 фігур, яких показують неофітам у певному порядку, і які утворюють, так би мовити, осердя пропонованої їм освіти. Ці фігури зображають тварин чи людей або символізують певні типи діяльності і кожна з них відповідає одному виду чи класу:

"Старші підносять неофітам певну кількість предметів... Цей набір, іноді достатньо великий, утворює щось на кшталт лексики символів, стосовно яких вказуються різні можливі види застосування. У найбільш розвинутих *поро* люди таким чином оволодівають ідеографічними основами мислення, що іноді доходять до рівня справді філософського характеру" (Vochet, p. 76). Важко краще сказати про те, що в системах цього типу існує постійний перехід, який здійснюється в двох напрямках - від ідей до образів і від граматики до лексики. Цей феномен, неодноразово нами підкреслений, викликає певні труднощі. Чи правомірно постулювати - а нас цілком можна звинуватити в тому, що таке імпліцитно зроблено - ніби такі системи мотивуються на всіх рівнях? Точніше, питання в тому, чи маємо ми справу зі справжніми системами, де образи пов'язані з ідеями, а лексика - з граматикуою неодмінно строгими стосунками, чи не повинні ми визнати на найбільш конкретному рівні - рівні образів та лексики - певну частку випадковості та довільності, що спонукає нас сумніватись в систематичному характері цілого? Проблема виникла щоразу, тільки-но ми намагались виявити логіку кланових найменувань, проте ми продемонстрували в попередньому розділі, що майже завжди наштовхуємось

на труднощі, які на перший погляд можуть видатись нездоланими - суспільства, що прагнуть утворити взаємопов'язану чітку систему (таку, щоб вона давалась "взнаки" в найменуваннях, вчинках та заборонах), є такими ж колективами живих істот. Навіть якщо, свідомо чи несвідомо, вони застосовують певні правила укладання шлюбів, спрямовані на підтримку постійної соціальної структури та рівня відтворення, то ці механізми ніколи не діють досконало і, крім того, вони перебувають під загрозою війн, епідемій, голоду. Зрозуміло, що історія та демографічна еволюція завжди руйнують плани, задумані мислителями. У таких суспільствах синхронія та діахронія втягнуті в постійно відновлюваний конфлікт, в якому діахронія, здається, щоразу отримує перемогу.

Стосовно щойно поставленої проблеми ці міркування означають, що чим більше ми спускаємось до конкретних груп, тим частіше можна виявити довільні відмінності та найменування, які виникають, головним чином, у зв'язку з випадками та подіями, що стались, і ніколи не будуть коритись жодному логічному впорядкуванню. "Все є потенційним тотемом", - підкреслюється з приводу племен Північного Заходу Австралії, що включають вже до складу своїх тотемів таких істот, як "Біла людина" та "Моряк", хоча перші контакти з цивілізацією відбулись зовсім недавно (НегпапаеБ).

Окремі племена Грут Айленда, на сході Арнемленду, поділені на дві фратрії, кожна з яких складається з шести кланів, і кожен клан має один чи кілька чудернацьких тотемів: вітер, човен, вода, тваринні та рослинні види, каміння. Тотем "вітер" пов'язаний, напевне, зі щорічними візитами макассарів - жителів островів, те ж стосується тотему "човен" - про це свідчить міф, що розповідає про виготовлення човнів людьми макассар на острові Бікертон. Інші тотеми запозичені від тубільців з внутрішніх районів, і, нарешті, деякі з тотемів практично забуті, тоді як інші були введені недавно.

Внаслідок цього, робить висновок автор описуваних спостережень, було б необережним бачити у виборі і розподілі тотемів зусилля, спрямоване на концептуальну організацію природного оточення відповідно до дуальної схеми: "склад тотемних імен... є наслідком скоріше історичного процесу прирощення, ніж якихось заходів систематизації". Існують тотемні пісні, написані під враженням від зустрічі зі знаменн

тими кораблями "Кора" та "Вандерер" і навіть з великими транспортними літаками типу "Каталіна" (під час війни на території одного клану функціонувала повітряна база). Такі факти все більше спонукають визнати, що історичні події могли стати джерелом деяких тотемів, від чого і в мові цих племен одне й те ж слово означає тотем, міфи й будь-який рідкісний, красивий чи цікавий предмет, такий як красива, особливо спокуслива намистина чи маленька красива пляшечка від ліків. До випадковостей, окрім подій, слід віднести також естетичне натхнення та індивідуальну винахідливість (Worsley).

У першому розділі книги ми кілька разів звертались до ролі естетичної уяви в розробці класифікаційних систем, до ролі вже визнаної теоретиками таксономії, яка, як пише Сімпсон, "є також мистецтвом" (Simpson, p. 227). Цей аспект проблеми нас зовсім не турбує, якраз навпаки. Але як ставитись до історичних чинників?

Лінгвістам давно відома ця проблема, і Сосюр досить чітко розв'язав її. Навіть Сосюр, що дійсно встановив принцип (який здається сьогодні не таким вже й беззаперечним) довільного характеру лінгвістичних знаків, припускає, що ця довільність має різні ступені і що знак може бути відносно мотивованим. Це настільки справедливо, що можна класифікувати мови за відносною мотивованістю їхніх знаків: латинське *inimicus* мотивоване сильніше, ніж французьке *ennemi* (в якому не дуже легко вгадується інверсія *ami*); у межах однієї мови також знаки не є однаково мотивовані: французьке *dix-neuf* мотивоване, а французьке *vingt* - ні*. Оскільки слово *dix-neuf* "нагадує про терміни, з яких воно складене, і про інші, з якими воно асоціюється". Якби ірраціональний принцип довільності знака застосовувався без обмежень, то "це призвело б до надзвичайної складності, але розум здатний ввести принцип порядку та регулярності в певних частинах масиву знаків, у чому й полягає роль відносно мотивованого". У цьому плані можна сказати, що деякі мови більш *лексикологічні*, а інші - більш *граматичні*: "Не те, щоб "лексика" та "довільне", з одного боку, й "граматика" та "відносно мотивоване", з іншого, завжди були синонімами, але в принципі вони мають дещо спільне. Це як два полюси, між якими розміщується вся система, дві

**Inimicus, ennemi* — ворог, буквально не-друг, *ami* - друг, *dix-neuf* - дев'ятнадцять, буквально десять-дев'ять, *vingt* - двадцять - прим.пер.

протилежащих течій, що виділяються в руслі мови: тенденція до використання лексикологічного інструменту, немотивованого знака, і перевага, що віддається граматичному інструменту, тобто правилу утворення" (Saussure, p. 183). Відповідно, згідно з Сосюрмом, мова рухається від довільності до мотивованості. І навпаки, системи, що до цього моменту розглядалися нами, рухаються від мотивованості до довільності: концептуальні схеми (крайнім виразом яких є проста бінарна опозиція) постійно розбиваються з метою введення туди сторонніх елементів, і ці додатки, без сумнівів, часто спричиняють модифікацію системи. Іноді, щоправда, їм не вдається включитись в схему, і система виявляється розрегульованою чи тимчасово призупиняє свою дію.

Ця постійна битва між історією та системою трагічно ілюструється прикладом якихось 900 тубільців, які залишилися живими з 30 австралійських племен, що були так-сяк перегруповані в урядовому таборі, який складався (в 1943 році) з сорока помешкань, спеціальних притулків для хлопчиків та дівчаток, школи, лікарні, тюрми, крамниць, і де місіонери (на відміну від тубільців) змогли розвернутись по справжньому - протягом чотирьох місяців один одного змінювали нонконформісти, пресвітеріани, Армія порятунку, англікани та римо-католики...

Ці факти наводяться нами не для полеміки, а тому, що вони свідчать про повну неможливість збереження традиційних вірувань та звичаїв. Проте першою відповіддю тубільців на перегруповання було прийняття загальної термінології та правил відповідності для гармонізації племінних структур, які по теренах всього задіяного регіону ґрунтувались на поділі на фратрії та секції. На запитання про свою секцію індивід міг відповісти таким чином: "Я такий чи такий на моєму діалекті, тому тут я - вунго".

Розподіл тотемних видів між фратріями не здається зробленим однаковим чином, що навряд чи здивує. Проте більше вражає регулярність та систематизаторське завзяття, з яким інформатори вирішують кожну проблему. За винятком одного регіону, опосум належить фратрії вутуру. Прісна вода на узбережжі належить фратрії янгару, а у внутрішніх районах -фратрії вутуру. Тубільці говорять "майже завжди, холодна шкіра властива вутуру, а пір'я - янгару". Це означає, що фратрія вутуру володіє водою, ящірками, жабами і т.п., а фратрія янгару -ему, качками та іншими птахами. Але у випадку, якщо жаба

належить фратрії, альтернативній фратрії опосума, на допомогу приходять інші опозиційні принципи: обидві тварини переміщуються стрибками, і ця схожість йде від того, що жаба - "батько" опосума, а в матrilінійному суспільстві батько та син належать до опозиційних фратрій:

"Коли інформатори відновлюють список тотемів кожної фратрії, вони неодмінно розмірковують наступним чином: дерева та птахи, що влаштовують на них гнізда, належать до однієї і тієї ж фратрії, дерева, що ростуть біля струмків чи на ставках та болотах, належать тій же фратрії, що і вода, риби, птахи і водяні рослини: "Яструб-перепелятник, індик і все, що літає, діють заодно. Змія, [*Python variegatus*] ("килимова змія") і ящірка-варан [*Varanus Gould*] ("земляна гоанна") діють спільно - вони разом подорожували в давні часи..." (Kelly, p. 465). Іноді виявляється, що один і той же вид фігурує у двох фратріях - як у випадку з *Python variegatus* ("килимова змія"), але тубільці розрізняють чотири їх різновиди відповідно до малюнку луски, і ці різновиди попарно діляться між фратріями. Те ж саме для різновидів черепахи. Сирій кенгуру - це вутуру, червоний - янгару, але в битвах вони уникають зіткнення один з одним. Інша тубільна група поділила воду й вогонь між природними видами: опосум, бджола та ящірка-варан (*Varanus eremius*? "піщана гоанна") "володіють вогнем", *Python variegatus* ("килимова змія"), *Leipoa ocellata* ("чагарниковий індик"), ящірка та дикобраз "володіють водою". Насправді предки цієї групи володіли колись вогнем, а люди, що жили в глибині лісу, мали воду. Перші приєдналися до других, і вогонь та вода були поділені. Нарешті, у кожного тотема існує певна спорідненість з породою дерева, гілка якого встановлюється на могилах відповідно до клану померлого. Ему володіє *Bursaria* sp.? ("самшит"), дикобраз та орел - деякими різновидами акації ("брігалу"), опосум - іншою акацією ("кідь"), *Python variegatus* ("килимова змія") - сандалом, а ящірка-варан ("піщана гоанна") - різними *Sterculial* ("пляшкове дерево"). У західних групах померлих ховали або обличчям на Схід, або обличчям на Захід, залежно від фратрії (Kelly, pp. 461-466).

Відповідно, хоча соціальна організація й була зведена до хаосу через нові умови існування, нав'язані тубільцям, та через світське й релігійне пригнічення, якому вони піддавались, їх

спосіб мислення продовжує діяти. Коли вже неможливо дотримуватись традиційних інтерпретацій, розробляються інші, які, як і попередні, надихаються мотиваціями (в сосюрівському сенсі) і схемами. Соціальні структури, що колись просто перебували поруч в просторі, відтепер стають взаємозалежними, разом із тваринними та рослинними класифікаціями, властивими кожному племені. Залежно від того, з якого племені походять інформатори, вони мислять дуальну схему або відповідно до моделі опозиції, або відповідно до моделі схожості і формалізують її то в термінах спорідненості (батько та син), то орієнтації у світі (Схід та Захід), то елементів (земля та море, вогонь та вода, повітря та земля), і, зрештою, через відмінності та схожості природніх видів. Вони також усвідомлюють відмінність цих різних процедур, і намагаються сформулювати правила еквівалентності. Без жодних сумнівів, якби процес руйнування був перерваний, то цей синкретизм міг би стати новому суспільству точкою відліку для розробки глобальної системи, всі аспекти якої були б підігнані один до одного.

З цього прикладу видно, як магічний динамізм, що є властивістю системи, приходять до подолання того, що, навіть для Сосюра, не є антиномією. Крім того, що системи класифікації, як і мови, можуть мати різні ступені довільності та мотивованості без того, щоб остання припинила діяти*, дихотомічний характер, який ми за ними визнаємо, пояснює, яким чином довільні аспекти (чи ті, що здаються нам такими, бо хіба можна коли-небудь твердити, що вибір, довільний для спостерігача, немотивований з погляду тубільної думки?) прищеплюються без спотворення до раціональних аспектів. Ми зобразили класифікаційні системи як "дерева", і ріст дерева добре ілюструє шойно згадане перетворення. У своїй нижній частині дерево, якщо можна так висловитись, мотивоване потужно: потрібно, щоб у нього був стовбур і щоб він підіймався вертикально. Нижчі гілки вже допускають довільне: хоча їх кількість, як можна передбачити, обмежена, але наперед не зафіксована, так само як і орієнтація, і кут відхилення від стовбура у кожній з них, але ці аспекти залишаються все-таки взаємно пов'язаними, оскільки великі гілки, з врахуванням їх власної ваги та ваги інших гілок з листям, які вони підтримують,

**Як кажуть поведи півдня Африки: "Ідеал у тому, щоб повертатись до себе, адже в лоно своєї матері ніхто не повернеться..." (Krieger, p. 323).*

повинні врівноважувати сили, що докладаються ними до спільної точки опертя. Але у міру того, як увага переходить на вищі поверхи, частка мотивації слабне, а частка довільності зростає: гілкам верхівки вже не під силу ні поставити під загрозу стійкість дерева, ні змінити властиву йому форму. Їх чисельність та малозначущість звільняють їх від початкових обмежень, а їх загальний розподіл може пояснюватись і серією повторів з поступовим зменшенням масштабу якогось плану, який також записаний в генах їх клітин, і як результат статистичних флуктуацій. Умоглядна на початку структура, розгалужуючись, досягає свого роду інерції чи логічної нейтральності. Не вступаючи в протиріччя зі своєю первісною природою, вона може з цього моменту піддаватись дії багатьох змінних випадкових подій, які відбуваються надто повільно, щоб дозволити уважному спостерігачеві ідентифікувати їх та віднести до якогось виду.

Розділ VI

УНІВЕРСАЛІЗАЦІЯ ЇЇА ПАРІЙКУАЯРИЗАЦІЯ

Антиномія, яка, як вважає дехто, існує між історією та системою*, виникає в розглянутих випадках тільки якщо ми ігноруємо динамічне відношення, яке існує між цими двома аспектами. Між ними є місце для діяхронних і зовсім не довільних конструкцій, і в цьому місці між ними відбувається взаємоперехід. Починаючи з бінарної опозиції, що є найбільш простим з усіх можливих прикладів системи, подібна конструкція діє через нагромадження на кожному з двох її полюсів нових елементів, обраних остільки, оскільки вони вступають з нею у відношення опозиції, кореляції та аналогії. Проте звідси не випливає, ніби такі відношення повинні бути гомогенними -кожна "локальна" логіка існує сама по собі, вона ґрунтується на уможладності відношення між двома безпосередньо асоційованими елементами, яке зовсім не обов'язково є однакового типу для кожної ланки семантичного ланцюга. Ситуація частково нагадує ту, в якій перебувають недосвідчені гравці у доміно, що виставляють кості, враховуючи тільки значення однієї з двох суміжних половин і не прораховуючи наперед ігрової комбінації, не можуть мати жодного успіху, продовжуючи партію.

Відповідно, немає жодної необхідності, щоб логіка системи збігалася за всіма пунктами з множиною локальних логік, що виявились вставленими в цю систему. Ця загальна логіка може належати іншому порядку, вона визначається числом і характером використовуваних вимірів, правилами перетворення, що дозволяють перейти від одного до іншого, і, нарешті, власною інерцією системи, інакше кажучи її більшою чи меншою, в різних випадках, чутливістю до немотивованих чинників.

**Щоб переконатись, що ці два поняття мають значення лише в граничній ситуації, достатньо навести незаангажовані роздуми одного з корифеїв цілком історичної етнології: "Сучасний стан кланів занде та їх тотемних філіцій можна зрозуміти лише у світлі політичного розвитку суспільства занде, і це світло є лише слабким проблиском. Сотні тисяч людей різного етнічного походження, і всі змішані- етнолог, що працює в Африці, деколи починає мріяти про маленьку спільноту, добре влаштовану на своєму острові десь в Полінезії чи Меланезії" (Evans-Pritchard 3, p. 121).*

Так звані тотемічні класифікації, вірування та пов'язані з ними практики є лише аспектом чи лише формою такої загальної систематичної діяльності. З цього погляду нами до сьогодення нічого не зроблено - хіба що розвинуті та поглиблені окремі зауваження Ван Геннепа:

"Кожне впорядковане суспільство з необхідністю класифікує не тільки своїх людських членів, але й природних об'єктів та істот - то за зовнішньою формою, то за домінуючими психологічними рисами, то за їхнім використанням: харчовим, аграрним, індустріальним, продуктивним чи споживацьким... Ніщо не дозволяє нам вважати одну систему класифікації, наприклад, зоологічну систему тотемізму, чи космографічну систему, чи професійну систему (каст) первинною стосовно інших" (Van Genner, pp. 345-346).

Те, що автор цих рядків цілком усвідомлював їх новаторську сміливість, впливає з примітки, зробленої ним на цій же сторінці:

"Зрозуміло, що я не поділяю погляду Дюркгейма (*Formes*, р. 318), який вважав, ніби космічна класифікація істот (включно з людьми) і речей є наслідком тотемізму. Навпаки, я вважаю, що особлива форма космічної класифікації, яка встановлюється в межах тотемізму, є для нього зовсім не нюансом, а однією з фундаментальних та суттєвих складових частин.

Бо народи, у яких відсутній тотемізм, теж мають систему класифікації, яка також є одним з головних елементів їхньої загальної системи соціальної організації і як така реагує на магіко-релігійні та світські інститути - такими є система сторін світу, китайський та перський дуалізм, ассіро-вавілонська космографія, система так званої магії симпатичних відповідників і т.п." Все ж попри такі правильні погляди, аргументація Ван Геннепа несподівано обертається іншим боком, бо він продовжує вірити в тотемізм як інституційну реальність. Якщо він і відмовляється робити з тотемізму класифікаційну схему, з якої поставали б усі інші, то намагається хоча б зберегти за ним його оригінальність - як виду, об'єктивно ідентифікованого в межах роду:

"Таким чином, поняття тотемної спорідненості утворене трьома елементами: спорідненість фізіологічна..., спорід

неність соціальна..., спорідненість космічна та класифікаційна, що пов'язує всіх людей якоїсь групи з істотами чи об'єктами які теоретично входять до цієї ж групи. Тотемізм характеризується... саме... особливою комбінацією цих трьох елементів, так само як певна комбінація міді, сірки та кисню утворює сульфат міді" (Там само). Настільки близько підійшовши до мети, Ван Геннеп залишається все-таки у полоні традиційного підходу, в межах якого він береться викладати свої аргументи. Проте ні в нього, ні в його попередників не знайшлось би засобів, аби обґрунтувати настільки необережне порівняння, яке наводиться ним на підтримку своєї тези. Якщо сульфат міді є хімічною сполукою, то хоча жоден з елементів, що його утворюють і не належить виключно йому, але з їх сполучення виникає множина відмінних властивостей: форма, колір, запах, взаємодія з іншими сполуками та біологічними сутностями, тобто всі ті властивості, що разом представлені лише у ньому. Нічого такого не можна стверджувати про тотемізм, як би ми його не визначили - він є не етнологічною сполукою, а зводиться швидше до суміші неточно дозованих змінних елементів, порцію яких кожен теоретик обирає довільно, і присутність, відсутність чи зміна порядку яких не дає особливого ефекту. Найбільше, що можна встановити у тих випадках, які традиційно діагностуються як "тотемічні" - це відносне виділення класифікаційної схеми на рівні видів без реальної зміни природи та структури схеми. Крім того, ми ніколи не впевнені, що таке виділення є об'єктивною властивістю схеми, а не результатом особливих умов, в яких відбувалось спостереження. Роботи пізнього Марселя Гріюля, Ж. Дітерлена, Ж. Калам-Гріюля та Д. Заана про догонів і бамбара демонструють, протягом двадцятилітнього періоду свого розвитку, як "тотемічні" категорії, на початку ізольовані відповідно до настанов традиційної етнології, поступово змушують спостерігачів приєднати себе до фактів іншого порядку, а сьогодні вже виступають лише як одна з перспектив, у якій осягається система з багатьма вимірами.

Отже, з прихильниками тотемізму можна погодитись лише з приводу привілейованої ролі, яка судилася поняттю виду, що розглядається як логічний оператор. Але це відкриття належить ще першим теоретичним рефлексіям з приводу тотемізму, оскільки воно вперше було сформульоване Рувсо (Lévi-Strauss 6,

pp. 142-146), а згодом (стосовно питань, які обговорюються в цій роботі) і Контом. Якщо Конт іноді використовує поняття "табу", то поняття "тотем", здається, так і залишилось чужим для нього, хоча він міг ознайомитись із книгою Лонга. Цей факт особливо показовий тому, що обговорюючи перехід від фетишизму до політеїзму (куди він, ймовірно, помістив би тотемізм), Конт вважає його наслідком виникнення поняття виду:

"Бо, наприклад, схожість зростання різних дерев у дубовому гаю повинна, врешті-решт, призводити до уявлення в теологічних поняттях про існування чогось спільного у цих явищ - певної абстрактної сутності, яка перестає бути фетишем, властивим кожному дереву, і стає богом гаю. Отже, ось він, інтелектуальний перехід від фетишизму до політеїзму, що по суті зводиться до неминучої переваги окремих ідей над загальними ідеями" (52e leçon, vol. V, p. 54).

Тайлор, засновник сучасної етнології, чудово зрозумів значення ідеї Конта, яку, як він зазначає, ще краще застосовувати до тієї особливої категорії божків, якою є обожнені види: "Одноманітність кожного виду викликає не лише уявлення про спільне походження, але також ідею, згідно з якою творіння, такі недосконалі у своїй індивідуальній самобутності і наділені настільки строго відміреними властивостями (хочеться сказати - наче лінійкою та циркулем), можуть бути не незалежними суб'єктами з довільною поведінкою, а швидше копіями однієї загальної моделі чи інструментами, якими користуються божки, що їх контролюють" (Tylor, vol. II, p. 243).

* * *

Логічну могутність видового оперетора можна проілюструвати й іншими способами. Саме він дозволяє інтегрувати в класифікаційну схему галузі, достатньо відмінні одна від одної, даючи, таким чином, класифікаціям засіб для подолання своїх меж: універсалізацію через поширення на галузі зовнішні для первісної множини, та партикуляризацію - через продовження руху класифікації за межі своїх природних кордонів, тобто аж до індивідуалізації.

Коротко зупинимось на першому пункті, для чого

достатньо буде розглянути кілька прикладів. "Видова" сітка так мало пов'язана з соціологічними категоріями, що служить інколи, зокрема в Америці, для впорядкування такої вузької галузі, як хвороби та лікувальні засоби. Індіанці Південного Сходу Сполучених Штатів вважають патологічні феномени наслідком конфлікту між людьми, тваринами та рослинами. Роздратовані людьми, тварини насилають на них хвороби, а рослини, союзники людей, допомагають людям, даючи лікувальні засоби. Важливим є той факт, що кожен природний вид відповідає за одну хворобу, чи за один специфічний лікувальний засіб. Так чікасава вважають, що болі в шлунку та болі в носі походять від змії, рвота - від собаки, біль в щелепах - від оленя, біль в животі - від ведмедя, дизентерія - від смердючки, носові кровотечі - від білки, жовтуха - від видри, болі знизу живота та в сечовому міхурі - від крота, спазми - від орла, хвороби очей та сонливість - від сови, болі в суглобах - від гримучої змії і т.п. (Swanton 2).

Такі ж вірування існують у піма Арізони, що приписують болі в горлі - борсуку, пухлини, головні болі і лихоманку - ведмедю, хвороби горла і легенів - оленю, хвороби в ранньому дитинстві - собаці та койоту, болі в шлунку - суслику та степовому щуру, виразки - одному американському різновиду зайця ("jack-rabbit"), застій - миші, носову кровотечу - таміасу ("ground-squirrel"), кровотечу - яструбу-перепелятнику і орлу, сифілітичні виразки - грифу, дитячі лихоманки - ядозубу ("Gila monster"), ревматизм - жабовидній ящірці ("horned-toad")*, "білу" гарячку - ящірці, хвороби печінки та шлунку - гримучій змії, виразки та паралічі - черепаці, внутрішні хвороби - метелику і т.п. (Russel)**. У племені гопі, що проживає на відстані одного дня ходи від піма, аналогічна класифікація впливає з організації релігійних братств, кожне з яких може накласти покарання у вигляді специфічної хвороби - грижі, болі у вухах, пухлини на маківці, глухоти, екземи на поверхні тіла, викривленні шиї та конвульсії обличчя, бронхіту, болі в коліні

**На підтримку поданих вище міркувань (ст. 79-80) підкреслимо, що одні і ті ж вчинки викликають зовсім різні асоціації у американських індіанців та у китайців. Так китайці приписують властивість збуджувати чутливість м'ясу жабовидної ящірки й вину, в якому воно вимочене, оскільки самець так міцно стискає самку під час поєднання, що не відпускає її, навіть коли його ловлять цієї миті (Van Gulik, p. 286, n. 2).*

***Про дуже схожі ідеї у племені напаго див. Densmore I.*

(Voth 2, p. 109 n). Немає жодного сумніву в тому, що до проблеми класифікації можна підійти цим обхідним шляхом, і що таким чином виявляться цікаві збіги між віддаленими групами (асоціації білки та кровотечі з носа повторюються, здається, у значній кількості північноамериканських народів) та ознаки логічних зв'язків, значення яких, можливо, дуже велике.

Видові категорії та пов'язані з ними міфи можуть також служити для організації простору, бо спостерігається територіальне та географічне розширення класифікаційної системи. Тотемна географія аранда дає класичний приклад, але в цьому плані інші спільноти показали себе не менш вимогливими та вишуканими. Недавно на території клану алуридія виявлена й описана скеляста місцевість в межах кола радіусом 8 кілометрів, де кожна особливість рельєфу відповідає одній фазі ритуалу таким чином, що цей природний масив є для тубільців ілюстрацією структури їхніх міфів та програми їхніх церемоній. Північний край місцевості перебуває у віданні фратрії Сонця та ритуального циклу керунгера, південний - фратрії тині та ритуалу арангулта. Всього по периметру ділянки названо та витлумачено тридцять вісім точок (Harney).

Північна Америка від Аляски до Каліфорнії, тобто на Південному Заході та Північному Заході континенту, також дає приклади міфологічної географії та тотемічної топографії. З цього погляду пенобскот штату Мен ілюструють загальну схильність північних алгонкін до інтерпретації усіх фізико-географічних аспектів племінної території у зв'язку з мандрями героя-цивілізатора Гласкабе та з іншими міфологічними персонажами чи подіями. Витягнута скеля - це човен героя, жила білого каменю зображає нутроці вбитого лося, гора Кінео - перевернутий казан, де він варив м'ясо, і т. п. (Speck 2, p. 7).

Так само і в Судані виявлена міфо-географічна система, що охоплює всю долину ріки Нігер, яка, відповідно, є ширшою за територію лише однієї групи і передає з точністю до найменших деталей концепцію (одночасно діахронну та синхронну) стосунків різних культурних та лінгвістичних груп (Dieterlen 4,5)

Останній приклад демонструє, що класифікаційна система дозволяє не тільки, якщо можна так сказати, "меблювати" соціальний час за допомогою міфів та племінний простір за допомогою концептуалізованої топографії. Заповнення

територіальних меж супроводжується і деяким розширенням. Так само як в логічному плані видовий оператор здійснює перехід, з одного боку до конкретного та індивідуального, а з іншого - до абстрактного та до системи категорій; в соціологічному плані тотемні класифікації дозволяють одночасно і визначити статус людини в групі, і вийти групи за межі її традиційних розмірів.

Кажуть, і не без підстав, що первісні суспільства обмежують людство розмірами своєї племінної групи, поза якою вони сприймають собі подібних лише як чужинців, тобто як брудних та грубих недо-людей, якщо навіть не як не-людей - небезпечних звірів та фантомів. Це судження часто справедливе, але нехтує ту обставину, що одна із суттєвих функцій тотемічних класифікацій - розірвати цю замкнутість групи самої на себе і виробити поняття, близьке до поняття людства без кордонів. Таке явище засвідчене на всіх класичних територіях так званої тотемічної організації. В одному регіоні в Західній Австралії існує "міжплемінна система класифікування кланів та їх тотемів за тотемічним поділом" (Radcliffe-Brown 1, p. 214). Це однаково справедливо і для інших регіонів цього ж континенту;

"Я встановив, що в цілому з 300 назв спільних тотемних тварин у 167 випадках (56%) західні аранда і лоріт'я використовували одні й ті ж чи схожі терміни, а порівняння назв тотемних рослин, використовуваних західними аранда і лоріт'я, показує, що одні й ті ж слова зустрічаються в обох мовах для позначення 147 з 220 видів врахованих мною рослин (67%)" (C.Strehlow, pp. 66-67). Аналогічні спостереження зроблені в Америці у сіу та алгонкін. Серед останніх меноміні:

"...дотримуються загальних вірувань у те, що існує загальний зв'язок не лише між індивідами, що належать до одного й того ж тотему в межах племені, але також і між усіма людьми, що називаються одним і тим же тотемом, навіть якщо вони члени різних племен, що належать або не належать до однієї і тієї ж лінгвістичної сім'ї" (Hoffman, p. 43). Те ж у чіппева;

"Всі, в кого один і той же тотем, будуть вважати себе родичами, навіть якщо вони походять з різних племен чи сіл... Коли зустрічались два незнайомці і виявляли, що у

них один і той же тотем, вони одразу брались за з'ясування своєї генеалогії... і один ставав кузеном, дядьком чи дідом іншого, хоча деколи дід виявлявся молодшим за внука. Тотемічні зв'язки настільки сильно підтримувались, що у випадку суперечки між індивідом, що мав той же тотем, що й сторонній спостерігач, і якимось кузеном чи близьким родичем цього, так би мовити, спостерігача, останній займав позицію людини свого тотема, якої, можливо, він ніколи раніше не бачив" (Kinietz, p. 69-70). Ця тотемічна універсалізація не лише заперечує племінні кордони, створюючи ескіз інтернаціонального суспільства, вона іноді навіть виходить за межі людства, але вже не в соціологічному, а в біологічному плані, коли тотемні імена застосовуються до домашніх тварин. Це робиться стосовно собак* -деколи їх називають "братами" чи "синами" відповідно до групи - в австралійських племенах півострова Кейп-Йорк (Sharp, p. 70; Thomson) і стосовно собак та коней - у індіанців йовей та віннебаго (Skinner 3, p. 198).

* * *

Ми вказали загальним чином, як вічка сітки можуть безмежно розширюватись і в плані вимірів, і в плані узагальнення. Нам залишилось показати тепер, як вони можуть також звужуватись для фільтрації та вловлювання реального, але цього разу на нижній межі системи, перенісши свою дію за той поріг, який прийнято встановлювати для будь-якої класифікації - той, за яким вже неможливо класифікувати, а можна лише називати. Насправді ж ці операції крайнього характеру менш віддалені одна від одної, ніж це може здатись, і вони навіть можуть бути сумісними, якщо розглядати їх з погляду систем, які ми вивчаємо. Простір є співтовариством названих місць, так само, як люди є орієнтирами в межах групи. Місця та індивіди однаково означені власними іменами, які за обставин, характерних та спільних багатьом суспільствам, можуть замішувати одні одних. Юрок Каліфорнії є одним з прикладів такої персоніфікованої географії, де чийсь сліди мисляться як живі істоти, де кожен будинок названий і де у звичайному

**Увік мункан собаку називають Ятот, "Той, хто витягуєриб 'ячі кістки ", якщо господар собаки належить до клану риби-з-кісткою, і Овун, "Тасмна зустріч", якщо господар з клану фантома (Thomson).*

вживанні слів власні імена виконують роль назв місць (Waterman).

Один міф аранда добре передає це почуття відповідності між географічною індивідуацією та біологічною індивідуацією: первісні обожнені істоти були безформними, без частин тіла, і були одним цілим, доки одного разу не прийшов божок Мангаркуньєркунья (ящірка-мухоловка) і не взявся відділяти одних від інших і відтворювати їх індивідуально. Разом з тим (чи не було це насправді одним і тим же актом?) він навчив їх вмінням цивілізації і показав систему з секцій та підсекцій. Спочатку вісім підсекцій були поділені на дві великі групи: чотири - землі і чотири - води. Божок "територизував" їх, прив'язавши кожному ділянку до пари підсекцій. Проте ця індивідуація території з іншого боку відповідає також біологічній індивідуації - тотемічному способу запліднення матері, який пояснює анатомічні відмінності, що спостерігаються у дітей - ті, що мають дрібні риси, були зачаті за допомогою *ратана*, духа-ембріона, ті, в кого крупні риси, є магічною проекцією ромба в тіло жінки, світловолосі діти є прямим втіленням тотемних предків (C. Streglow). Австралійські племена на річці Драйсдейл, на північ від Кімберлі, ділять відношення спорідненості, що в цілому утворюють соціальне "тіло", на п'ять категорій, названих відповідно до частин тіла чи окремих м'язів. Оскільки розпитувати незнайомця заборонено, то він повідомляє про свою родинну належність, рухаючи відповідним м'язом (Hernandes, p. 229). Отже, і в цьому випадку вся система соціальних стосунків, сама по собі солідарна з системою універсуму, є проєктованою в анатомічний план. У тораджа існує п'ятнадцять термінів для найменування сторін світу, що відповідають частинам тіла космічного божка (Woensdregt). Можна навести й інші приклади, запозичені як з давньої германської термінології спорідненості, так і з космологічних та анатомічних відповідників індіанців пуебло та навахо, а також негрів Судану.

Звичайно, було б повчальним детально, на досить великій кількості прикладів вивчити механізм цієї гомологічної партикуляризації, загальне відношення якої до форм класифікації, що зустрічались нам до цього часу, чітко проступає з деривації:

Якщо

(група A) : (група B) : : (вид ведмідь) : (вид орел), то

(член X від A) : (член U від B) : : (член L ведмедя) : (член M орла).

Перевага цих формул полягає в тому, що вони окреслюють проблему, традиційно дискутовану в західній філософії, але у зв'язку з якою ніколи не задумувались - ставилась вона, чи ні в екзотичних суспільствах і в якій формі - ми маємо на увазі проблему організму*. Попередні рівняння були б безглуздими, якби не постулювалась досить загальна відповідність між "членами" суспільства, і навряд чи тільки членами, та предикатами природного виду - частинами тіла, характерними особливостями, способом життя та поведінкою. Свідчення, які існують з цього приводу, дозволяють запідозрити, що в багатьох мовах припускається еквівалентність між частинами тіла, безвідносно до різноманітності порядків та сімей, а іноді навіть царств тварин, і, що ця система еквівалентності піддається достатньо значному розширенню (Harrington)**. Отже, морфологічні класифікатори, теорію яких ще належить створити, функціонують додатково і в тому ж напрямку, що й класифікатор видів, але, як ми бачили, морфологічні класифікатори діють у двох планах: у плані анатомічної детоталізації та в плані органічної ретоталізації.

Ці рівні є солідарними так само, як і інші, стосовно яких уже є підтвердження. Ми щойно згадували, що аранда зводять емпірично встановлені морфологічні відмінності до відмінностей, визначених способом тотемічного зачаття. Але приклад омаха та оседж вказує на схожу тенденцію, що полягає у введенні в індивідуальну емпіричну морфологію символічно виражених видових відмінностей. Діти кожного з кланів мали

**Власне кажучи органіцизм - не стільки проблема, скільки одна з концепцій (поруч із механіцизмом та вітійцизмом) розв'язання проблеми детермінації проявів біологічного та соціального життя, що тлумачить їх виходячи не з невід'ємних властивостей неживої (у випадку життя біологічного) та живої (у випадку соціального життя) матерії (механіцизм), і не з зовнішнього стосовно матерії принципу (віталізм), а через систему організації самого життя - прим. пер.*

***Так в Америці фіксують такі відповідники: роги (четвероногі) = очі-кінцівки (моллюски) = вусики (членистоногі); пеніс (позвоночні) = сифон (моллюски); кров (тварини) = сік (рослини); слина (слина немовляти Ф слині дорослого) - виділення; бісус моллюска = ланка, шнур і т.п. (Harrington).*

волосся, підстрижене характерним способом, що нагадував про якийсь аспект чи відмітну рису тварини чи природного явища, що служило епонімом (La Flesche 4, pp. 87-89) (див. мал. 9).

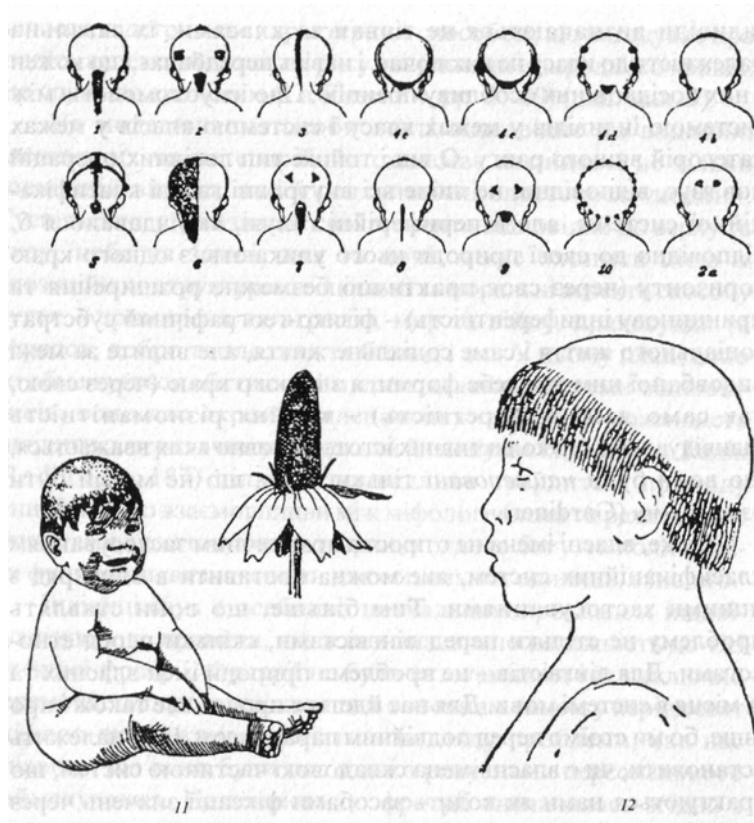
Це моделювання особистості відповідно до видових, елементних чи категорійних схем має наслідком не тільки зовнішній вигляд, але й психологічні властивості людини. Суспільство, що визначає свої сегменти відповідно до верху та низу, неба та землі, дня та ночі, може охопити цією ж опозиційною структурою соціальні та моральні аспекти способу буття - примирення та агресію, мир та війну, правосуддя та порядок, добро та зло, лад та безлад і т.п. У цьому плані воно не обмежується абстрактним спогляданням системи відповідників, воно дає окремим членам цих сегментів можливість виділитись через вчинки, а деколи й спонукає їх до цього. Радін (Radin 1, p. 187) цілком справедливо твердить з приводу віннебаго про взаємовпливи між міфологічними та релігійними поняттями, що стосуються тварин, з одного боку, та політичними функціями, визначеними для соціальних одиниць, з іншого.

Індіанці саук є особливо повчальним прикладом індивідуалізуючого правила, яке в них визначало належність до тієї чи іншої фратрії. Фратрії не були екзогамними і їх виключно церемоніальна роль проявлялась головним чином у період свят їжі, про які важливо сказати з погляду проблеми, яка нас цікавить, що вони були пов'язані з ритуалами персонального найменування. Належність до фратрії визначалась згідно з правилом чергування - той, хто народився першим, належав до фратрії альтернативної фратрії свого батька, другим - до фратрії свого батька і так далі. Проте така філіація визначала (щонайменше теоретично) поведінку, що мала вважатись характерною - члени фратрії оскуш ("чорні") повинні були доводити до кінця всі свої справи, а члени фратрії кішко ("білі") могли від цього відмовитись. Отже, формально, якщо не насправді, опозиція категорій прямим чином впливала на характер та покликання кожного, і інституційна схема, що робила це можливим, підтверджувала собою наявність зв'язку між психологічним аспектом призначення людини та її соціальним статусом, що впливав з отримання імені кожним індивідом.

Так ми дістаємось до останнього класифікаційного рівня -рівня індивідуалізації, оскільки в системах, які ми тут розглядаємо,

індивіди визначаються не тільки за класами, їх загальна належність до класу не виключає, і навіть передбачає, що кожен з них посідає в них особливу позицію, і що існує гомологія між системою індивідів у межах класу і системою класів у межах категорій вищого рангу. Один і той же тип логічних операцій пов'язує, відповідно, не лише всі внутрішні галузі класифікаційної системи, але й периферійні галузі, які, здавалося б, відповідно до своєї природи цього уникають: з одного краю горизонту (через своє практично безмежне розширення та принципову індіферентність) - фізико-географічний субстрат соціального життя і саме соціальне життя, але вилите за межі видовбаної ним для себе форми, а з іншого краю (через свою, так само дану конкретність) - крайня різноманітність індивідуальних та колективних істот, стосовно яких вважається, що вони були *найменовані* тільки тому, що не могли бути *означеними* (Gardiner).

Отже, власні імена не є просто практичним застосуванням класифікаційних систем, яке можна поставити в один ряд з іншими застосуваннями. Тим більше, що вони ставлять проблему не стільки перед лінгвістами, скільки перед етнологами. Для лінгвістів - це проблема природи імен власних та їх місця в системі мови. Для нас йдеться про це, але також і про інше, бо ми стоїмо перед подвійним парадоксом. Нам належить встановити, чи є власні імена складовою частиною систем, що трактуються нами як коди - засобами фіксації значень через трансформацію їх в елементи інших значень. Чи не можемо ми, якщо це потрібно, відповідно до вчення логіків та деяких лінгвістів, твердити, що власні імена є, згідно з формулою Міля, "meaningless", тобто позбавленими значення? З іншого боку і взагалі, форми мислення, з якими ми мали справу, постають перед нами у вигляді тоталізуючих думок, що вичерпують реальність скінченням числом даних класів і фундаментальною рисою яких є здатність *трансформуватись* одна в одну. Яким же чином це квантифіковане мислення, до досягнень якого в практичному плані ми віднесли великі відкриття неолітичної революції, зможе відповідати собі з теоретичного погляду й ефективно опанувати конкретне, якщо це конкретне містить прошарок умоглядного, до якого врешті-решт і зводиться власне конкретика, і яке, по суті, так і не підкорилось значенню? Для мислення, що ґрунтується на дихотомічній операції,



Мал. 9. Стрижка волосся дітей оседже та омаха відповідно до клану.

1. Голова та хвіст оленя. — 2. Голова та роги бізона. — 2а. Роги бізона. — 3. Профіль хребта бізона, що став проти сонця. — 4б. Голова ведмедя. — 4с. Голова, хвіст, тулуб маленького птаха. — 4сі. Панцир черепахи з головою, лапами та хвостом. — 4е. Голова, крило, хвіст орла. — 5. Сторони світу. — 6. Волохатий бік вовка. — 7. Роги та хвіст бізона. — 8. Голова та хвіст оленя. — 9. Голова, хвіст і роги, що ростуть у молодого бізона. — 10. Зуби рептилії. — 11. Квітка маїсу. — 12. Скеля, оточена плаваючими водорослями. (Згідно з Їа Певсье 4, pp. 87, 89).

принцип "все чи нічого" має не тільки евристичну цінність, він виражає властивість суцього: або все має значення, або ніщо не має значення*.

Візьмемось тепер за етнографічні факти, починаючи з того місця, де ми їх залишили. Майже всі згадані нами суспільства утворюють свої власні імена, відштовхуючись від кланових найменувань. Саук, у яких ми взяли наш останній приклад, говорять, що їхні власні імена завжди пов'язані з клановою твариною: або безпосередньо стосуючись її, або нагадуючи про звичку, атрибут чи про характерну властивість (справжню чи міфологічну) епоніма, або, нарешті, співвідносячись із пов'язаною з ними твариною чи предметом. Зафіксовано 66 імен клану ведмедя, 11 - клану бізона, 33 - клану вовка, 23 - клану індика, 42 - клану риби, 37 - клану океана, 48 - клану грому, 14 - клану лисиці, 34 - клану оленя (Skinner 2).

У оседл список власних імен, що належать кланам та субкланам, є хоча й фрагментарним, але таким довгим, що займає у Ла Флеша 42 сторінки розміром ін кварто (La Flesche 4, pp. 122-164). Правило їх утворення таке ж, як у саук. Так для клану чорного ведмедя: Зиркаючі-очі (ведмедя), Сліди-в-прерії, Втоптана-земля; Чорна-ведмедиця, Сало-зі-спини-ведмедя і т.п. У тлінгіт Аляски були імена, "що повністю... належали певному клану, а деякі імена вважались особливою власністю «будинку» чи «лінії»" (Laguna, p. 185). Таких прикладів можна навести чимало, бо щось схоже знайшлося би майже у всіх племен алгонкін, сіу і в племен північно-західного узбережжя, інакше кажучи, у всіх трьох класичних областях "тотемізму" в Північній Америці.

В Південній Америці є ілюстрації таких же явищ, наприклад у тупі-кавагіб клани мають власні імена похідні від епоніма (Lévi-Strauss 3). Так само у бороро імена власні здаються належними певним кланам чи навіть сильним лініям. Вважаються "бідними" ті, хто своїм імям завдячує добрій волі інших кланів (Cruz).

Зв'язок між власними іменами та назвами кланів існує і в Меланезії:

"Тотемна система [у ятмул] надзвичайно багата на власні імена, що походять з різних серій, бо кожен індивід носить

**Все, за винятком буття суцього, яке не є однією з його властивостей. Лив. нижче, ст. 277.*

імена тотемічних предків - духів, птахів, зірок, ссавців, начиння, такого як горщики, інструменти і т. п. свого клану, один і той же індивід може мати тридцять і більше імен. Кожен клан володіє багатьма сотнями таких складних імен предків, етимологія яких походить від таємних міфів" (Bateson, p. 127). Нарешті, така ж ситуація, здається, характерна для всієї

Австралії: "Якби ви добре знали мову аранда, то достатньо було б дізнатись ім'я якогось тубільця, щоб з'ясувати його тотем" (Pink, p. 176).

З цим спостереженням перегукується інше, що стосується мурнгін Арнемленда: "Імена всіх мешканців надихаються якимось елементом тотемічного комплексу і прямо чи опосередковано стосуються тотема" (Warner, p. 390). Власні імена вік мункан також похідні від відповідних тотемів. Наприклад, люди, тотемом яких є риба баррамунді (*Osteoglossum*), на яку полюють зі списом, називаються таким чином:

Баррамунді-плаває-у-воді-і-бачить-людину,

Баррамунді-ворушить-хвостом-плаваючи-навколо-своєї-ікри,

Баррамунді-дихає, Баррамунді-з-відкритими-очима,

Баррамунді-ламає-списа, Баррамунді-їсть-рибу і т.п. Жінки, тотемом

яких є краб називаються так: Краб-відкладає-ікру,

Відплив-тягне-за-собою-крабів, Краб-ховається-в-норі і т. п. (McConnel).

У племенах з ріки Драйсдейл власні імена похідні від кланових найменувань - як підкреслюється у вже згадуваній формулі, "все стосується тотема" (Hernandez).

Зрозуміло, що ці індивідуальні назви пов'язані з тією ж системою, що й колективні назви, раніше розглянуті нами, і що через них можна перейти за допомогою перетворень від горизонту індивідуалії до горизонту найбільш загальних категорій. Дійсно, кожен клан чи субклан має певну кількість імен, носіння яких закріплене за його членами, і так само як індивід є частиною групи, індивідуальне ім'я є "частиною" колективної назви - інколи колективне ім'я охоплює тварину в цілому і індивідуальні імена відповідають частинам тіла чи органам тварини, або колективне ім'я походить від ідеї тварини, що мислиться на найвищому рівні узагальнення, а індивідуальні імена відповідають одному з її визначень в часі чи просторі - Собака-що-гавкає, Розлючений-бізон, або, нарешті, відбувається поєднання обох процедур - Зиркаючі-очі-ведмедя. У межах відношення, встановленого таким чином, тварина може бути

суб'єктом або предикатом: Рибд-ворушить-хвостом, Відплив-тягне-за-собою-к/?яб/в і т. п. Якими б не були вживані процедури (найчастіше вони виявляються підігнаними одна до одної), власне ім'я стосується окремого аспекту тваринної чи рослинної сутності, відповідаючи разом з тим окремому аспекту індивідуального буття - і абсолютно, і з окремого приводу - в тих суспільствах, де індивід отримує нове ім'я в кожен важливий момент свого життя. Втім, у сусідніх суспільствах використовуються одні й ті ж конструкції для утворення і особистих імен (які носять окремі члени кланової групи), і імен колективних (які носять угруповання, лінії чи групи ліній, тобто підгрупи одного і того ж клану).

Відповідно ми спостерігаємо дві паралельні детоталізації: виду - на частини тіла та становища, і соціальних сегментів - на індивіди та ролі. Але так само, як проілюстрована нами раніше за допомогою наочної моделі детоталізація поняття виду на окремі види, кожного виду - на його окремих членів і кожного з цих індивідів - на частини тіла та органи, могла обернутись ретоталізацією - від конкретних частин до абстрактних частин і від абстрактних частин до концептуалізованого індивіда, так само тут детоталізація продовжується в формі ретоталізації. З приводу власних імен у мівок Каліфорнії Кребер зробив спостереження, що доповнюють наші приклади і відкривають нові перспективи:

"У межах фратрій підрозділів не існує. Проте з кожною з них пов'язаний довгий список тварин, рослин та предметів. І справді, тубільна теорія є такою, що все існуюче належить або тій, або іншій стороні. Кожен індивід, член однієї з фратрій, вступає в особливі стосунки з якимсь конкретним предметом, що належить його фратрії - відношення, яке можна розглядати як тотемічне, але лише в один спосіб і лише одноосібно - через своє ім'я. Це ім'я, що дається з дитинства дідом чи якимось іншим родичем і носить протягом всього життя, стосується однієї з характерних тотемних тварин чи інших предметів його фратрії. Це ще не все: в переважній більшості випадків ім'я не нагадує тотем, бо воно утворене за допомогою дієслова чи прикметника, що описує дію чи стан, які можуть бути застосовані й до інших тотемів. Так від дієслова *vausu-s* утворені імена *Нами* та *Наусііи*, що відносяться відповідно

й до позіхання ведмедя, що прокидається, і до широко розкритого рота лосося, витягнутого з води. В іменах немає нічого, що могло б вказати на тварин, про яких йдеться - такі ж імена можуть стосуватись і тварин інших фратрій. Даючи імена, старійшини чітко пояснювали, яких тварин вони мали на увазі, і носії цих імен, їхні близькі та далекі родичі, їхні приятелі, товариші - всі знали про це. Але якийсь мівок з іншого району міг би засумніватись, про що йдеться - про ведмедя, про лосося чи про десяток інших тварин" (Кгоебер 2, рр. 453-454). Ця риса, схоже, властива не тільки мівок - при перегляді списку кланових імен племен сіу, ми стикаємось з багатьма аналогічними прикладами, а результати спостережень Кребера збігаються з характером системи деномінації у індіанців гопі. Так ім'я Каквіямтіва, що буквально означає "Голубий (чи зелений)-що з'явився" може, відповідно до клану, що присвоїв ім'я, стосуватись і квітки тютюну, що розпустилась, і квітки *Delphinium scaposum*, і взагалі появи пуп'янків у рослин. Ім'я Ломахонгіома - "Вставай", або "Піднімайся граційно" може одночасно вказувати й на стеблину очерету, й на розкриті крильця метелика (Votch 3, рр. 68-69). Через свою поширеність цей феномен ставить психологічну проблему, що є цікавою для теорії власних імен і яка ще постане пізніше. Тут ми задовольнимся лише підкресленням того, що ця відносна недетермінованість системи відповідає, хоча б уявно, фазі ретоталізації - власне ім'я утворюється за допомогою детоталізації виду шляхом виокремлення якогось аспекту. Але через те, що підкреслюється лише факт виокремлення і залишається невизначеним вид, що є об'єктом виокремлення, виникає підозра, що всі виокремлення (і, відповідно, всі акти найменування) мають щось спільне. Шляхом протиставлення виявляється єдність, що проступає в самому осерді різноманітності. З цього погляду динаміка індивідуальних найменувань залежить також від проаналізованих нами класифікаційних схем. Вона визначається такого ж типу і таким же чином орієнтованими міркуваннями.

З іншого боку вражає, що системи заборон мають однакові характеристики як у плані індивідуальних найменувань, так і в плані колективних деномінацій. Іноді заборонено вживати в їжу рослин або тварин, що служать епонімом соціальної групи, а в

деяких інших випадках предметом заборони є якраз лінгвістичне вживання рослини чи тварини, що є епонімом індивіда, якого стосується заборона. Проте до певної міри є можливим перехід від одного плану до іншого - власні імена того типу, який розглядався нами до цього часу окремо, в принципі утворені шляхом ідеального розчленування тіла тварини, що нагадує дії мисливця чи кулінара, але може робитись і шляхом лінгвістичного аналізу. У племенах долини ріки Драйдейл в Північній Австралії жіноче ім'я Пунбен утворене від англійського "spoon" - ложка, інструмент, асоційованих, напевно з тотемом "Біла-людина" (Hernandez).

В Австралії, як і в Америці відомі заборони на вживання імен померлого, які ніби забруднюють всі слова, що мають з цими іменами фонетичну схожість. Племя тіві з островів Мелвіл та Батерст табуують власне ім'я Муланкіна одночасно зі словом "мулікіна", що означає "повний", "заповнений", "достатньо" (Hart). Такий звичай нагадує звичай юрок з Півночі Каліфорнії: "Коли Тегіс помер, однокорінне слово *mcic*, "шкіра дятла" припинили вимовляти всі його родичі та інші люди в їх присутності"* (Kroeber 2, p. 48). Жителі острова Добу забороняють вживання власних імен серед людей, що тимчасово чи надовго виявились об'єднаними "видовим"** зв'язком - чи спільною подорожжю, чи одним столом, чи, можливо, прихильністю однієї і тієї жінки (Bateson).

Такі факти цікавлять нас з двох причин. По-перше, вони містять безумовну аналогію із харчовими заборонами, необгрунтовано прив'язуваними тільки до тотемізму. Так само, як на острові Мота жінка "забруднюється" рослиною чи твариною, внаслідок чого народжує дитину, що матиме згодом відповідне харчове обмеження, і як на острові Улава померлий, втілюючись в рослинний чи тваринний вид "забруднює" останній, внаслідок чого його вживання буде заборонене для нащадків, так і ім'я через омофонію "забруднює" інші слова, і тому їх вживання також стає забороненим. З іншого боку, ця омофонія визначає клас слів, що потрапили під заборону,

**У роботі Елмеїдорфа та Кребера (Elmendorf and Kroeber) 1960 року знайдуться й інші приклади, але коли писались ці рядки, н в нас ще не було.*

***'Автор вдається до гри слів, бо "d'espèce" французькою означає і "такий, що стосується виду", тобто "видовий", і "такий, що стосується окремого виду", тобто "своєрідний, особливий" - прим. пер.*

оскільки належать одному "видові", який через це *ad hoc* набуває реальності, що схожа на реальність тваринного чи рослинного виду. Проте ці "види" слів, помічених однією і тією ж заборною, поєднують власні імена й імена загальні, і це дає додаткову підставу підозрювати, що відмінність між цими двома типами імен не настільки велика, як ми були готові припустити на початку.

* * *

Зрозуміло, що звичаї та способи дії, щойно згадані нами, зустрічаються не у всіх екзотичних суспільств, і навіть не у всіх тих суспільств, які описують свої сегменти за допомогою назв тварин та рослин. Схоже, що ірокези, які є ілюстрацією останнього випадку, мають систему власних імен цілком відмінну від системи кланових назв. Імена у них найчастіше утворюються від одного дієслова і одного підключеного до нього іменника, чи від іменника, що супроводжується прикметником: В-центрі-неба, Він-піднімає-небо, За-небом і т. д., Квітка-що-повисла, Красива-квітка, За-квітами, Він-проголошує-поразку (перемогу) і т. д., Вона-працює-вдома, В-неї-двоє-чоловіків, Там-де-зливаються-дві-ріки, Перехрестя-доріг і т. д. Тобто відсутнє будь-яке посилання на тварину-епонім, а, незалежно від клану, є посилання лише на технічну чи економічну діяльність, на війну та мир, на явища природи та небесні тіла. Приклад племені могаук з Гранд Рівер, де кланова організація розпалась швидше, ніж у інших груп, підказує, яким чином усі ці імена могли бути створені довільно з самого початку. Так Крижини-які-несе-вода - ім'я дитини, що народилась під час відлиги, Вона-в-скруті - звать сина бідної жінки* (Goldenweiser, pp. 366-368).

Проте ситуація суттєво не відрізняється від тієї, яку ми спостерігали у мівок та гопі, імена яких, теоретично будучи пов'язаними з клановими рослинами чи тваринами, відсилають до них не експліцитно, а вдаючись до прихованої інтерпретації. Навіть якщо ця інтерпретація є не беззаперечною, не менш справедливим у ній залишається те, що в ірокезів кілька сотень чи тисяч власних імен є суворо контрольованою власністю кланів. Адже дозести, що клани малої і великої черепахи, малої

*У Кука (Cooke) ми можемо знайти аналітичну класифікацію приблизно 1500 ірокезьких власних імен.

і великої самки-бекаса і т.п. утворюються шляхом подвоєння, Гольденвейзеру дозволило якраз те, що вони, ці клани, разом володіють одними й тими ж іменами. Наведені цим автором імена, без сумнівів, не є результатом детotalізації кланових тварин. Але вони передбачають детotalізацію тих аспектів соціального життя та фізичного світу, які системою кланових найменувань вже не затримуються у вічках її сітки. Можливо, головна відмінність між системою власних імен у ірокезів і системами мівок, гопі, омаха та оседж (щоб обмежитись кількома прикладами) полягає в тому, що ці племена продовжують аж до рівня власних імен аналіз, початий вже на рівні кланових найменувань, тоді як ірокези використовують власні імена для того, щоб вдатись до аналізу нових об'єктів, хоча ці системи належать до одного формального типу.

Ще складнішими є випадки різних африканських племен. Імена у баганда (їх відомо більше 2000) також є клановою власністю. Як і у бороро Бразилії, деякі з кланів багаті на імена, а інші - бідні. Ці імена не закріплені за людськими істотами, бо їх дають пагорбам, рікам, скалам, лісам, джерелам, пристаням, чагарникам і деревам, що ростуть окремо. Проте на відміну від раніше розглянутих випадків ці імена складають лише одну з категорій серед інших (Nsimbi), а дуже різні процедури утворення імен ще більше виділяються в інших племенах того ж регіону:

"Найчастіше особисті імена у ньйоро здаються такими, що виражають те, що можна визначити як "стан духу" родича, чи родичів, що дають ім'я дитині" (Beattie, pp. 99-100). Цей феномен був детальніше вивчений в іншому племені Уганди - лугбара, де дитина отримує своє ім'я від матері, іноді в присутності свекрухи, матері чоловіка. З 850 імен, зібраних у межах одного й того ж субклану, три чверті стосуються поведінки чи характеру того чи іншого з родичів: Лінивий, бо батьки ліниві, В-гличіку-для-пива, бо батько п'яничка, Не-дає, бо мати погано годує батька і т.п. Інші імена нагадують про смерть, недавню чи найближчу (інших дітей тих же батьків, самих батьків чи інших членів групи) або про атрибути дитини. Помічено, що багато з імен неприємні для батька дитини, і навіть для матері, яка, втім, сама їх придумує. У них міститься натяк на недбалість, аморальність, на соціальний чи господарський гандж одного чи обох батьків. Як може жінка, обираючи

ім'я своїй дитині, сама себе змальовувати як злу чаклунку, невірну дружину, безрідну, нужденну і помираючу з голоду?

Лугбара кажуть, що імена такого типу взагалі-то даються не матір'ю, а бабусею, матір'ю батька. Прихований антагонізм між об'єднаними в шлюбні лініями пояснює, що мати, даючи синові ім'я, принизливе для його батька, мститься за вороже ставлення з боку сім'ї чоловіка, жертвою якого вона стала, а також пояснює, чому бабуся, дуже зворушливо ставлячись до внуків, виявляє настільки ж сильний антагонізм стосовно дружини свого сина (ΜιςΙΙηελ:οη). Втім, ця інтерпретація не дуже задовільна, оскільки, згідно зі спостереженнями автора цього повідомлення, бабуся також походить від іншої, чужої лінії, і ситуація, в якій опиняється її невістка, в минулому була такою ж для неї самої. Отже, нам здається, що інтерпретація, запропонована Беатті з приводу схожого випадку у баньйоро, є більш глибокою і більш когерентною. І в цьому племені особисті імена . нагадують про "смерть, жалобу, злидні, злобу з боку сусідів". Але якраз "людина, що дає ім'я, мислить себе тим, хто відчуває на собі ці дії, а не тим, хто діє - тобто постає як жертва заздрощів та ненависті з боку інших". Ця моральна пасивність, яка проектує на дитину образ, створений іншим, отримує продовження у лінгвістичному плані: "...два дієслова - "губити" і "забувати", вживаються в мові луньйоро стосовно забутої речі, як суб'єкта і до того, хто забув, як до об'єкта. Той хто втратив чи забув, не діє на речі, тоді як речі діють на нього..." (BeaIIi, p. 104, п. 5).

Як би не відрізнявся цей спосіб утворення особистих імен від того, що ми описували раніше, обидва вони співіснують у баньйоро та лугбара. Особливі імена призначені для дітей, народження яких супроводжувалось визначними подіями.

Так у лугбара: Ейуа - для близнюка-хлопчика, Ейуруа - для близнюка-дівчинки, Ондіа - для сина і Ондінуа - для доньки жінки, що вважалась безплідною, Білені ("для могили") - ім'я першого, хто виживе після кількох мертвонароджених. Ці імена, таким чином, передвизначені для індивідів, що їх носитимуть, і даються їм в силу тих обставин, які об'єктивно склались щодо них, і які група вважає важливими, але в яких, втім, однаково могли виявитись і інші індивіди. Вони, відповідно, за всіма пунктами відрізняються від імен, що виражають тимчасовий стан свідомості і вільно вигадані одним визначеним індивідом

для іншого визначеного індивіда. Чи можемо ми сказати, що одні вказують на класи, а інші - на індивідів? Адже це також власні імена, і, як добре відомо, в культурах про які йдеться, вони розцінюються як взаємозамінювані - при нагоді, мати у лугбара обирає один з двох можливих способів деномінації.

Втім, існують проміжні типи. Відносячи імена гопі до першої категорії, ми тимчасово проігнорували один аспект, у якому вони наближаються до другої категорії. Якщо імена обов'язково належать об'єктивному порядку (в даному випадку - визначаються клановими найменуваннями), то це зв'язок не з кланом носія імені (як, наприклад, у випадку йума), а з кланом того, хто ім'я дає*. Отже ім'я, яке я ношу, нагадує, таким чином, не про якийсь аспект рослини чи тварини, що служить мені клановим епонімом, а про аспект рослини чи тварини, що служить клановим епонімом моєму хрещеному батькові. Саме ця об'єктивність суб'єктивована іншим, в якій я є посередником, без сумнівів, приховується за недетермінованістю імен, що, як ми бачили, не відсилають експліцицію до епоніма. Але вона в свою чергу двояко посилена - і обов'язком кожного разу, коли потрібно зрозуміти ім'я, зробити сходження до конкретних соціальних обставин, за яких ім'я було задумане та присвоєно і відносною свободою донора імені винаходити його відповідно до свого натхнення, тільки б дотриматись первісного обмеження, згідно з яким ім'я повинно інтерпретуватись у термінах своєї кланової назви. *Mutatis mutandis* такою була ситуація і у мівок, де ім'я, неоднозначне та винайдене, повинно було відповідати істотам чи речам, що відносяться до фратрії названої людини.

Отже, перед нами два крайніх типи власних імен, між якими існує ціла серія проміжних. В одному випадку ім'я - ідентифікаційна позначка, що через застосування певного правила

**Правило нагадує подібне в австралійських племенах шербург в Квінсленді. Кожен індивід має три імені, з яких перше відсилає до тотемного місця носія, два інших — до батьківського тотему, хоча тотемна філіація здійснюється по мап гринській лінії. Так жінка, у якій особистий тотем опосум, носить ім'я Булпбару, що означає певне русло висохлого струмка, і два імені, що походять від батьківського тотема, в даному прикладі єму, які означають: "ему рухає шисю туди і сюди" і "старий єму, що піднімається та спускається". Син батька опосума називається "Карінго" (назва маленького джерела), "Мундібамбу" - "Опосум, коли його зображення розрубується" і "Мунвахала" — "Опосум, що спускається з високого дерева" і т. д. (Келу, р. 486).*

підтверджує належність індивіда, якого іменують, до вже впорядкованого класу (соціальна група в системі груп, статус народження в системі статусів). У іншому випадку ім'я - це вільний витвір індивіда, який іменує, і який виражає через того, кого він іменує, певний стан власної суб'єктивності. Але чи можна сказати, що в тому чи іншому випадку ім'я дають по-справжньому? Вибір, здається, здійснюється лише між тим, щоб ідентифікувати іншого, приписавши йому до якогось класу, і тим, щоб у формі присвоєння йому імені самому ідентифікуватись через нього. Відповідно, іменування ніколи не відбувається - або класифікують іншого, якщо ім'я, яке йому дають, залежить від характерних рис, властивих йому, або класифікують самих себе, якщо іншому дають ім'я "вільно", нібито не дотримуючись певного правила - інакше кажучи, класифікують себе залежно від власних характерних рис. А найчастіше ці речі відбуваються одночасно.

Я купую породистого пса. Якщо я хочу підкреслити його вартість та престижність і передати їх його нащадкам, я повинен буду при виборі імені ретельно дотримуватись певних правил, оскільки ці правила обов'язкові в товаристві господарів породистих собак, в яке я маю намір вступити. Втім, найчастіше кличка дається щеняткам з ініціативи та під відповідальність розплідника, де вони народжуються, і на момент придбання мій пес вже буде зареєстрований у списках кінологічної асоціації. Ім'я починатиметься з букви, що умовно відповідає року народження тварини, іноді воно доповнюється префіксом чи суфіксом, що конотує назву розплідника як патронім. За мною, звичайно, залишається право звертатись до свого пса по-іншому, адже нікого не дивує, що, наприклад, цей карликовий англійський пудель, якого господар називає Бававом, зареєстрований в British Kennel Club під ім'ям "Top-Hill Silver Sprey", яке утворене з двох виразів, де перший означає певну псарню, а другий є власне іменем. Отже, ініціативі господаря залишається лише вибір терміна для звертання до собаки, бо термін співвіднесення стереотипізований, і оскільки він одночасно конотує і дату народження, і належність до групи, то є саме результатом комбінації того, що етнологи називають клановим ім'ям, та порядковим ім'ям, у чому ми незабаром переконаємось.

Чи, скажімо, я вважаю за можливе вільно назвати свого

пса відповідно до моєї фантазії. У цьому випадку, якщо я виберу йому ім'я Медор, то класифікую себе як банальну людину, якщо ж я назву його Месьє або Люсьєн, то класифікую себе як оригінала та людину з претензіями, а якщо Пелеас - то як естета.

Необхідно також, щоб обране ім'я сприймалось у тій цивілізації, до якої я належу, як ім'я класу собачих імен і щоб це було незайняте ім'я, якщо не абсолютно, то хоча б відносно, інакше кажучи, щоб мій сусід не використовував його для своїх собак. Таким чином, мій пес отримав своє ім'я в результаті перетину трьох галузей: як член класу, як член підкласу незайнятих імен в класі, нарешті, як член класу, утвореного моїми намірами та смаками.

Здається, що проблема відношення між власними іменами та іменами загальними не є проблемою відношення номінації та сигніфікації. Означування відбувається завжди, незалежно від того, чи робиться воно нами чи кимось іншим. Тут є лише той вибір, який дещо нагадує вибір, що постає перед художником - між фігуративним та нефігуративним мистецтвом, тобто такий, який дозволяє або визначити клас для ідентифікованого об'єкта, або, розміщуючи його поза класом, зробити з нього засіб класифікувати себе самого і виразити себе через нього.

З цього погляду, системи найменувань також містять свої "абстракції". Так індіанці семіноли для утворення імен дорослих використовують кілька серій з небагатьох елементів, що поєднуються між собою безвідносно до їх значення. Існує "моральна" серія: мудрий, безумний, обережний, злий і т.п.; серія "морфологічна": квадратний, круглий, сферичний, витягнутий і т.п.; "зоологічна" серія: вовк, орел, бобер, пума і т.п., за допомогою яких, беручи терміни з кожної серії і поєднуючи їх, утворюють ім'я - Пума-безумна-сферична (Sturtevant, p. 508).

* * *

Етнографічне дослідження особистих імен постійно стикається з перепонами, що були проаналізовані Томсоном на прикладі одного австралійського племені, а саме вік мункан, які живуть в західній частині півострова Кейп-Йорк. З одного боку, їхні власні імена похідні від тотемів і походять з сакрального та езотеричного знання, а з іншого - вони пов'язані із соціальною особистістю та зумовлені сукупністю звичаїв,

ритуалів та заборон. Через таке подвійне значення вони невід'ємні від більш складної системи найменувань, що охоплює терміни системи спорідненості, використовувани, зазвичай, як терміни звертання, тобто терміни профанного характеру, і сакральні терміни, включаючи власні імена та кланові найменування. Але не зважаючи на встановлення відмінності між сакральним та профанним, власні імена (сакральні) і терміни спорідненості (профанні), що використовуються як терміни звертання, є індивідуальними термінами, тоді як кланові найменування (сакральні) і терміни спорідненості (профанні), що використовуються як терміни співвіднесення, є груповими термінами. Таким чином, сакральний та профанний аспекти пов'язані.

Інша складність пов'язана з багатьма заборонами на вживання власних імен. Вік мункан забороняють будь-яке вживання імені чи імен померлої людини протягом трьох років підряд з моменту смерті до того часу, коли її муміфікований труп не буде спалено. Вживання деяких імен є забороненим завжди - такими є імена сестри та брата дружини. Дослідник, якому доведеться запитати про це, як відповідь отримає замість відповідних імен слова, що насправді означають "без імені", "немає імені" або "двічі народжений".

Остання складність впливає з величезної кількості номінальних категорій. У вік мункан розрізняються терміни спорідненості, *пемп кепман*; назви стану чи статусу; насмішливі прізвиська, *пемп йаши*, буквально "ім'я ніщо", такі як "каліка" чи "лівша", нарешті справжні власні імена, *пемп*. Лише терміни спорідненості нормально вживаються як терміни звертання, але в період трауру використовують імена, що відповідають природі трауру, і означають: удівець чи вдова, або "вражений втратою родича", при цьому уточнюється, що йдеться про брата чи сестру (старших чи молодших), дитину, небожа чи небогу (по тій чи іншій лінії), когось із дідусів та бабусь. Пізніше ми зустрінемося з аналогічним звичаєм у внутрішній частині острова Борнео.

Особливо цікавою є процедура утворення власних імен. Кожен індивід має три особистих імені. Одне ім'я - "пуповинне", *пемп корт'н*, одне велике ім'я, *пемп пі'и*, одне мале ім'я, *пемп мені*. Всі великі та малі імена похідні від тотема чи від атрибутів тотема і, відповідно, вони є клановою власністю. Великі імена

стосуються голови чи верхньої половини тулуба тотемної тварини, малі імена - ніг, хвоста чи нижньої половини її тулуба. Так один чоловік з клану риби має велике ім'я *Пемнікен*, "людина б'є" (голова) мале ім'я *Йеук*, "нога" (= звужена частина хвоста), у однієї жінки того ж клану - *Пемкотйатте* та *Тіннуут* (сало) "з живота".

"Пуповинні" імена - єдині, що можуть належати іншому клану, і навіть іншій, ніж носій, статі. Одразу від народження дитини, але до звільнення породіллі від плаценти, певна людина витягує пуповину, перераховуючи при цьому в першу чергу чоловічі імена по батьківській лінії, потім жіночі імена, нарешті тільки чоловічі імена по материнській лінії. Ім'я, яке промовляється в момент звільнення від плаценти і стане ім'ям дитини. Без сумнівів, пуповиною часто маніпулюють так, щоб отримати бажане ім'я (Thomson). Як і в раніше наведених випадках, ми маємо тут процедуру утворення імені, що є компромісом між вимогами об'єктивного порядку та грою (частково вільною в межах певного порядку) міжособистісних стосунків.

Стосовно народження ця відверто (але не насправді) "ймовірна" техніка відповідає тій, що спостерігалась у інших австралійських племен у випадку смерті і для визначення вже не імені новонародженого, а імені можливого вбивці. Племена бард, унгариньїн і варрамунга кладуть труп на гілки дерева чи на поміст. Просто під ним на землі вони викладають круг з каміння чи ряд палиць, які є представниками членів групи -винуватець буде виявлений за каменем чи палицею, до якої потечуть трупні виділення. На Північному Заході Австралії труп ховають і на могилу кладуть стільки каменів, скільки є членів групи чи скільки є підозрюваних. Камінь, який виявиться забарвлений кров'ю, вказує на вбивцю. Або з голови померлого висмикують по одній волосині, перераховуючи підозрюваних: перший волосок, який вислизне, видасть ім'я вбивці (Elkin 4, pp. 305-306).

Зрозуміло, що всі ці процедури формально належать до одного й того ж типу, і що вони мають характерну рису, спільну з іншими системами власних імен в суспільствах зі скінченною кількістю класів. Вище ми продемонстрували, що в таких системах (які, без сумніву, ілюструють загальну ситуацію) імена завжди означали належність до класу, актуального чи потенційного, який може бути лише класом або того, кого

іменують, або того, хто іменує, і що до цього нюансу зводиться вся відмінність між іменами, що даються згідно з певним правилом, і іменами, що довільно придумуються. Зазначимо, втім, що така відмінність не відповідає (у крайньому разі відповідає поверхово) відмінності, проведеній Гардінером між іменами "перевтіленими" (désincarné) та іменами "втіленими" (incarné), з яких перші - це ті, що обираються з обов'язкового й обмеженого списку (як імена святих з церковного календаря) і носяться одночасно та послідовно великою кількістю індивідів, а інші - ті, що даються лише унікальним індивідам, таким як Верцінгторікс чи Югурта. Насправді, як нам здається, перші мають надто складну природу, щоб її можна було визначити за допомогою характеристики, запропонованої Гардінером - вони класифікують батьків (що обрали ім'я своїй дитині) в межах певного середовища, в межах певної епохи, в межах певного стилю; вони ж класифікують різним чином і своїх носіїв: оскільки, по-перше Жан - член класу Жанів, а по-друге, кожне ім'я має свідому чи несвідому культурну конотацію, якою наповнюється образ, створений іншими з носія імені і яка може невлотимим чином спонукати, в позитивний чи негативний спосіб, до моделювання особистості*. Проте таке ж можна було б з'ясувати й стосовно "втілених" імен, якби ми володіли етнографічним контекстом, якого нам не вистачає, бо ім'я Верцінгторікс здається нам таким, що має відношення лише до переможця в Герговії лише через наше незнання гальських реалій. Відмінність введена Гардінером стосується, відповідно, не двох типів імен, а двох ситуацій, в яких спостерігач виявляється vis-à-vis із системою імен свого власного суспільства і суспільства чужого.

Після сказаного легше з'ясувати принцип системи найменувань вік мункан - вони утворюють особисті імена у спосіб, аналогічний тому, що прийнятий у нас при утворенні назв видів. Дійсно, для ідентифікації індивіда вони починають з поєднання двох показників класу, більшого ("велике" ім'я) і меншого ("маленьке" ім'я). Це поєднання має подвійний ефект - засвідчує

**"... батьки обирають ім'я своїй дитині, ... а вчені часто виановують колег, називаючи відкриття їхніми іменами. Але в цих діях часто немає абсолютно довільного вибору. Батьки керувались соціальними та релігійними традиціями, а вчені — правом пріоритету, кожен демонстрував своїм вибором характер своїх турбот та межі свого горизонту" (Brimdal, p. 230).*

належність носія імені до тотемної групи, до якої апелюють означники, оскільки відомо, що вони є виключною власністю групи, і визначає позицію індивіда в межах групи. Комбінація великого та малого імені сама по собі не є індивідуацією, вона розмежовує підмножину, до якої належить носій імені поруч з іншими індивідами, визначеними раніше завдяки такій же комбінації. Індивідуацію завершує саме "пуповинне" ім'я, але в основі його лежить зовсім інший принцип. З одного боку, воно може бути як "великим", так і "маленьким" іменем (того ж чи іншого клану), як чоловічим, так і жіночим (незалежно від статі носія). З іншого боку, присвоєння імені є функцією не системи, а події: збігу фізіологічного результату (теоретично незалежного від волі людей) з моментом вимовлення імені при перерахуванні.

Тепер порівняємо цей тричлен з тричленом наукової ботаніки та зоології. Так в ботаніці це, наприклад, *Psilocybe mexicana* Heim, а в зоології *Lutrogale perspicillata maxwelli*. Два перших терміни кожного тричлена відводять аналізованому об'єкту місце в класі та в підкласі, що належать до вже впорядкованої множини. Але третій термін, що є іменем першовідкривача, завершує систему, нагадуючи про подію -це термін серії, а не групи.

Безперечно, тут існує відмінність: у наукових тричленах ім'я відкривача нічого не додає до ідентифікації, повної вже завдяки першим двом термінам, воно просто засвідчує повагу до автора. Хоча це не зовсім точно, адже статистичний термін має і логічну функцію, а не лише моральну. Він відсилає до системи класифікації, прийнятої даним автором чи одним з його колег, і дозволяє таким чином спеціалісту звернутись до перетворень, необхідних для вирішення проблем синонімії: щоб знати, наприклад, що *Juniperus occidentalis* Hook - та ж істота, що і *Juniperus utahensis* Engelm., тоді як без імені відкривача або хрещеного батька ми вирішили б що це дві різні істоти. У наукових таксономіях, відповідно, функція статистичного терміна оберненосиметрична тій функції, яку цей термін виконує у вік мункан, вона дозволяє зробити схожим, а не несхожим - замість того, щоб засвідчити досконалість якогось унікального способу класифікації, вона відсилає до плюралізму можливих класифікацій.

Проте випадок з вікмункан є особливо показовим саме

через своєрідність застосовуваної тубільцями техніки, що чітко висвітлює структури системи. Але таку структуру без труднощів можна виявити і в тих суспільствах, звідки ми запозичили всі наші приклади. Так у алгонкін повне особисте ім'я складається з трьох термінів*: імені похідного від кланової назви, порядкового імені (що виражає порядок народження в сім'ї) і військового титулу, один з яких є в даному випадку терміном "механічним", а два інших - "статистичні" терміни різної потужності. Військових титулів існує більше, ніж порядкових імен, і ймовірність, що одна й та ж комбінація випаде для двох різних людей, ще менша тому, що хоча перший термін і є похідним від групи, що є обов'язковою як група, проте здійснюючи вибір імені з усіх можливих, той, хто його дає, подбає про те, щоб уникнути дублювання. Це нагода підкреслити, що "механічний", чи "статистичний" характер не є невід'ємним - він визначається особистістю того, хто дає ім'я і того, хто його носить. Ім'я, похідне від кланової назви, однозначно ідентифікує носія як члена клану, але спосіб його вибору із списку залежить від складних історичних обставин: актуально вакантних імен, особистості та намірів того, хто дає ім'я. "Статистичні" терміни навпаки визначають однозначно індивідуальну позицію в системі статусів народження чи у військовій ієрархії, але факт займання цих позицій зумовлений демографічними, психологічними та історичними обставинами, інакше кажучи, об'єктивною невизначеністю майбутнього носія імені.

Цю неможливість визначити власне ім'я інакше, ніж як засіб приписування позиції в системі з кількома вимірами, розкриває також інший приклад, запозичений із сучасних суспільств. Для соціальної групи, взятої в цілому, такі імена як Жан Дюпон, Жан Дюран, позначають другим терміном клас, а першим терміном - індивіда. Жан Дюпон належить перш за все до класу Дюпон, і в цьому класі він займає однозначну позицію як Жан. В класі Дюпон існує Дюпон Жан, відмінний від Дюпона П'єра, від Дюпона Андре і т.д. Але в цих термінах настільки мало від "власних" імен, що в межах більш обмеженої групи логічне відношення між термінами обертається. Уявімо сім'ю, де зазвичай всі члени звертаються один до одного на ім'я, і де так

**У лакадон Мексіки, мова майя, використовуються два терміни, що утворюють ім'я у вигляді двочлена, складеного з тваринного імені та порядкового імені (То22ег, рр. 42-43 і 46-47).*

сталось, що одне і те ж ім'я носять і брат, і зять. Двозначність зникне завдяки відмінності, внесеної застосуванням патроніма до імені. Таким чином, коли хтось у сім'ї говорить іншому "телефонував Жан Дюпон", то він вже не відсилає до того ж двочлена: патронім став прізвиськом. Для членів цієї сім'ї існує в першу чергу клас Жанів, в межах якого "Дюпон" і "Дюран" здійснюють індивідуацію. Перебуваючи в перспективі цивільного стану чи окремого товариства, терміни двочлена обертають свої функції.

Проте, якщо вже через зміну позиції один і той же термін може відігравати роль вказівки на клас чи індивідуальної детермінанти, то даремно запитувати себе про те, як це робили численні етнографи, чи справді вживані в тому чи іншому суспільстві назви виконують функцію власних імен. Скінер стверджує таке для саук, але сумнівається стосовно їхніх сусідів меноміні, чиї імена, напевно, є швидше почесними титулами, обмеженими в кількості, які індивід отримує на все своє життя, але не має права передати їх своїм нащадкам (Skinner 2, p. 17). Те ж у ірокезів:

"Зрозуміло, що індивідуальне ім'я... зовсім не може бути співставлене з нашим особистим ім'ям. Швидше в ньому слід бачити щось на кшталт церемоніального позначення, а також більш інтимний вираз належності до клану, ніж те, що мається на увазі при носінні кланового імені" (Goldenweiser, p. 367). І з приводу власних імен у вік мункан:

"Хоча я назвав би їх особистими іменами, в дійсності ж це групові імена, що означають зв'язки належності та солідарності з тотемною групою" (Thomson, p. 159). Така скрупульозність є зрозумілою, оскільки список імен, що складає власність та привілей кожного клану, часто є обмеженим, а двоє людей не можуть одночасно носити одне й те ж ім'я. Ірокези мають "зберігачів", пам'яті яких довірений весь перелік кланових імен і які весь час контролюють ситуацію з вільними іменами. Коли народжується дитина, кличуть "зберігача", щоб дізнатись які імена "вільні". У юрок Каліфорнії дитина може жити без імені протягом шести-семи років, доки не стане вакантним ім'я родича, що помер. Натомість, табу на ім'я померлого зникне протягом року, якщо молодий член лінії поверне ім'я до життя.

Ще складнішими для аналізу здаються такі імена, як імена близнюків в Африці, чи ім'я першого, хто вижив після серії мертвонароджених, які визначають певним індивідам місце в жорсткій та строгій таксономічній системі. Нуер дають близнюкам імена птахів, що літають низько - цесарка, турач і т. п. Вони справді вважають близнюків, як і птахів, істотами надприродного походження (Evans-Pritchard 2, дискусію з цього приводу див. Levi-Strauss 6), а квакіутль Британської Колумбії демонструють аналогічне вірування, що асоціює близнюків з рибами. Тому імена Голова-лосося та Хвіст-лосося даються дітям, чие народження передує чи безпосередньо слідує за народженням близнюків. Близнюки вважаються пов'язаними то з рибою-свічкою (якщо у них маленькі ручки), чи з *Oncorhynchus kisutch* ("срібний лосось"), чи з *Oncorhynchus nerfa* ("солодкий лосось"). Діагноз ставиться старійшиною, який сам народився близнюком. В одному випадку хлопчика-близнюка він називає Чоловік-що-пересичується, а дівчинку-близнюка -Жінка-що-пересичується. В другому випадку їхні імена звучать відповідно Єдиний та Перламутрова-дівчина і в третьому -Головний-працівник та Головна-танцівниця (Voas 4, part 1, pp. 684-693).

Догони Судану дотримуються дуже строгого методу у визначенні власних імен - він полягає у встановленні позиції кожного індивіду відповідно до міфічної генеалогічної моделі, де кожне ім'я пов'язане зі статтю, лінією, порядком народження та з якісною структурою родинної групи, куди включений індивід: сам близнюк, той, хто народився першим чи другим перед чи після близнюків, хлопчик, що народився після однієї чи двох дівчаток, чи навпаки, хлопчик, що народився між двома дівчатками, чи навпаки, і т. д. (Dieterlen 3).

Нарешті, часто сумніваються, чи розглядати як власні порядкові імена, що зустрічаються у більшості алгонкін та сіу, у мікс (Radin 2), у майя (Tozzer) та на Півдні Азії (Benedict) і т.д. Обмежимося одним прикладом, взятим у дакота, де ця система особливо розвинута, з іменами, що йдуть відповідно до порядку народження перших семи

	дівчатка	хлопчики
1	Віно'не	Цаске'
2	Га'-пе	Гепо'

3	Га'-псті	Гепі'
4	Віга'кі	Ваца'го
5	Гапо'на	Гаке'
6	ГапстінА	Тацо'
7	Вігаке'да	

(Wallis, p. 39)

У тій же категорії можна розмістити терміни, що заміщують власні імена на різних етапах ініціації. У австралійських племен на Півночі Дампірленду існує ряд з дев'яти імен, що дають неофітам перед видаленням зубів, потім перед обрізанням, перед ритуальним кровопусканням і т. п. Тіві з островів Мелвіл та Батерст, поблизу Північної Австралії, дають неофітам спеціальні імена, відповідно до віку - існує сім чоловічих імен, що охоплюють період від 15 до 26 років, і сім жіночих імен - від 10 до 21 року (Hart, p. 286-287).

Проте проблеми, що постають у таких випадках, не відрізняються від тих, що ставляться звичаєм, знайомим нашим суспільствам - дати хлопчику, що народився першим, ім'я його діда по батьківській лінії. "Ім'я діда" може також розглядатись як титул, носіння якого є одночасно й обов'язком, і правом. Перехід від імені до титулу відбувається, таким чином, завдяки непомітному переміщенню, що пов'язане не з якоюсь внутрішньою пластивістю термінів, що розглядаються, а з тією структурною роллю в класифікаційній системі, яку вони відіграють, і від якої марно намагатись їх відокремити.

Розділ VII

ІІАЙВІ А ЯК ВІА

Система найменувань племені пенан, яке кочує у внутрішній частині острова Борнео, дозволяє виявити відношення між словами, за якими ми готові зберегти назву власного імені, і тими, природа яких на перший погляд може здатись іншою. Так відповідно до свого віку та сімейного стану пенан може бути названий трьома видами термінів: або особистим ім'ям, або текнонімом ("батько такого", "мати такого"), або, нарешті, тим, що можна спробувати назвати некронімом, який виражає сімейний зв'язок суб'єкта з померлим родичем ("батько мертвий", "небіж мертвий") і т. п. Західні пенан мають не менше 26 різних некронімів, що відповідають ступеню спорідненості, статі, відносному вікові померлого, порядку народження до дев'яти дітей.

Правила вживання цих імен надзвичайно складні. Значно спрощуючи, можна сказати, що дитину знають під власним ім'ям доти, доки не помре хтось з її родичів старшого покоління. Якщо це дідусь, то дитину називатимуть Тупу. Якщо помирає брат її батька, дитина стає Ілун і залишається такою, доки не помре інший родич. З цього моменту вона отримує інше ім'я. Перед тим як одружитись та завести дітей, пенан, таким чином, може пройти серію з шести-семи чи більше некронімів.

З народженням першої дитини, батько та мати отримують текнонім, що виражає відношення, в якому вони перебувають з цією, певним чином названою дитиною. Наприклад, Тама Авінг, Тінен Авінг - "батько (мати) Авінга". Якщо дитина помре, то текнонім зміниться некронімом - "дитина, що-народилась-першою померла". При народженні наступної дитини новий текнонім змінить некронім і т. д.

Ситуація ще більше ускладнюється через особливі правила, що домінують серед братів та сестер. Дитину називають її ім'ям, якщо всі її брати та сестри живі. Коли хтось з них помирає, дитина отримує некронім "старший (чи молодший) кузен помер", але щойно народиться новий брат чи сестра, некронім відкидається, і суб'єкт повертається до вживання свого імені (Нееспіат 1,4).

У цьому описі багато незрозумілого, важко втямити, яким

чином різні правила впливають одне на одного, хоча вони и здаються функціонально пов'язаними. У цілому система визначається трьома типами періодичності: vis-à-vis з родичами старшого покоління, індивід йде від некроніма до некроніма; vis-à-vis зі своїми братами та сестрами - від автоніма (термін, яким у такій системі зручно позначати власні імена) до некроніма; нарешті, vis-à-vis зі своїми дітьми - від текноніма до некроніма. Але яким є логічне відношення між трьома типами термінів? І яким є логічне відношення між трьома типами періодичності? Текнонім та некронім звертаються до родинного зв'язку, відповідно це терміни "відношення". Автонім не має такого характеру, і з цього погляду він протистоїть попереднім формам - він визначає лише якусь "самість" (un "soi") на противагу іншим "самостям". Саме ця опозиція (імплицитна автоніму) між собою та іншим дозволяє, в свою чергу, відрізнити текнонім від некроніма. Перший, що включає власне ім'я (яке не є власним іменем суб'єкта), може визначатись як те, що виражає відношення до самості іншого (*relation à un soi autre*). Некронім, який не містить жодного власного імені, виражає відношення спорідненості іншого, що не називається, з суб'єктом, ім'я якого теж не називається. Це відношення можна визначити як *відношення іншого (relation autre)*. Зрештою, це відношення є негативним, оскільки некронім вдається до нього лише для того, щоб оголосити скасованим.

Наш аналізу чітко окреслює відношення між автонімом та некронімом. Це оберненосиметричне відношення :

	автонім	некронім
Відношення наявне (+) або відсутнє (-):	—	+
опозиція між собою (+) та іншими (-):	+	—

Одразу отримуємо перший висновок - автонім, що без коливань сприймався нами як власне ім'я, і некронім, який має характерні риси простого вказівника класу, насправді належать до однієї групи. Ми переходимо від одного до іншого шляхом їх перетворення.

Звернемось тепер до текноніма. Яким є його відношення до двох інших типів і в першу чергу до некроніма? Можна було б сказати, що текнонім конотує прихід в життя іншої самості, а некронім - перехід іншої самості до смерті, але все це не так просто, бо така інтерпретація не пояснила б, чому текнонім стосується самості іншого (в нього включений його автонім), тоді як некронім зводиться до заперечення відношення іншого, безвідносно до самості. Отже, між цими двома типами немає формальної симетрії.

У дослідженні, яке стало відправним пунктом нашого аналізу, Нідгем зробив цікаве зауваження:

"Щось таке, що віддалено нагадує імена мертвого, виникає в архаїчному вживанні англійського "widow" як титулу..., у сучасному вживанні у Франції та Бельгії слова "veuve"* і в аналогічних випадках в багатьох регіонах Європи. Але все це, майже з усіх поглядів, надто відрізняється від імен мертвого, щоб запропонувати якусь інтерпретацію" (Needham 1, p. 426). Який покvapливий відчай. Щоб зрозуміти важливість свого зауваження, Нідгему потрібно було тільки побачити, що в наведених ним прикладах зв'язок, встановлений між правом на некронім та попереднім носінням імені, цілком співвідносний з текнонімом. Традиційне вживання інкорпорує французьке слово "veuve" у власне ім'я, але чоловіче "veuf і тим більше "orphelin"*** не інкорпорується. Через що така винятковість? Патронім правомірно належить дітям - можна сказати, що в наших суспільствах це класифікатор лінії. Відношення дітей до патроніма, відповідно, не змінюється через смерть батьків. Це ще суттєвіше у випадку чоловіка, відношення якого до патроніма залишається незмінним незалежно від того, чи він одружений, чи неодружений, чи вдівець.

Зовсім інше у випадку жінки. Втративши чоловіка, вона стає "вдовою такого", тільки тому, що за життя свого чоловіка вона була "дружиною такого", інакше кажучи вже тоді вона позбулася свого автоніма на користь терміну, що виражає її відношення до самості іншого - саме таким є визначення, прийняте нами для текноніма. Це слово, безсумнівно, буде непридатним для цієї ситуації - по аналогії можна, напевно,

* Вдова (англ., фр.) - прим. пер.

**Відповідно - вдівець, сирота (фр.) - прим. пер.

придумати слово "андронім" (грецьке осутр, подружжя), але це навряд чи потрібно, адже ідентичність структури сприймається безпосередньо, без застосування нових слів. Отже, згідно з французькими традиціями, право на некронім є функцією попереднього носіння терміну, аналогічного текноніму, оскільки моя самість визначена через моє відношення до самості іншого, і у випадку смерті останнього вона визначається через це ж, незмінне за формою відношення, але відтепер зі знаком мінус. "Вдова Дюмон" - це дружина Дюмона, який не скасований, але існує лише в своєму відношенні до цього іншого, що визначається через нього.

Можна заперечити, що в цьому прикладі обидва терміни конструюються схожим чином через поєднання відношення спорідненості з патронімічною детермінантою, тоді як у пенан, як ми підкреслили, власне ім'я відсутнє в некронімі. Перед тим, як розв'язати цю проблему, звернемося до послідовного ряду братів та сестер, де відбувається чергування автоніма з некроні-мом. Чому автонім, а не термін, аналогічний текноніму, скажімо "фратронім", наприклад "брат (сестра) такого"? Відповідь проста - особисте ім'я дитини, отримане нею при народженні (яке припиняє, таким чином, носіння некроніма його братами та сестрами), мобілізується також і в інший спосіб: воно служить для утворення текноніма батьків, що ніби здобувають ім'я, яке можуть включити в ту окрему систему, завдяки якій визначаються вони самі. Отже, ім'я останнього новонародженого є лінією поділу послідовного ряду братів і сестер, та інших братів і сестер, які не можуть визначатись через це ім'я, хоча можуть визначатись через ім'я свого втраченого брата чи сестри (отже тут перебуває, якщо можна так сказати, "ключ життя", а не "ключ смерті"), і яким тепер залишається лише носіння свого імені, що є також їхнім власним ім'ям, щоправда за умови відсутності, підкреслюємо, інших стосунків, розірваних з різних причин - одні стали непотрібними через використання іншого правила, а інші недоречні через зміну знаку системи.

Після з'ясування цього моменту, невіршеними залишаються лише дві проблеми: вживання батьками текноніма та відсутність власного імені в некронімах, остання є проблемою, з якою ми весь час зустрічаємось. Хоча на перший погляд здається, ніби перша проблема ставить змістовне питання, а друга - лише формальне, насправді йдеться про одну й ту ж

проблему, що вимагає одного й того ж вирішення. *Імен мертвих не вимовляють*, і цього достатньо для пояснення структури некроніма. Що стосується текноніма, то і тут висновок є зрозумілим - вживати імена батьків після народження у них дитини забороняється тільки тому, що вони стають внаслідок її народження "мертвими", оскільки прокреація мислиться не як приріст, а як заміщення предків новою істотою.

Отже, саме таким чином належить розуміти звичай племені тіві, згідно з яким забороняється вживання власних імен в період ініціації та з приводу пологів:

"Народження дитини для тубільця є справою дуже таємничою, бо він вірить, що вагітна жінка вступає в інтимні стосунки зі світом духів. З цієї причини ім'я, складова частина її самої, набуває характеру фантома, що виражається в способі поведінки племені - воно ставиться до її чоловіка так, ніби вона не існує, ніби насправді вона померла і в цей момент не є його дружиною. Вона перебуває в контакті з духами, в результаті чого у її чоловіка буде дитина" (Hart, pp. 288-289). Що стосується пенан, спостереження Нідгема передбачає такого ж типу інтерпретацію - текнонім, говорить він, не є почесною, і ніхто не соромиться, залишившись без нащадків: "Якщо у вас немає дитини, - пояснюють інформатори, - це не ваша провина. Ви будете шкодувати, що немає кому вас змінити, що більше ніхто не назветься вашим ім'ям. Але вам нічого соромитись. Чому ви повинні соромитись?" (Needham 1, p. 417).

Так само пояснюється і кувада, оскільки було б помилкою вважати, що там чоловік займає місце породіллі. Там або чоловік і жінка вдаються до однакових заходів безпеки, бо вони змішуються зі своєю дитиною, якій протягом кількох тижнів загрожує серйозна небезпека, або, як це часто буває в Південній Америці, чоловік вдається до більших засобів безпеки, ніж дружина, бо згідно з уявленнями тубільців про зачаття та вагітність, переважно його особа змішується з особою дитини. Ні згідно з першою, ні згідно з другою гіпотезою, батько не грає роль матері, він грає роль дитини. Рідко коли етнологи помиляються щодо першого моменту, але ще рідше вони беруть до уваги другий.

З нашого аналізу випливає три висновки. По-перше, власні імена, зовсім не виділяючись в окрему категорію, утворюють

одну групу з іншими термінами, відмінними від власних імен, але об'єднаними з ними структурними відношеннями. Проте самі пенан сприймають ці терміни як вказівника класу: кажуть, що в некронім "входять", а не беруть його і не отримують.

По-друге, в цій складній системі власні імена посідають підпорядковане становище. По суті, лише діти відкрито носять своє ім'я, бо вони ще надто молоді для того, щоб сімейна та соціальна система структурно кваліфікувала їх, і оскільки засіб такої кваліфікації тимчасово віднесений на користь батьків. Таким чином, власне ім'я переживає суттєве логічне знецінювання. Воно є ознакою становища "поза-класом" чи ознакою тимчасового обов'язку кандидатів на вступ до класу самим по собі визначатись як такі, що є поза класом (як у випадку з кузенами, що знову отримують свій автонім), чи через своє відношення до того, що поза класом (як роблять батьки, отримуючи текнонім). Але з того моменту, як смерть розриває вічко соціальної тканини, індивід стає своєрідно орієнтованим. Завдяки носінню некроніма, логічний пріоритет якого серед інших форм є абсолютним, індивід відкладає своє власне ім'я -звичайний номер у черзі на становище в системі, яку на найзагальнішому рівні можна розглядати як утворену з дискретних квантифікованих класів. Власне ім'я - це зворотній бік некроніма, дзеркальним образом якого є, в свою чергу, текнонім. Напевно ситуація у пенан є протилежним випадковій ситуації у алгонкін, ірокезів та юрок: у одних потрібно чекати смерті родича, щоб звільнитись від імені, яке носиш, у інших доводиться чекати смерті родича, щоб отримати ім'я, яке носить він. Але насправді логічне знецінювання імені в другому випадку має не менші розміри, ніж у першому:

"Індивідуальне ім'я ніколи не використовується для звертання чи для посилання, якщо йдеться про родичів, у всіх випадках використовується термін спорідненості. І навіть якщо розмовляють не з родичем, рідко використовується індивідуальне ім'я, бо віддають перевагу терміну спорідненості, обраному відповідно до співвідношення віку того, хто говорить, і того, до кого звертаються. Тільки якщо в розмові згадується хтось не з родичів, то, зазвичай, використовують особисте ім'я, яке і в цьому випадку буде уникатись, якщо існує контекст, достатній для того, щоб вказати, про кого йдеться" (ОоМегшеівег, р. 367).

У ірокезів так само, відповідно та всупереч вищевказаній відмінності, людина опиняється "поза класом" лише тоді, коли інакше зробити неможливо*.

Ми згадали про різного роду вірування, щоб пояснити таку часту заборону на імена померлих. Ці вірування реальні та добре засвідчені, але як потрібно їх розглядати - як джерело звичаю чи як один з чинників, що робить внесок у посилення звичаю, чи навіть як наслідок його? Якщо наші інтерпретації є істинними, заборона на вживання імені померлих виникає як структурна властивість певних систем найменувань. Або власні імена одразу є операторами класу, або вони є тимчасовим варіантом в очікуванні моменту класифікації - відповідно вони завжди є представниками класу на найскромнішому рівні. У крайньому разі, як у пенан, це лише засоби утворення класів, на час перебування поза класом, чи швидше це ніби перевідні боргові зобов'язання, що видаються на логічну ліквідність системи, тобто на її здатність розрахуватись за своїми борговими зобов'язаннями наданням кредиту класу в тимчасове користування. Але новоприбульці, тобто діти, що народжуються, ставлять проблему вже однією своєю появою. Втім, будь-яка система, що трактує індивідуацію як класифікацію (ми побачили, що зазвичай так і є), ризикує своєю структурою кожного разу, коли приймається новий член.

Ця проблема передбачає два типи розв'язання, між якими, втім, є і проміжні форми. Якщо розглядувана система складається з *класів позицій*, то достатньо буде скористатись

**Щоб уникнути вживання особистих імен, юрок Каліфорнії вдаються до системи звертань, утворених з основи, що відповідає місцю знаходження (селищу чи будинку) та суфікса, різного для чоловіків та для жінок, що описує подружній стан. Чоловічі імена утворюються відповідно до місця народження дружини, жіночі імена - відповідно до місця народження чоловіка. Через суфікс їм 'я вказує, чи йдеться про шлюб патрилокальний, через викуп, чи матрило-кольний, чи про вільний союз, або про те, що шлюб є скасованим чи через смерть одного з подружжя, чи через розлучення і т. д. Інші афікси, що входять до складу імен дітей та неодружених, стосуються місця народження матері, живої чи померлої, або померлого батька. Отже, використовуються лише імена наступного типу: Одружений з жінкою з —; Одружена з чоловіком з —; Мас "напів" чоловіка в своєму рідному будинку —; Є "напів" одруженим з жінкою з —; Вдівець, що належить до —; Розведений (-на) з жінкою (чоловіком) з —; Жінка з —, що дозволяє чоловіку жити з нею, мас коханця чи незакоінонароджених дітей; Його (її) батько з —; Їхня померла мати була з —; Неодружений з —; іт. д. (Walerman, pp. 214-218, Kroeber in: Elmendorf and Kroeber, pp. 372-374, n. 1).*

запасом вільних позицій, якого вистачає, щоб помістити в неї новонароджених дітей. Незайняті позиції завжди переважають чисельність населення, синхронія захищена від капризів діахронії хоча б теоретично - це ірокезьке розв'язання. Юрок виявились менш передбачливими - діти в них повинні очікувати в передпокої. Але оскільки так чи інакше їх вдається класифікувати протягом кількох років, то тимчасово вони можуть залишатись невизначеними, очікуючи отримання позиції в класі, гарантованому їм структурою системи.

Коли система складається з *класів відношень*, все має інший вигляд. Замість того, щоб індивід зникав і хтось інший заміщував його в позиції, позначеній ярличком власного імені (що переживає кожного свого носія) для того, щоб саме відношення стало елементом класу, потрібно, щоб зникали власні імена, які встановлюють відношення між термінами так, ніби вони є відмінними одна від одної істотами. Елементарними одиницями системи тут є не класи з одного члена, через які проходять один за одним живі індивіди, що їх займають, а класифіковані стосунки між реально чи навіть потенційно померлими (батьки, що описуються як мертві на протигагу створеному ними життю) і реально чи навіть потенційно живими (новонароджені діти, які мають власне ім'я, для того, щоб дозволити батькам визначити себе стосовно них, але лише до того моменту, коли реальна смерть когось із старшого покоління не дозволить їм, в свою чергу, визначитись стосовно нього). Таким чином у цих системах класи утворені з різного типу динамічних стосунків, що об'єднують входи та виходи, тоді як у ірокезів та в інших суспільствах такого ж типу класи спираються на списки статичних позицій, які можуть бути вільними чи зайнятими*.

Отже, заборона на ім'я мертвих не ставить перед етнологією окремої проблеми. Мертвий втрачає своє ім'я з тієї ж причини, що і живий - у пенан останній втрачає ім'я, втягуючись до системи й отримуючи некронім, тобто стаючи елементом відношення, інший елемент якого (оскільки він мертвий) існує лише в межах відношення, що визначає людину через зв'язок з

**Відповідно, на відміну від позиційних систем, які демонструють перервний характер, системи відношень швидше належать порядку безперервного. Це відверто демонструє інший звичай пенан, хоча Нідгем (Neesipat 2), що також повідомив про нього, і заперечує інтерпретацію, яка видається нам цілком правдоподібною. Між членами сім "І", що перебувають в безпосередніх родинних стосунках, взаємні звертання "батьків" та "дітей"*

померлим. Нарешті, з тієї ж причини, з якої мертві втрачають свої імена, батько та мати також втрачають свої, отримуючи тектонізм та вирішуючи таким чином (доки не помре хтось з дітей) проблему, що постає перед системою внаслідок появи одного понаднормового елемента. Цей елемент повинен буде очікувати "біля дверей" як людина з іменем, доки чийсь вихід не дозволить йому створити собі вхід і доки дві істоти - одна така, що раніше не належала системі, а інша така, що стає неналежною їй, не зіллються в межах одного з класів стосунків, система яких вже сформована.

Деякі суспільства особливо ревно опікуються іменами й роблять їх практично невживаними. Інші витрачають імена окремо, руйнуючи їх із закінченням життя кожного індивіда, потім вони звільняються від них, забороняючи їх, і створюють натомість інші імена. Але ці настанови, очевидно взаємо-виключні, виражають два аспекти однієї постійної властивості класифікаційних систем - вони завершені до кінця. Своїми звичаями та правилами кожне суспільство накладає жорстку дискретну сітку на безперервний потік поколінь, нав'язуючи йому таким чином структуру. Щоб домінувала та чи інша настанова, достатньо легкого логічного поштовху: або система власних імен утворює найдрібніше фільтруюче сито, з яким вона діє заодно, або її залишають назвні, але визначаючи їй функцію індивідуалізації безперервного і отримуючи таким чином формальний спосіб впорядкування перервності, в чому і полягає попередня умова класифікації. В обох випадках мертві, від яких неодмінно віддаляється сітка, втрачають свої імена: або їх імена

змінюють звичні та ближчі терміни, якщо один з членів такої пари перебуває в траурі. Чи не вважається людина в траурі такою, що перебуває трохи зсунутою в напрямку до смерті, і таким чином виявляється більш віддаленою, ніж раніше, від своїх найближчих родичів? Факт смерті послаблює напруження вічок родинної сітки. Нідгему не хочеться це визнавати, бо він бачить кілька проблем там, де є лише одна: людина в траурі не називає "дітьми" ні сина, ні доньку, ні небожа, ні небогу, ні їх подружжя, бо той самий траур прямо чи опосередковано на взаєм стосується їх. Усі наведені Нідгемом приклади підтверджують іте, за винятком лише одного — прикладу з маленькою дитиною, що стала жертвою невеликого нещастя (падіння, отриманий удар, втрата їжі, відібраної собакою), яку називають в такій ситуації некронімом, що, зазвичай, закріплений за тими, хто втратив когось з покоління дідів. Але наша інтерпретація перекриває і цей випадок, оскільки дитина, внаслідок збитків, перебуває в траурі метафорично, а через її дуже юний вік скромних збитків, завданих їй актуальному (падіння) чи потенційному (втрата їжі) існуванню достатньо, щоб наблизити її, хоча б трохи, до смерті.

приймаються живими як символи позицій, які завжди повинні бути зайнятими*, або імена мертвих скасовуються в результаті того ж руху, який стирає на іншому кінці сітки імена живих.

Система найменувань тіві, до якої ми кілька разів звертались, посідає проміжне місце між цими двома формами. По-перше, власні імена педантично закріплюються за кожним членом суспільства:

"Виключається, щоб двоє людей носили одне й те ж ім'я... Хоча тіві сьогодні нараховують 1100 чи біля того, і в кожного в середньому є по три імені, ретельне вивчення цих 3300 імен не демонструє навіть двох ідентичних..." (Hart, p. 281). Проте це розростання імен ще більше посилюється через кількість та різноманітність заборон, що їх стосуються. Ці заборони встановлюються за двома напрямками: як ми показували на одному прикладі**, вони торкаються в першу чергу всіх слів актуального вжитку, фонетично схожих з іменами померлого, і ще більше всіх імен, які сам померлий давав іншим людям, як власним дітям так і дітям інших людей. Маленька дитина, що має лише своє ім'я, отримане від батька, залишається без імені, якщо батько помирає, і перебуває в такому стані доти, доки не отримує звідкись нове ім'я (там само, p. 282). Дійсно, щоразу, коли жінка знову виходить заміж, її чоловік дає нові імена не тільки дітям свого попередника, але і всім дітям народженим його дружиною протягом її життя, ким би не був їх батько. Оскільки у тіві практикується полігінія, головним чином на користь стариків, чоловік не може розраховувати на одруження до тридцятип'ятилітнього віку, і жінки переходять від чоловіка до чоловіка, бо через різницю віку подружжя є цілком ймовірним, що чоловіки помирають раніше своїх дружин. Таким чином до смерті своєї матері ніхто не має певного імені (там само, p. 283).

"У міфі фокс про походження смерті людині, яка перебуває в траурі, каже: "Ось що ти повинен зробити зараз - потрібно щоб ви (ти та труп) назавжди попрощались одне з одним (влаштувавши свято всиновлення). Тоді душа померлого вийде з трупа, надійно та швидко. Ти повинен будеш всиновити когось, і ти повинен будеш мати до нього точно такі ж почуття, як до свого померлого родича, і ти будеш з ним точно в таких же родинних стосунках. Це єдиний засіб, щоб душа твого родича відійшла надійно та швидко " (МісГеБоп, р. 411). Текст красномовно свідчить, що і в цьому випадку живий виганяє мертвого.

***Див. ст. 195.*

Така дивна система залишалась би незрозумілою якби не пояснення, підказане гіпотезою: стосунки та позиції перебувають тут на одному й тому же місці. Будь-яке скасування стосунків тягне за собою скасування власних імен, що були стосовно них функцією: або соціально (імена, що давались померлим), або лінгвістично (слова, схожі з іменами померлого). І будь-яке встановлення нового відношення розв'язує процес перейменування у межах дії цих стосунків.

* * *

Деякі етнографи розглядали проблему власних імен під кутом зору термінів спорідненості:

"З погляду логіки можна розташувати терміни спорідненості між власними іменами та займенниками. У них проміжне місце і вони заслуговують назви індивідуалізованих займенників чи генералізованих особистих імен" (Thurnwald, p. 357). Проте таке переміщення є можливим в обох напрямках тільки тому, що з етнологічного погляду власні імена завжди виступають як загальні терміни, чи як терміни, схильні до генералізації. У цьому плані вони не дуже відрізняються від назв видів, про що свідчить наявна в народній мові тенденція приписувати різним видам птахів людські імена. У французькій мові горобець - це П'єро, папуга - Жако, сорока - Марго, зяблик - Гійом, кропивник - Бертран чи Робер, водяний пастушок - Жерардін, сич - Клод, сова - Юбер, ворона - Кола, лебідь - Годар... Останнє ім'я відповідає також певній соціально значимій ситуації, бо у XVII столітті його давали чоловікам у момент, коли їхні дружини народжували* (Witkowski, p. 501-502). Хіба назви видів у свою чергу не мають певних характерних рис власних імен?

Слідом за Брьондалем**, Гардінер

**Дуже покажемо с те, що навіть один ряд, обмежений та простий, охоплює терміни, що належать різним логічним рівням. "П'єро" може бути вказівником класу, оскільки можна сказати "На балконі сидять три п'єро". Але "Годар" - це термін звернення. Як чудово пише редактор відповідної статті в Словнику Треву (Dictionnaire de Trévoix), видання і 732 року: "Годар - ім'я, що дається лебедям. Його вживають, коли їх хочуть покликати до себе: "Годар, Годар: йди до мене, Годар, йди; на Годар ". Жако, і, можливо, Марго відіграють проміжну роль. Про власні імена людей, які даються птахам див. Rolland, Faune, t. II.*

***"З погляду вічності окремі види рослин, тварин та мінералів с унікальними речами такого ж порядку, як, наприклад, Сіріус чи Наполеон" (Brøndal, p. 230).*

стверджує таке ж стосовно зворотів, що використовуються в науковій зоології та ботаніці:

"Назва *Brassica gapa* легко викликає в уяві образ ботаніка, що класифікує цілком схожі на думку профана зразки, і який одному з них дає назву *Brassica gapa* - так само, як батьки дають ім'я своїй дитині. Нічого такого не виникає в нашій уяві в зв'язку зі словом *pina*, проте *Brassica gapa* є всього лише науковою назвою звичайної кольрабі*. Можна знайти додаткову підставу, щоб розглядати *Brassica gapa* як власне ім'я, чи хоча б зробити з нього власне ім'я більшою мірою, ніж зі слова *pina*, адже ми не скажемо "*Ось якась Brassica gapa*", чи "*Цейкісь Brassicas râpas*", але можемо сказати "*Це чудові зразки Brassica gapa*". Кажучи так, ми звертаємось до назви будь-якого індивідуального екземпляра цього типу, тоді як кажучи про певну рослину як про ріпу, ми звертаємось до її схожості з іншими рослинами того ж виду. Відмінність у лінгвістичній настанові зводиться до простого нюансу, але вона реальна. В одному випадку звучання слова, звично описуваного нами як "саме слово", важить більше, ніж в іншому випадку" (Gardiner, p. 52). Ця інтерпретація ілюструє центральну тезу автора, для якого "власні імена є ярликами ідентифікації, що досягаються не на інтелектуальному рівні, а на рівні чуттєвого" (там само, p. 41). Але ми самі встановили схожість між ботанічними та зоологічними термінами з одного боку, і власними іменами - з іншого, продемонструвавши, що у великій кількості суспільств власні імена утворюються таким же чином, як в природничих науках утворюються назви видів. Звідси випливає висновок, діаметрально протилежний висновку Гардінера - власні імена здаються нам близькими до назв видів, головним чином тоді, коли вони однозначно відіграють роль вказівника класу, і, відповідно, коли вони належать до системи означників. Гардінер - навпаки, намагається пояснити ту ж саму аналогію характером невизначеності наукових термінів, які він, як власні імена, зводить до простих відмітних звукових елементів. Якби він мав рацію, ми б отримали дивний парадокс-для невігласа, незнайомого з латиною та ботанікою, *Brassica gapa* є відмітним звуковим елементом, але він не знає про що йдеться - за умови відсутності будь-якої додаткової інформації він, відповідно, не

*Кольрабі французькою "*chou-rave*", буквально капуста-ріпа - прим. пер.

зможе сприйняти цей зворот як власне ім'я, він зможе сприйняти його лише як слово з невідомим значенням, якщо не як *flatus vocis**. Втім, саме так і відбувається в деяких австралійських племенах, де тотемні види отримують імена, взяті з сакральної мови, які не викликають в свідомості неініційованих жодної асоціації тваринного чи рослинного характеру. Отже, якщо *Brassica gapa* має характер власного імені, то, можливо, лише для ботаніка, бо лише ботанік може сказати: "Ось чудові зразки *Brassica gapa*". Проте для ботаніка *Brassica gapa* є чим завгодно, але не відмітним звуковим елементом, оскільки він одночасно знає і значення латинських слів, і правила таксономії.



Мал. 10. *Brassica gapa* (згідно з Ed. Lambert. *Traité pratique de Botanique*. Paris, 1883)

Інтерпретація Гардінера виявиться, таким чином, обмеженою випадком напівневігласа, який впізнає в *Brassica gapa* назву ботанічного виду, але не зрозуміє, про яку рослину йдеться. Ось тут і підключається, всупереч запереченню автора (р. 51), чудернацька ідея Вендрієса (Vendryes, р. 222), згідно з якою назва птаха стає власним ім'ям, коли ми не в змозі встановити, якому видові птах належить. Проте все сказане до цього часу підштовхує до думки, що зв'язок між власним ім'ям та назвою виду не випадковий. Він тримається на факті того, що вираз на кшталт *Brassica gapa* виявляється двічі "поза дискурсом": оскільки він походить з наукової мови і через те, що утворений з латинських слів. Тому він важко включається до синтагматичного ланцюга, на першому плані залишається його парадигматична природа. До того ж саме через парадигматичну роль власних імен в системі знаків, зовнішню стосовно системи мови, включення власних імен до синтагматичного

*Порожній звук (лат.) - прим. пер.

ланцюга відчутно ламає його безперервність, зокрема у французькій мові - через відсутність передуючого їм артикля та через вживання великої букви в написанні.

У індіанців навахо, здається, виробилось достатньо чітке розуміння проблем, щойно розглянутих нами. Один з їхніх міфів одразу ж відкидає інтерпретацію Гардінера:

"Одного разу Миша зустріла Ведмеда та запитала його, чи справді його ім'я "Как". Ведмідь розлютився і захотів було вдарити Мишу, але вона сховалась у нього за спиною і підпалила йому хутро. Ведмідь не зміг його погасити, й пообіцяв Миші, що передасть їй чотири магичні заклинання, якщо вона допоможе йому. З тих пір достатньо мати кілька мишачих ворсинок, щоб зовсім не боятись ведмедів" (Haïe-Wheelwright, p. 46). Міф цікаво підкреслює відмінність між назвою виду та відмінним звуковим елементом. Навахо вважають однією з підстав такої відмінності те, що видові назви, чи щонайменше частина з них, є власними іменами. У щойно наведеному оповіданні Миша ображає Ведмеда, бо запитуючи, його вона вживає образливе ім'я. Але ботанічні терміни навахо (їх зоологічний словник вивчений гірше) складаються, зазвичай, з тричлена, в якому перший елемент є справжнім ім'ям, другий описує вживання і третій - зовнішній вигляд. Багато людей, здається, знають лише описовий термін. Що стосується "справжнього імені", то це термін звертання, що використовується жерцями для розмови з рослиною; відповідно це і є власне ім'я, яке важливо добре знати та правильно вимовляти (Wyman et Harris; Leighon).

Ми не використовуємо наукової номенклатури для того, щоб вступити в діалог з тваринами та рослинами. Проте ми охоче запозичуємо в рослин і даємо тваринам деякі імена, що можуть служити також термінами звертання серед людей - деколи ми називаємо своїх доньок Роза чи Віолетта*, і навзаєм, певним видам тварин дозволяється носити однакові з чоловіками та жінками імена. Але чому, як вже зазначалось, ця ліберальність виявлена переважно стосовно птахів? Згідно з анатомічною структурою, фізіологією та способом життя, вони значно віддаленіші від людей, ніж собаки, даючи яким людські імена ми ризикуємо викликати почуття недоречності чи навіть

**Rose, Violette французькою відповідно троянда та фіалка - прим. пер.*

дещо скандалізувати. Нам здається, що вже в цьому зауваженні міститься пояснення.

Якщо птахам з більшою легкістю, ніж іншим зоологічним класам дають людські імена згідно з видом, до якого вони належать, то саме тому, що їм дозволено бути схожими на людей - настільки, наскільки вони від них відрізняються. На відміну від людей, птахи вкриті пір'ям, мають крила, відкладають яйця, фізично вони відрізняються від людей і за такою ознакою, як спосіб пересування. Тому вони складають спільноту, незалежну від нашої, яка саме завдяки цій незалежності виступає перед нами і як інша спільнота, і як гомолог тій, в якій ми живемо: птах любить свободу, він будує житло, де живе з сім'єю і годує своїх дітей, він часто вступає в соціальні стосунки з іншими членами свого виду і він часто спілкується з ними за допомогою акустичних засобів, що нагадують артикульовану мову.

Відповідно об'єктивно наявними є всі умови, щоб сприймати світ птахів як метафору людської спільноти, проте чи немає тут ще якоїсь, буквальної паралелі на іншому рівні? Міфологія та фольклор численними прикладами свідчать про поширеність такого способу порівняння, яким є раніше згадувана паралель, проведена індіанцями чікасаб між спільнотою птахів та суспільством людей*.

Проте це уявне метафоричне відношення між спільнотою птахів та суспільством людей супроводжується процедурою деномінації, що належить порядку метонімічного (в цій роботі ми не вважаємо себе зв'язаними граматичними тонкощами, і синекдоха, "вид метонімії", згідно зі словами Літтре, не буде трактуватись нами як окремий троп): коли види птахів охре-шують П'єро, Марго або Жако, то беруть ці імена з множини, що є надбанням людських істот, і співвідношення пташиних та людських імен - це співвідношення частини та цілого.

Ситуація з собаками є оберненосиметричною. Вони не тільки не утворюють незалежного суспільства, але, як "свійські" тварини, є частиною суспільства людського, й посідають у ньому настільки низьке місце, що ми їй не подумали б робити так, як, наприклад, деякі австралійці та індіанці, називаючи їх як людей, вживаючи власні імена, чи терміни спорідненості**.

*Див. вище, ст. 134.

**Див. вище, ст. 185, і тим паче як даяки, які називають людей за їх відношенням до собак: батько (чи мати) тієї чи іншої собаки... (Geddes).

Зовсім навпаки, ми виділяємо їм окремий ряд імен: Азор, Медор, Султан, Фідо, Діана (останнє ім'я безсумнівно людське, але на початку сприймалось як міфологічне) і т.д., з яких майже всі є театральними іменами, що утворюють ряд імен паралельний до тих, які ми носимо в повсякденному житті, інакше кажучи, вони є іменами метафоричними. Відповідно, оскільки відношення між видами (людей та тварин) соціально сприймається як метафоричне, то відношення між відповідними системами деномінації набуває метонімічного характеру, коли ж відношення між видами сприймається як метонімічне, системи найменувань набувають метафоричного характеру.

Розглянемо тепер інший випадок - з худобою, соціальна позиція якої є метонімічною (зона складає частину нашої техніко-економічної системи), *але* відрізняється від позиції собак у тому плані, що худоба відверто трактується більше як об'єкт, а собаки - більше як суб'єкт (це підказує, з одного боку, колективна назва, якою ми позначаємо першу, а з іншого, харчове табу на вживання собак в нашій культурі; інша ситуація у африканських пастухів - вони поводяться з худобою так само, як ми з собаками). Отже, імена, які ми даємо худобі, беруться з іншого ряду, ніж імена птахів чи собак, це зазвичай вирази, що дають уявлення про масть, характер, темперамент: Рудий, Білуха, Буян, Тиха і т. п. (див.: Lévi-Strauss 2, p. 280). Ці імена часто мають метафоричний характер, але вони відрізняються від імен собак тим, що є епітетами й походять з синтагматичного ланцюга, тоді як імена собак походять з парадигматичного ряду. Отже, одні належать більше мовленню, а інші - швидше мові.

Розглянемо нарешті імена, що даються коням. Не звичайним коням, які відповідно до класу та професії власника можуть перебувати на більшій чи меншій відстані між худобою та собаками, і чие місце стає все більш непевним через швидкі перетворення в техніці, якими позначена наша доба, а коней бігових, соціологічна позиція яких чітко визначена стосовно розглянутих випадків. Перш за все, як кваліфікувати цю позицію? Не можна сказати, що бігові коні утворюють окреме суспільство, як птахи, оскільки зони є продуктом цивілізації, народжуються і живуть як окремі індивіди на кінному заводі, створеному заради них. Вони не складають частини людського суспільства ні як суб'єкти, ні як об'єкти, вони є швидше десоціалізованою умовою існування особливого співтовариства

тих, хто проводить своє життя на іподромах, чи відвідує їх. Цим відмінностям відповідає відмінність в системі найменувань, хоча порівняння вимагає зробити тут два зауваження: імена, що даються біговим коням, обираються відповідно до особливих правил, різних для чистокровних та метисів, вони засвідчують еkleктизм, що більше схиляється до наукової літератури, ніж до усної традиції. Зі сказаного випливає, що імена спортивних коней, без сумнівів, відверто контрастують з іменами птахів, собак чи худоби. Вони строго індивідуалізовані, бо виключено, як і у тіві, щоб два індивіди носили одне й те ж ім'я, хоча у них спільний з іменами, що даються худобі, спосіб утворення - вони беруться з синтагматичного ланцюга: Океан, Азимут, Опера, Нічна Красуня, Телеграф, Світлячок, Орветан, Вікенд, Лазурит і т. п., але вони відрізняються від них відсутністю описової конотації - їх утворення є абсолютно довільним, за умови дотримання вимоги недвозначної індивідуалізації і особливих правил, про які ми вже говорили. Відповідно, тоді як худоба отримує описові імена, утворені на основі слів дискурсу, бігові коні отримують як імена слова дискурсу, які не описують їх, або рідко коли описують. Якщо імена першого типу схожі на над-імена*, то імена другого типу заслуговують на назву під-імен, бо якраз в другій галузі панує максимальна довільність.

Підсумовуючи, можна сказати, що птахи та собаки розглядаються стосовно людського суспільства - одні нагадують його власним соціальним життям (яке люди сприймають як імітацію свого), інші, не маючи власного соціального життя, складають частину нашого.

Як і собаки, худоба складає частину людського суспільства, але, так би мовити, асоціальним чином, оскільки перебуває на лінії предметів. Нарешті, бігові коні, як і птахи, утворюють ряд, окремий від людської спільноти, але як і худоба, позбавлені невід'ємної соціальності.

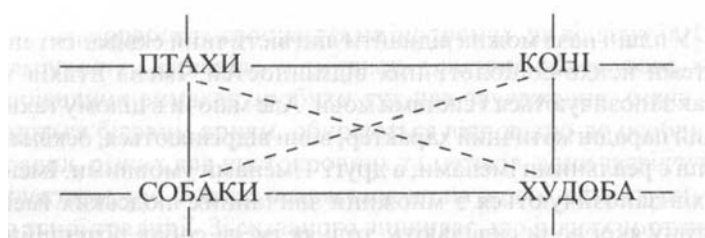
Отже, якщо птахи - це *людські істоти метафорично*, а собаки - *людські істоти метонімічно*, то худоба є *нелюдськими істотами метонімічно*, а бігові коні - *нелюдськими істотами метафорично*: худоба причетна лише через нестачу схожості, а бігові коні схожі через нестачу причетності. Кожна з цих двох категорій є "пустотілим" образом однієї з двох інших категорій, які самі перебувають у оберненосиметричному відношенні.

**Виглот (буквально над-ім'я) французькою - прізвисько - прим. пер.*

У плані назв можна віднайти лінгвістичний еквівалент цієї системи психо-соціологічних відмінностей. Імена птахів та собак запозичуються з системи мови. Але маючи в цілому такий самий парадигматичний характер, вони відрізняються, оскільки перші є реальними іменами, а другі - іменами умовними. Імена птахів запозичуються з множини звичайних людських імен, частину якої вони складають, тоді як імена собак потенційно відтворюють в цілому множину імен, які хоча й схожі з формального погляду з людськими іменами, але рідко коли носяться звичайними людьми.

Імена худоби та коней походять переважно, з мовлення, оскільки і ті, й інші запозичуються з синтагматичного ланцюга. Але імена худоби перебувають до нього значно ближче, бо як описові терміни вони навряд чи є власними іменами. Тихою, зазвичай, називають корову, про яку кажуть, що "вона тиха". Таким чином, імена, що даються худобі, постають як свідчення минулого дискурсу, і вони в будь-який момент можуть повернути собі свою функцію епітета в дискурсі: навіть коли ми розмовляємо з худобою, її характер об'єкта ніколи не дозволяє їй бути чимось іншим, ніж *тим, про що говорять*. Імена бігових коней перебувають "в дискурсі" іншим чином: не "все ще в межах дискурсу", але "зроблені за допомогою дискурсу". Щоб знайти імена коням, потрібно розірвати синтагматичний ланцюжок, і перетворити отримані дискретні одиниці у власні імена, які ніяк не зможуть фігурувати в мові іншим чином, хіба що за умови відмови від двозначності контексту. Відмінність походить з того, що худоба віднесена до нелюдської частини людського суспільства, тоді як бігові коні (що об'єктивно належать до тієї ж категорії) перш за все є образом якогось антисуспільства стосовно того обмеженого суспільства, яке існує лише завдяки їм. З усіх систем найменувань та, що застосовується до них, є найбільш не-людською, так само як найбільш варварською є техніка лінгвістичного руйнування, що застосовується для її створення.

У кінцевому рахунку отримуємо систему з трьома вимірами:



По горизонталі, верхній рядок відповідає метафоричному відношенню, позитивному чи негативному - між людським суспільством та суспільством тварин (птахів) чи між суспільством людей та антисуспільством коней, нижній рядок - метонімічному відношенню між суспільством людей, з одного боку, і собаками та худобою, з іншого боку - і собаки, і худоба є членами суспільства людей одні як суб'єкти, інші як об'єкти.

По вертикалі ліва колонка об'єднує птахів та собак, що перебувають одні в метафоричному, інші в метонімічному відношенні до соціального життя. Права колонка об'єднує коней та худобу, які не перебувають в жодному відношенні до соціального життя, хоча худоба складає його частину (метонімія), а бігові коні мають з ним негативну схожість (метафора).

Нарешті, варто додати дві діагоналі, оскільки імена, що даються птахам та худобі, утворені через метонімічне запозичення (або з парадигматичної множини, або з синтагматичного ланцюга), тоді як імена, що даються собакам та коням утворені через метафоричне відтворення (або парадигматичної множини, або синтагматичного ланцюга). Отже, ми маємо справу з когерентною системою.

♦

Ці звичаї, на нашу думку, цікаві не тільки систематичними стосунками, що їх пов'язують*. Хоча вони і взяті з нашої цивілізації, де посідають скромне місце, ми ставимо їх в один ряд з іншими звичаями різного характеру, яким суспільства, що їх дотримуються, надають виняткової ваги. Увага, з якою

**Ця книга була вже завершена, коли М. М. Уї (М. М. Ноуїз) наполегливо порекомендував нам звернути увагу на роботу В. Ларока (V. Bagosk). Хоча ми її і не використовували, оскільки вона стосується іншої, ніж наша робота, перспективи, нам здалось несправедливим не згадати її, не віддавши їй належного, як першій спробі інтерпретації особистих імен з етнографічного погляду.*

ми поставились до певних аспектів наших звичаїв, які комусь можуть видатись нікчемними, виправдана двома причинами. По-перше, ми сподіваємось сформулювати в такий спосіб більш загальну та чіткішу ідею природи власних імен, і, зрештою та головним чином, ми хочемо запитати себе про потаємні мотиви етнографічної привабливості: та сила, з якою нас притягують звичаї, на перший погляд надто далекі від наших, суперечливі почуття їх присутності і чужорідності, які вони в нас викликають - чи не говорить все це про те, що такі звичаї значно ближчі, ніж здається, до наших власних звичаїв, які нам здаються загадковими і вимагають розшифрування. У будь-якому разі, все це підтверджується співставленням шойно проаналізованих фактів з деякими аспектами системи найменувань племені тіві, яку ми тимчасово залишали осторонь.

Згадаємо, що тіві відрізняються надмірним вживанням власних імен: по-перше, через те, що кожен індивід має кілька імен, потім через те, що всі ці імена повинні бути відмінними, по-третє, через те, що кожен повторний шлюб (а ми бачили, що вони трапляються часто) передбачає, що всі діти, народжені жінкою раніше, отримують нові імена, і нарешті тому, що смерть індивіда накладає заборону не тільки на його особисті імена, а також на всі імена, які під час свого життя він дав іншим*. Яким чином за таких умов тіві вдається невпинно створювати нові імена?

Тут належить встановити особливості кожного випадку. Власне ім'я може повернутись в обіг через сина померлого, якщо він вирішить взяти собі його після періоду, протягом якого використання імені забороняється. Таким чином, багато імен перебуває в резерві, утворюючи щось на кшталт ономастичних резервів, звідки дозволяється брати. Проте навіть якщо припустити, що народжуваність та смерть перебуватимуть на одному рівні, можна передбачити, що через тривалість табу запас імен в банку постійно буде зменшуватись, якщо, щоправда, різке порушення демографічної рівноваги не дасть зворотнього ефекту. Отже, система повинна мати й інші способи добування імен.

їх дійсно існує декілька, головний з них впливає з практики поширення на загальні імена заборони, що стосується власних імен, якщо між ними спостерігається фонетична

**Див. вище, ст. 219.*

схожість. Проте ці знецінені для повсякденного використання загальні імена знищуються не остаточно: вони переходять у сакральну мову, що функціонує в ритуалах, у яких ці слова ще більше втрачають своє значення, адже сакральна мова незрозуміла для неініційованих, а для ініційованих вона частково звільнена від функції означування. Проте сакральні слова, сенс яких втрачений, можуть використовуватись для утворення власних імен - через додавання суфікса. Так слово *матіран-джінглі* сакральної мови, значення якого незрозуміле, стає власним ім'ям *Матерандж'шгімірлі*. Цей прийом систематично використовується, і можна сказати, що сакральна мова переважно створена зі слів звичайної мови, що стали табу, *пукімаіі*, через враження їх заборонами, що стосуються імен померлих. Сама сакральна мова не підлягає цим заборонам (Hart).

Ці факти важливі з двох поглядів. Передусім зрозуміло, що ця складна система є цілком когерентною: власні імена забруднюють імена загальні, які через це виключаються з буденної мови, і переходять до сакральної мови, яка натомість дозволяє утворювати власні імена. Цей циклічний рух здійснюється, якщо можна так сказати, в два прийоми: власні імена, на початку позбавлені значення, набувають значення, перетворюючись в імена загальні, а ті, переходячи в сакральну мову, позбавляються свого значення, що дозволяє їм знову стати власними іменами. Отже, система діє шляхом змінного нарощування семантичного навантаження, від загальних імен до імен власних і від мови профанної до мови сакральної. У кінцевому рахунку вживана енергія приходить зі звичайної мови, що продукує нові слова для потреб комунікації в міру того, як попередні слова з неї вилучаються. Приклад чудово демонструє другорядність характеру інтерпретацій, висунутих для пояснення заборони на імена померлих як етнологами, так і тубільцями. Бо не страх перед фантомами здатен породити настільки відлагоджену систему. Швидше за все він привноситься сюди ззовні.

Це стане ще переконливішим, якщо ми зауважимо, що система тіві містить вражаючі аналогії в людському плані з системою, що виявлена нами в нашому власному суспільстві в ході аналізу різних способів найменування тварин, де, підкреслюємо, жодним чином не мався на увазі страх перед мертвими. І у тіві система полягає у своєрідному вираховуванні балансу, за допомогою власних імен,

між синтагматичним ланцюгом (звичайною мовою) та парадигматичною множиною (сакральною мовою, яка є такою, оскільки слова в ній стають, втрачаючи своє значення, непридатними для формування синтагматичного ланцюжка). Крім того, власні імена метафорично пов'язані із загальними іменами через позитивну фонетичну схожість, тоді як сакральні слова метонімічно пов'язані з власними іменами (як засіб або як мета) через негативну схожість, що ґрунтується на відсутності чи бідності семантичного змісту.

Якщо навіть визначити систему тіві на найзагальнішому рівні, тобто як таку, що полягає в обміні словами між профанною та сакральною мовами за допомогою власних імен, то вона висвітлює явища, до яких другорядні аспекти нашої культури дозволяють лише наблизитись. Тепер ми краще розуміємо, чому терміни двічі "сакральної" мови (оскільки це і латина, і наукова термінологія), такі як *Brassica gapa*, можуть мати характер власних імен - не тому (як цього хотів Гардінер і що, здається, був готовий припустити Гарт), що вони позбавлені значення, а тому, що не зважаючи на видимість, вони складають частину загальної системи, де значення ніколи цілком не втрачається, інакше сакральна мова тіві стала би не мовою, а конгломератом оральних жестів. Проте не викликає сумніву, що сакральна мова, навіть потаємна, зберігає здатність означування. Звернемося до цього аспекту проблеми.

Варто наразі розглянути інший тип "сакральної" мови, що використовується нами, зовсім як тіві, для введення власних імен в звичайну мову, коли ми перетворюємо загальні імена, що стосуються відповідної галузі, у власні імена. Як вже зазначалось, ми запозичуємо імена у квітів, роблячи з них власні імена для наших доньок, але на цьому не зупиняємося, бо уява садівника наділяє новостворені квіти власними іменами, запозиченими у людських істот. Проте цей перехресний обмін має примітну особливість: імена, запозичені у квітів, які ми даємо (головним чином особам жіночої статі), є загальними іменами, що належать звичайній мові (строго, кажучи жінка може називатись Розою, але аж ніяк не *Rosa centifolia*), але те, що ми їм повертаємо, походить з "сакральної" мови, оскільки патронім чи ім'я супроводжуються титулом, що надає особливій загадковості. Зазвичай ми не називаємо нову квітку "Елізабет", "Думер" чи "Бріжіт", але "Квін Елізабет", "Президент Поль

Думер", "Мадам Бріжіт Бардо"*). Тим більше, стать носія (в даному випадку граматичний рід назви квітки) не враховується при її найменуванні: троянда, глідіолус однаково можуть отримати жіноче чи чоловіче ім'я, що нагадує правила приписування "пуповинного" імені у вік мункан**).

Проте ці звичаї відверто належать до тієї ж групи, як і всі інші розглянуті нами, незалежно від того, чи походять вони з нашої культури, чи з культури австралійських тубільців - тут справді спостерігається та ж еквівалентність між метонімічним та метафоричним зв'язком, яка, як нам здалось, від початку відіграє у них роль спільного знаменника. Імена, які ми запозичуємо у квітів, з метою зробити з них власні імена, мають значення метафори: красива як троянда, скромна як фіалка і т. п. Але назви, що беруться нами з "сакральних" мов, і віддаються натомість квітам, мають значення метонімії, і подвійним чином: *Brassica rapa* забирає у *кольрабі* її самодостатність, щоб зробити з неї вид якогось роду, частину від цілого. Ім'я "імператриця Євгенія", що дається новому різновиду квітів, здійснює оберненосиметричне перетворення, оскільки йому доводиться виступати на рівні означника, замість того, щоб бути на рівні означеного: цього разу квітка кваліфікується *через* частину від цілого, адже зовсім не однаково яка Євгенія, але Євгенія особлива, не Євгенія де Монтіхо до свого заміжжя, а після, не біологічний індивід, а особа в соціально детермінованій ролі і т. д***). Отже один тип "сакрального" імені є "метонімізуючим", інший - "метонімізованим", і ця опозиція підходить і для вже розглянутих випадків. Згадаємо, що якщо люди беруть імена у квітів, то вони разом з тим дають деякі зі своїх імен птахам, і ці імена є також "метонімізуючими", оскільки найчастіше вони

*Ця тенденція існує також і в народній традиції, де, при приписуванні певним квітам людських імен останні включаються в певний зворот: "Красень Школа" - простріль, "Марі Консоль" - для квітки зернових чи куколя, "Жозеф Боягуз" - для зозулиного цвіту і т. п. (Rolland. *Flore*, t. II). Так само і англійські назви квітів - "Джек на кафедрі", "Джек за воротами саду" і т. п.

**Див. вище, ст. 203.

***Відзначимо інверсію циклу стосовно системи тіві. У нас цикл йде від звичайної мови до власного імені, від власного імені до "сакральної мови", щоб в кінці повернутись до звичайної мови. Ця мова надос загальне ім'я - *rose*, воно стос жіночим ім 'ям Роза, потім повертається в звичайну мову за допомогою "сакральної" мови, у вигляді "принцеса Маргарита-Роза", називаючи різновид рози, назва якої (якщо квітка стане популярною) незабаром знову буде загальним ім'ям.

складаються зі зменшувальних слів, взятих з народної мови, і оскільки вони трактують спільноту птахів (на противагу суспільству квітів) як еквівалент в цілому тихої та чемної підгрупи людського суспільства. Таким же чином ми охоче скажемо, що метафоричні імена, які даються собакам та худобі, виступають в ролі тропа відповідно на рівні означника та рівні означеного.

Процедури деномінації, якщо вони є настільки систематичними, як постають в нашому огляді, ставлять наступну проблему: ці еквівалентні процедури, що пов'язані одна з одною через відношення перетворення, діють на різних рівнях узагальнення. Людські імена, що даються птахам, застосовуються до будь-якого окремого члена певного виду: кожна сорока називається Марго. Але імена, що даються квітам - "Квін Елізабет", "імператриця Євгенія" і тлі., поширюються лише на різновиди чи підрізновиди. Ще обмеженішим є поле застосування імен, що даються собакам та худобі: згідно із бажанням власника тварини вони вказують лише на одного індивіда, хоча насправді кожне ім'я може носитись кількома - не буває так, щоб лише один пес носив ім'я Медор. Лише імена бігових коней та інших породистих тварин абсолютно індивідуалізовані - протягом двадцяти шести років абеткового циклу жоден інший рисак, крім того, що був так охрещений першим, не може і не буде названий Орветаном III.

Саме це, на нашу думку, є найочевиднішим приводом замислитись, чи не існує у власних імен та назв видів, як двох типів найменувань, що складають частину однієї і тієї ж групи, якоїсь фундаментальної відмінності. Точніше, чи не міститься підстава такої відмінності не в їх лінгвістичній природі, а в способах освоєння реальності, властивих кожній культурі, і в тих змінних кордонах, які встановлюються культурою відповідно до проблем, що ставляться нею в ході класифікації (і які можуть бути різними для кожної окремої спільноти в межах групи). Саме способом зовнішньої детермінації певний конкретний рівень класифікації задіює найменування, які відповідно до потреби можуть бути загальними іменами чи іменами власними. Проте ми все-таки не поділяємо тезу Дюркгейма про соціальне походження логічної думки, хоча діалектичне відношення безсумнівно існує між соціальною структурою та системою категорій, і остання не є в ньому ні наслідком, ні результатом першої: тільки завдяки дотриманню взаємної відповідності і та,

складаються зі зменшувальних слів, взятих з народної мови, і оскільки вони трактують спільноту птахів (на противагу суспільству квітів) як еквівалент в цілому тихої та чемної підгрупи людського суспільства. Таким же чином ми охоче скажемо, що метафоричні імена, які даються собакам та худобі, виступають в ролі тропа відповідно на рівні означника та рівні означеного.

Процедури деномінації, якщо вони є настільки систематичними, як постають в нашому огляді, ставлять наступну проблему: ці еквівалентні процедури, що пов'язані одна з одною через відношення перетворення, діють на різних рівнях узагальнення. Людські імена, що даються птахам, застосовуються до будь-якого окремого члена певного виду: кожна сорока називається Марго. Але імена, що даються квітам - "Квін Елізабет", "імператриця Євгенія" і т.п., поширюються лише на різновиди чи підрізновиди. Ще обмеженішим є поле застосування імен, що даються собакам та худобі: згідно із бажанням власника тварини вони вказують лише на одного індивіда, хоча насправді кожне ім'я може носитись кількома - не буває так, щоб лише один пес носив ім'я Медор. Лише імена бігових коней та інших породистих тварин абсолютно індивідуалізовані - протягом двадцяти шести років абеткового циклу жоден інший рисак, крім того, що був так охрещений першим, не може і не буде названий Орветаном III.

Саме це, на нашу думку, є найочевиднішим приводом замислитись, чи не існує у власних імен та назв видів, як двох типів найменувань, що складають частину однієї і тієї ж групи, якоїсь фундаментальної відмінності. Точніше, чи не міститься підстава такої відмінності не в їх лінгвістичній природі, а в способах освоєння реальності, властивих кожній культурі, і в тих змінних кордонах, які встановлюються культурою відповідно до проблем, що ставляться нею в ході класифікації (і які можуть бути різними для кожної окремої спільноти в межах групи). Саме способом зовнішньої детермінації певний конкретний рівень класифікації задіює найменування, які відповідно до потреби можуть бути загальними іменами чи іменами власними. Проте ми все-таки не поділяємо тезу Дюркгейма про соціальне походження логічної думки, хоча діалектичне відношення безсумнівно існує між соціальною структурою та системою категорій, і остання не є в ньому ні наслідком, ні результатом першої: тільки завдяки дотриманню взаємної відповідності і та,

и інша передають певні історичні та локальні модальності стосунків людини та світу, що є їх спільним субстратом.

Ці уточнення були необхідними для того, щоб підкреслити, уникнувши ризику бути незрозумілим, одночасно і соціологічний, і відносний характер, властивий поняттю виду, так само як і поняттю індивіда. Розглянуті з біологічного погляду, люди, що походять з однієї і тієї ж раси* (будемо вважати, що цей термін має точне значення), є порівнюваними з окремими квітами, які бубнявляють, розквітають та в'януть на одному й тому ж дереві, тобто є такими ж зразками одного різновиду та підрізновиду. Так само всі, хто належить виду *Homo sapiens*, логічно порівнювані з членами якогось рослинного чи тваринного виду. Проте соціальне життя відтворює в цій аналогії невласне для себе перетворення, бо воно спонукає кожного біологічного індивіда розвивати свою особистість - поняття, що схоже не на зразок в межах різновиду, а швидше на тип різновиду чи виду, чого, можливо, й немає в природі (хоча тропічне середовище і намагається іноді його вималювати) і яке можна назвати "моноіндивідуальним". Те, що зникає зі смертю особистості, як комплексом ідей та вчинків, є настільки винятковим та неповторним, як і те, що є результатом синтезу простих хімічних елементів (доступних всім видам), здійсненого рослинним видом. Втрата близької людини або громадського діяча - політика, письменника, художника, є рівноцінною втраті рецепту вишуканого парфуму, чи вимиранню *Rosa centifolia*. З цього погляду не буде помилкою сказати, що певні способи класифікації, довільно ізольовані під грифом тотемізму, застосовуються універсально: у нас такий "тотемізм" лише трохи вилюднів. Усе відбувається так, ніби в нашій цивілізації кожен індивід має свою власну особистість як тотем: вона є означником його означеного буття.

Як такі, що належать парадигматичній множині**, власні імена утворюють ніби мереживо тканини загальної системи класифікації: стосовно неї вони є одночасно і продовженням, і

**Race* французькою має значення: *раса, плем'я, покоління, порода (в т. ч. і порода тварин) - прим. пер.*

***Навіть Верцінґеторікс, який для Гардінера є досконалим прикладом "втіленого" імені. І поза гіпотезами про місце Верцінґеторікса в системі гальських імен зрозуміло, що для нас він означає воїна давніх часів, що має виняткове, чудернацьке за звучанням ім'я, і не є ні Атілою, ні Гензеріком, ні Югуртою, ні Чингісханом... Що стосується Попокатепетля, іншого прикладу у Гардінера, то будь-який учень коледжу, навіть невіглас в географії знає, що це ім'я відсилає до того ж класу, що і Тітіака. Будь-яка класифікація є класифікацією.*

межею. Коли вони виходять на сцену, піднімається завіса перед останнім актом логічної вистави*. Але тривалість п'єси та кількість актів є справою цивілізації, а не мови. Більшою чи меншою мірою "власний" характер імені не є його невід'ємною властивістю, і не визначається його співвідношенням з іншими словами мови - він встановлюється в момент, коли кожне конкретне суспільство оголошує завершеною свою роботу з класифікації. Сказати, що якесь слово сприймається як власне ім'я, означає сказати, що воно перебуває на рівні, за яким жодна класифікація не потрібна ні взагалі, ні в межах певної культурної системи. Власне ім'я завжди перебуває в горизонті класифікації.

Відповідно, в кожній системі власні імена є *квантами значення*, нижче яких лише жести. Таким чином ми підходимо до суті помилки, зробленої паралельно Пірсом та Расселом. Перший зробив її, визначивши власне ім'я як "індекс", другий - вважаючи, що він відкрив логічну модель власного імені у вказівному займеннику. Насправді це є визнанням того, що акт іменування відбувається в сфері неперервного, де непомітно завершується перехід від акту означування до акту вказування. На противагу цьому, ми, на нашу думку встановили, що цей перехід має перервний характер, хоча кожна культура встановлює його поріг по-своєму. Природничі науки встановлюють свій поріг в різних випадках на рівні виду, різновиду чи підрізновиду. Відповідно, це будуть терміни різного рівня узагальнення, які ми щоразу сприйматимемо як власні імена. Але тубільний мудрець (а деколи й тубільний вчений), який також практикує ці способи класифікації, за допомогою тієї ж ментальної операції розширює галузь їх застосування аж до рівня окремих членів соціальної групи чи, точніше, аж до тих сингулярних позицій, які можуть займатись, одночасно чи послідовно, індивідами, кожен з яких утворює підклас. З формального погляду немає серйозної відмінності між зоологом чи ботаніком, що приписує нещодавно відкритій рослині позицію *Elephantopus spicatus* Aubl, яка була визначена системою (якщо взагалі не була приписана їй заздалегідь) і жерцем омаха, що визначає соціальні парадигми нового члена групи, даючи йому незайняте ім'я *Розбите-копито-старого-бізона*. В обох випадках обидва добре знають, що роблять.

****Representation французькою - і театральна вистава, і логічна репрезентація. Порівняння дії репрезентації і театральної вистави с концептуальним для осмислення логічної репрезентації (див. також прим. наст. ІІІ) - прим. пер.*

Розділ VIII

ВІАНАЙАЕНІЙ ЧАС

Переглядаючи всі ті прийоми та процедури, інвентаризацію яких ми здійснювали дотепер, не можна не здивуватись систематичності характеру відносин, що поєднують їх. Більше того, ця система постає передусім у двох аспектах: як внутрішньо когерентна система і як система, здатна до практично необмеженого розширення.

У всіх випадках, як видно з наведених прикладів, структура підтримується якоюсь віссю (яку зручніше уявляти вертикальною). Вісь поєднує загальне з окремим, абстрактне з конкретним, але просування класифікації завжди може завершитись в тому чи іншому плані. Необхідність такого завершення визначається імпліцитною аксіоматикою, бо згідно з нею будь-яке класифікування відбувається через пари протилежностей, і класифікація припиняється в момент, коли вже не залишилось можливості протиставляти. Тобто, власне кажучи, система не знає прогалин. Її внутрішній динамізм згасає в міру того, як класифікація поступово просувається вздовж своєї осі в тому чи іншому напрямку. І коли система зупиняється, то не через нездатність подолати перепону, встановлену емпіричними властивостями істот чи речей, і не через те, що її механізм дає збій: зупинка означає, що система пройшла свою дистанцію і цілком виконала свою функцію.

Коли класифікація просувається, так би мовити, догори, в напрямку до найбільшого узагальнення і до найбільш розвинутого абстрагування, жодне розмаїття не стане на заваді застосуванню схеми. Її діяльність полягає в серії послідовних очищень реальності, в результаті яких ми отримуємо те, що, відповідно до задуму цього заходу, матиме вигляд простої бінарної опозиції (верх і низ, праве та ліве, війна та мир і т. п.), внутрішні властивості якої роблять вихід за її межі як марним, так і неможливим. Така ж операція може бути відтворена і в інших планах: як у плані внутрішньої організації соціальної групи, яку так звані тотемічні класифікації дозволяють (через застосування однієї і тієї ж організаційної схеми до все численніших груп) розширити до розмірів інтернаціонального суспільства, так і в просторово-часовому плані, де завдяки

міфічній географії (як демонструє вже наведений міф аранда* шляхом послідовних редукцій можна організувати невичерпну різноманітність ландшафту (і така організація також завершується бінарною опозицією, в цьому випадку між напрямками та елементами, оскільки контрастами виступають земля та вода).

При просуванні вниз система не зустрічає зовнішніх обмежень, оскільки їй вдається трактувати якісну різноманітність природних видів як річ якогось символічного порядку та оскільки навіть персональні найменування не є перепорою для її просування до конкретного, окремого та індивідуального - вони цілком можуть служити, включаючи і власні імена, термінами для класифікації.

Отже, ми маємо справу з цілісною системою, яку етнологи марно намагались розбити на частини, використовуючи для цього різні штучно створені інституції, найбільш відомою з яких залишається тотемізм. Але діючи так, можна дійти лише до парадоксів, що межують з абсурдом. Так Елькін (Elkin 4. p. 153-154) у своїй підсумковій, і в цілому чудовій роботі, відштовхуючись від тотемізму як від відправної точки аналізу релігійного мислення та релігійної організації австралійських тубільців, дуже швидко зіткнувся з його умоглядним багатством і змушений був подолати це ускладнення, відкривши особливу рубрику "класифікаційного тотемізму". Він робить, таким чином, з класифікації особливу форму тотемізму, тоді як ми вважаємо встановленим, що саме тотемізм, чи те, що ним вважається, є навіть не видом, а одним з аспектів, чи одним з моментів класифікації. Зовсім не знаючи тотемізму (а немає сумнівів, що саме завдяки цьому незнанню йому вдалось уникнути помилки з фантомом), Конт краще, ніж сучасні етнологи зрозумів спосіб організації і можливості класифікаційної системи, значення якої в історії мислення він (через нестачу документів, що могли б підтвердити його тезу) оцінив у загальних рисах:

"Вже ніколи після цієї епохи людському світогляду не вдавалось повернути, хоча б на більш-менш схожому рівні, ту велику здатність підтримувати єдність методу та послідовності доктрини, яку він спонтанно набув тоді і яка є цілком нормальним станом нашого розуму..." (Comte, 53-e leçon, p. 58). *Див. вище, ст. 185-186.

Без сумнівів, Конт приписав певному історичному періоду -століттям фетишизму та політеїзму те "первісне мислення", яке не є для нас ні мисленням дикунів, ні мисленням примітивного чи архаїчного людства, а мисленням в неприрученому стані, що відрізняється від мислення прирученого та окультуреного з метою досягнення більшої результативності. Таке мислення виникає в певних місцях планети і в певні моменти історії і природно, що Конт, позбавлений етнографічної інформації (і етнографічного чуття, яке набувається лише в процесі збору та обробки такої інформації), вловив перше в його ретроспективній формі як вид ментальної діяльності, що передує іншим. Сьогодні ми добре розуміємо, що обидва можуть співіснувати та переплітатись, як можуть (щонайменше теоретично) співіснувати і схрещуватись природні види, з яких одні перебувають у дикому стані, а інші вже трансформовані сільським господарством та доместифікацією, хоча сам факт їх розвитку і загальні умови, необхідні для нього, є такими, що існування одних несе загрозу вимирання іншим. Незалежно від того, радіємо ми цьому чи сумуємо через це, ще відомі зони, де неприручене мислення, як дикі види тварин, перебувають у відносній безпеці: наприклад, у галузі мистецтва, за яким наша цивілізація визнає статус національного парку, з усіма тими вигодами та незручностями, що випливають з такої штучної формули. І взагалі, в тих секторах соціального життя, які (через байдужість чи через неможливість, а найчастіше - невідомо через що) все ще не розорані, неприручене мислення продовжує квітнути.

Виняткові характеристики цього мислення, що називається нами первісним, тобто неприрученим, а Контом кваліфікується як спонтанне, розгортаються на ширину тих завдань, які воно собі ставить. Воно намагається бути одночасно аналітичним та синтетичним, доходить до крайніх меж і в одному, і в іншому напрямку, залишаючись при цьому здатним здійснювати опосередкування обох полюсів. Конт дуже добре вловив аналітичну орієнтацію:

"Забобони, навіть ті, що здаються нам сьогодні найбільш абсурдними... мали на початку... справді прогресивний філософський характер, оскільки, зазвичай, енергійно спонукали до невпинного спостереження явищ, дослідження яких в ту добу не могло безпосередньо викликати жодного тривалого інтересу" (там само, р. 70).

Помилка в судженні, що з'являється в останньому реченні, пояснює, чому Конт зовсім помилився щодо синтетичного аспекту: раби "нескінченної різноманітності феноменів" (що, як він вважає, підтверджується їх "осмисленим дослідженням"), тобто сучасні дикуни, не вдаються до жодної "туманної символізації" (р. 63). Проте "осмислене дослідження сучасних дикунів", таке, яке практикується етнографією, скасовує в цих двох пунктах позитивістське упередження. Якщо первісне мислення визначається одночасно і потягом до символізації, настільки нестримним, що нічого схожого людство вже ніколи не відчувало, і скрупульозною увагою, цілком зверненою на конкретне, та зрештою і імпліцитним переконанням, що ці дві настанови - не що інше, ніж одна, то чи не зводиться неприручене мислення і з теоретичного, і з практичного погляду, саме до цього "тривалого інтересу", здатність до якого Конт заперечує? Але коли людина спостерігає, експериментує, класифікує та осмислює, вона спонукається до цього зовсім не довільними забобонами і не примхами випадковості, якій, як ми бачили на початку цієї роботи, було б наївно визначати роль у відкритті мистецтв цивілізації*.

Якщо потрібно обирати між двома поясненнями, то все ще хочеться віддати перевагу поясненню Конта, але за умови передусім відкидання хибного умовиводу, на якому воно засновано. Справді, для Конта будь-яка інтелектуальна еволюція починається з "неминучого початкового впливу теологічної філософії", тобто з того, що на початку людина не здатна була інтерпретувати природні феномени, не роблячи їх схожими на "власні дії - єдине, на розуміння суті способу здійснення чого вона могла колись сподіватись" (там само, 51-е leçon; IV, р. 347). Але як могло статись, що людина одночасно та навзаєм не надавала своїм діям сили та ефективності, рівноцінної силам та ефективності природних феноменів? Ця людина, екстеріоризована людиною, може служити для моделювання обожненої істоти тільки якщо нею вже інтеріоризовані сили природи. Помилка Конта та більшості його послідовників полягала в тому, що вони вважали, ніби людина може наповнити природу вольовими істотами, схожими на неї, не надаючи своїм бажанням певних атрибутів тієї природи, в якій вона себе пізнавала. Адже якби вона почала лише з відчуття

**Див. вище, ст. 29.*

свого безсилля, це ніколи не забезпечило б її принципом пояснення.

Насправді, відмінність між практичною дією з реальною продуктивністю, та магичною чи ритуальною дією, позбавленою дійсності, не зводиться до визначення їх відповідно через об'єктивну чи суб'єктивну орієнтацію. Таке може здаватись істинним, якщо розглядати речі ззовні, але з погляду суб'єкта дії відношення обертається: він сприймає практичну дію як в принципі суб'єктивну та відцентрову за орієнтацією, оскільки вона є результатом його вторгнення в фізичний світ. Разом з тим магична операція здається йому додаванням до об'єктивного порядку універсуму: для того, хто її здійснює, вона має таку ж необхідність, як і ланцюг природної причинності, куди, як вважає суб'єкт дії, він лише вводить додаткові ланки у вигляді ритуалів. Отже, йому здається, що він спостерігає цю операцію ззовні, і що вона не залежить від нього.

Таке уточнення традиційних перспектив дозволяє виключити хибну проблему, що постає для декого через "звичне" застосуванням обману та підмін в ході магичних операцій. Адже якщо система магії цілком ґрунтується на переконанні, що людина може втручатись в природний детермінізм, доповнюючи чи модифікуючи його дію, не має жодного значення -буде це втручання трохи більшим чи трохи меншим: обман та магія є явищами одного порядку і, власне кажучи, чаклун ніколи не "хитрує". Відмінність між його теорією та його практикою не якісна, а кількісна.

По-друге, з'ясовується настільки суперечливе питання про співвідношення магії та релігії. 'Бо коли ми говоримо, що в певному розумінні релігія полягає в *олюдненні природних законів*, а магія - в *оприродненні людських дій* (тобто трактуванні певних людських дій *так, ніби* вони є складовою частиною фізичного детермінізму), то маємо на увазі не різні альтернативи чи етапи еволюції. Антропоморфізм природи (в чому й полягає релігія) та фізіоморфізм людини (як ми визначаємо магію) є двома, завжди наявними складовими, лише дозування яких може змінюватись. Як зазначалось вище, кожна з них передбачає іншу. Немає релігії без магії, так само як немає магії, яка б не містила зерна релігії. Поняття надприродного існує лише для людства, яке саме собі приписує надприродні сили та відає натомість природі сили свого надлюдського.

Щоб зрозуміти проникливість, яку демонструють так звані примітиви, коли спостерігають та інтерпретують природні явища, немає потреби звертатись до з'ясування питання про зниклі здібності чи до проблеми використання якихось надзвичайних органів почуттів. Американський індіанець, що розшифровує слід за допомогою непомітних ознак, чи австралієць, що без коливань ідентифікує відбитки слідів, залишених кимось з членів його групи (Meggitt), діють так само, як ми під час керування автомобілем - ледь кинувши оком, ми визначаємо (за майже непомітним поворотом коліс, флукуа-ціями в роботі двигуна чи навіть за наміром, що ковзнув у погляді іншого водія) момент для обгону іншої машини чи для уникнення зіткнення з нею. Не зважаючи на те, що це співставлення може видатись недоречним, воно є дуже повчальним, бо те, що загострює наші здібності, стимулює наше сприйняття, надає впевненості нашим оцінкам, з одного боку пояснюється можливостями, які даються нам завдяки механічній могутності двигуна і значно збільшеною небезпекою, що нам загрожує через цю могутність, а з іншого боку тим, що напруга, викликана відчуттям цієї втіленої в нас сили, реалізується в серії діалогів з іншими водіями, наміри яких, як і наші, передаються знаками, які ми постійно розшифровуємо, бо, строго кажучи, саме знаки спонукають процес мислення.

Отже, тільки в перенесеному в план механічної цивілізації вигляді ми виявляємо цю взаємність перспектив, в якій людина та світ є дзеркалами одне для одного, і лише ця взаємність, як нам здається, може розкрити властивості і можливості первісного мислення. Екзотичний спостерігач, звичайно, вирішив би, що автомобільний рух у центрі великого міста чи на автостраді перевищує людські можливості, і ці речі дійсно перевищують людські можливості - настільки, наскільки вони ставлять обличчям до обличчя саме не людей і не природні закони, а системи природних сил, олюднених намірами водіїв, і людей перетворених завдяки фізичній енергії в природні сили, мед'яторами яких вони стали. Йдеться вже не про дії суб'єкта дії стосовно інертного об'єкта, і не про зворотню дію об'єкта, що виконує роль суб'єкта дії стосовно суб'єкта, який внаслідок цього віддає щось об'єктові без будь-якого відшкодування - тобто не про ситуації, що передбачають з того чи іншого боку певну частку пасивності. Названі сутності протистоять одна

одній одночасно і як суб'єкти, і як об'єкти, а в кодї, який вони використовують, проста зміна дистанції, що їх розділяє, має силу безсловесного заклинання.

* * *

Відтепер ми розуміємо, що в символізмі міститься одночасно і принцип, і кінцева мета уважного та скрупульозного спостереження, цілком зверненого на конкретне. Первісне мислення не розрізняє момент спостереження та момент інтерпретації, адже не можна спочатку зареєструвати знаки, що йдуть від співрозмовника, і спостерігати їх, а потім окремо спробувати їх зрозуміти - коли він говорить, чуттєва емісія приносить з собою і своє значення. Так і артикульована мова розкладається на елементи, кожен з яких є не знаком, а засобом знака - відмітною одиницею, яку не можна замішувати іншою без зміни значення, і яка сама може бути позбавлена ознак цього значення, що виражається нею через об'єднання з іншими одиницями чи через протиставлення себе їм.

Ця концепція класифікаційних систем як систем значень виділиться ще більше, якщо нам буде дозволено коротко згадати про дві традиційні проблеми - проблему співвідношення між так званим тотемізмом та жертвопринесенням, і про проблему, яка ставиться у зв'язку зі схожістю у всьому світі міфів, що служать для пояснення кланових найменувань.

Те, що історія релігій змогла побачити в тотемізмі джерело жертвопринесення, залишається протягом багатьох років предметом здивування. Навіть якби ми домовились, для користі справи, прийняти тотемізм за реальність, то ці дві інституції виявились би ще більш контрастними й несумісними, ніж це, не без коливань та каяття, часто змушений був стверджувати Мосс.

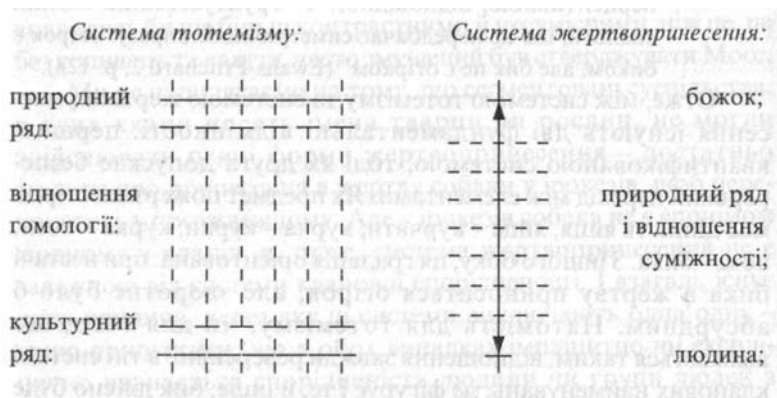
Ми не наполягаємо на тому, що сегментовані суспільства, в яких клани носять імена тварин чи рослин, не могли здійснювати певні форми жертвопринесення - достатньо згадати про принесення в жертву собаки у ірокезів, щоб переконатись у протилежному. Але у ірокезів собака не є епонімом жодному з кланів, а, отже, система жертвопринесення не є залежною від системи кланової спорідненості. І взагалі, існує інша причина, через яку ці системи виключають одна одну - якщо припустити, що в обох випадках імпліцитно чи експлі-цитно визнається спорідненість людини чи групи людей з

одного боку, і тварини чи рослини (яка виступає або як епонім людської групи, або як річ, що жертвується замість людини, або як посередник для людини, що приносить в жертву) з іншого, то зрозуміло, що у випадку тотемізму жоден інший вид чи природне явище не можуть заміщувати епонім, бо один звір ніколи не може бути прийнятий за іншого. Якщо я - член клану ведмедя, я не можу належати до клану орла, оскільки, як ми бачили, система цілком реально утворює сітку диференційних розривів між елементами, що постають дискретно. У випадку жертвопринесення - навпаки: хоча для певних божків чи для певних типів пожертви призначені окремі речі, яким віддають перевагу, фундаментальним є принцип заміщення: при нестачі певної речі, її може заміщувати будь-яка інша, тільки б зберігався задум, який лише і є важливим, тоді як саме по собі виконання може варіюватись. Отже жертвопринесення перебуває в царстві безперервного:

"Коли огірок посідає місце сакральної жертви, нуер говорять про нього так, ніби це був бик, і, висловлюючись таким чином, вони йдуть трохи далі простого твердження, що огірок заміщує бика. Звичайно, вони не вважають, що огірки є биками, і коли вони звертаються до такого конкретного огірка як до бика, в ситуації принесення його в жертву, вони лише говорять, що він може бути сприйнятий як бик у цьому окремому контексті. Внаслідок цього вони, виконуючи кожен ритуал жертвопринесення, діють, наскільки це можливо, точно так само, як вони роблять, коли жертвою є бик. Схожість є концептуальною, а не перцептивною, відповідно, "є" ґрунтується на якісній аналогії, що не передбачає симетричного виразу: огірок є биком, але бик не є огірком" (Еванс-Ріцпагс I 2, р. 128). Отже, між системою тотемізму та системою жертвопринесення існують дві фундаментальні відмінності: перша є квантифікованою системою, тоді як друга допускає безперервний перехід між елементами. Як предмет пожертви, огірок має цінність яйця, яйце - курчати, курча - курки, курка - кози, коза - бика. З іншого боку, ця градація орієнтована: при нестачі бика в жертву приноситься огірок, але зворотне було б абсурдним. Натомість для тотемізму, чи для того, що вважається таким, відношення завжди реверсивні: в тій системі кланових найменувань, де фігурує і те, й інше, бик дійсно буде

еквівалентним огірку в тому розумінні, що можна їх змішувати і що обидва вони відверто придатні для вираження диференційного розриву між двома групами, які, відповідно, ними конотуються. Але вони можуть виконувати цю роль лише настільки, наскільки (на протигагу жертвоприношенню) тотемізм оголошує їх відмінними, а відповідно - і не взаємо-замішуваними.

Якщо хочеться ще поглибити підставу цих відмінностей, то можна знайти її в тих ролях, що відповідно покладається кожною системою на природні види. Тотемізм базується на гомології, що постулюється між двома паралельними рядами -рядом природніх видів і рядом соціальних груп - відповідні елементи яких (що не варто забувати) не схожі пара на пару. Гомоморфним є лише глобальне співвідношення між рядами, тобто формальна кореляція між двома системами відмінностей, кожна з яких утворює один полюс опозиції. У жертвоприношенні ряд природних видів (безперервний, а не перервний, орієнтований, а не реверсивний) відіграє опосередковуючу роль між двома полярними термінами, де один - жертвує, інший -божок, між якими від початку немає ні гомології, ні навіть будь-яких стосунків. Метою жертвопринесення і є встановлення стосунків не схожості, а суміжності за допомогою ряду послідовних ідентифікацій, які можуть здійснюватись у двох напрямках відповідно до того, чи є жертвопринесення спокуютою, чи воно є ритуалом причастя - або в напрямку від того, хто жертвує, до жерця, далі від жерця до жертви і від сакралізованої жертви до божка, або в зворотному порядку.



Це ще не все. Встановивши одноразове відношення між людиною та божком через сакралізацію жертви, жертвопринесення розриває його руйнуванням самої жертви. Порушення зв'язку, таким чином, є наслідком дій людини, а оскільки саме людина попередньо встановлює комунікацію між резервуаром людського та резервуаром божественного, то божок змушений буде автоматично заповнити порожнечу, звільняючи благодіяння, на яке розраховує людина. Схема жертвопринесення зводиться до нереверсивної операції (руйнування жертви) з метою здійснення, в іншому плані, однаково нереверсивної операції (надання божественної ласки), необхідність якої впливає з введення в попередню комунікацію двох "рецепієн-тів", що перебувають на різних рівнях.

Зрозуміло, що жертвопринесення є *абсолютною* чи *граничною* операцією, що здійснюється з *опосередковуючим* об'єктом. З цього погляду, схоже, воно є повною протилежністю так званім "блюзнірським" ритуалам, таким як інцест, скотолозтво і т. п., які є *опосередковуючими* операціями, що здійснюються з *граничними* об'єктами: ми наочно пояснили це в одному з попередніх розділів з приводу меншого блюзнірства - появи жінки під чай менструації в ході полювання на орлів у індіанців гідатса*. Жертвопринесення прагне встановити бажаний зв'язок між двома від початку розділеними галузями: як це добре виражається в мові, його мета-досягнути того, щоб віддалений божок *виконав*** людські бажання. Вважається, що досягнути цього можна перш за все пов'язавши дві галузі через сакралізовану жертву (подвійний об'єкт, що дійсно пов'язаний і з тим, і з іншим), а потім скасувавши цей пов'язуючий елемент. Таким чином, жертвопринесення створює дефіцит суміжності і через наміри жерця призводить (чи вважається, що призводить) до виникнення компенсуючої безперервності в плані, де початкова неспроможність, яка відчувається тим, хто жертвує, намітила, наче випереджаючи і наче пунктиром, шлях слідування за божком.

Отже, того, що в австралійських ритуалах примноження, відомих під назвою інтічума, іноді спостерігається споживання тотемного виду недостатньо, щоб можна було зробити з них

*Див. вище, ст. 65 і далі.

**СотБІе, що французькою також означає "заповнив, задовольнив" -прим. пер.

початкову форму жертвопринесення чи навіть його спотворену форму: схожість тут така ж поверхова як та, що існує між китом та рибою. З іншого боку, такі ритуали примноження не є регулярно пов'язаними з так званими тотемічними класифікаціями, навіть в Австралії вони їх не завжди супроводжують, і у світі відомо багато прикладів ритуалів примноження без "тотемізму" та "тотемізму" без обрядів примноження.

І взагалі, структура ритуалів типу інтічіума і імпліцитні поняття, на які вона спирається, досить далека від того, що ми виявили в жертвопринесенні. У суспільствах, де є інтічіума, виробництво (магічне) та споживання (реальне) природних видів зазвичай здійснюються окремо завдяки ідентичності, що постулюється між кожною групою людей та тотемним видом і через проголошену чи визнану відмінність, з одного боку між соціальними групами, а з іншого - між природними видами. Таким чином, роль інтічіума полягає в тому, щоб періодично і на певний час відновлювати суміжність між виробництвом та споживанням - так, ніби справді потрібно, щоб час від часу людські групи та природні види ділились на пов'язані між собою пари, для того, щоб кожен з них посів у грі те місце, яке йому випадає: видам - годувати людей, що їх не "виробляють", людям - "виробляти" види, які їм заборонено вживати. Відповідно, в інтічіума люди на мить встановлюють субстанціональну ідентичність з відповідними їм тотемними видами, через подвійне правило, згідно з яким кожна група виробляє те, що споживає, і споживає те, що виробляє, і ці речі для кожної групи однакові, але різні для всіх. Завдяки цьому в звичній грі взаємозалежності зникає ризик викликати плутанину в фундаментальних визначеннях, які повинні періодично повторюватись. Якщо позначити природний ряд великими, а соціальний ряд маленькими буквами:

$$A B C \leftrightarrow E \dots\dots\dots N$$

$$a b c \hat{a} e \dots\dots\dots n,$$

то інтічіума нагадує про спорідненість між A та a, між B та b, між C та c, між N та n, засвідчуючи, що якщо у звичайному ході речей група B інкорпорується через харчове споживання видів A, C, **ТУ**, E...M, група a - видів B, C, **ТУ**, E...ІЧ, і т. д., то йдеться про обмін між соціальними групами та про встановлення балансу між схожістю та суміжністю, а не про заміщення однієї схожості іншою схожістю чи однієї суміжності іншою суміж

ністю*. Жертвоприношення вдається до співставлення як до засобу стирання відмінностей для того, щоб встановити суміжність, а так звана тотемічна їжа встановлює суміжність, але лише для того, щоб зробити можливим співставлення, бажаним результатом якого є ствердження відмінностей.

Відповідно, системи протилежні за своєю орієнтацією -метонімічною в одному випадку та метафоричною в іншому. Але ця антисиметрія все ще залишає їх в одному й тому ж плані, тоді як фактично, з епістемологічного погляду, вони перебувають на різних рівнях.

Тотемічні класифікації мають подвійну об'єктивну підставу: природні види справді існують, і вони існують у вигляді перервного ряду, з іншого боку, соціальні сегменти також існують. Тотемізм, чи те, що вважається таким, обмежується встановленням гомології між структурами двох рядів - цілком законна гіпотеза, оскільки соціальні сегменти інституціоналізовані, а, отже, будь-якому суспільству під силу висунути схожу гіпотезу, узгодивши з нею свої правила та уявлення. Натомість система жертвоприношення включає неіснуючий елемент - божка, і вона приймає об'єктивно хибну концепцію природного ряду, оскільки, як ми бачили, вона уявляє його собі як безперервний. Щоб виразити відмінність тотемізму та жертвоприношення, недостатньо сказати, що перший є системою референцій, а другий - системою операцій, чи що один розробляє схему інтерпретації, тоді як інший пропонує (чи вважається, що пропонує) техніку для отримання певних результатів : одне істинне, інше хибне. Точніше, класифікаційні системи перебувають на рівні мови: вони є краще чи гірше зробленими кодами, що завжди служать для вираження значення, тоді як система жертвоприношення являє собою

**Індіанці Східної Канади не вживають ні м'яса оленя в період полювання на нього, ні форелі під час сезону риболовства (Jennes 1, p. 69). Отже, вони вживаються тільки тоді, коли не вбиваються, і вбиваються тільки тоді, коли не вживаються. Взаємна залежність між людиною та тваринним видом с такого ж типу, як і взаємна залежність, встановлена в деяких австралійських племенах між двома людськими групами з приводу природного виду. З іншого боку, в Канаді йдеться лише про діахронну взаємозалежність, а не синхронну, як в Австралії. Така ж відмінність існує і в публо групи керсан: "Щороку (вождь брусси) відбирав кілька природних видів, як тваринних так і рослинних, на примноженні яких вони зосереджувались, перелік відібраних видів змінювався щороку" (L. A. While, p. 306). Таким чином, це інтїчума, але розташований на осі послїдовності, а не на осі одночасності.*

окремий дискурс і позбавлена здорового глузду, хоча такий часто і висловлюється.

* * *

В іншій роботі ми коротко згадали міфи про походження так званих тотемічних інституцій і продемонстрували, що навіть у віддалених регіонах і не зважаючи на різні фабули ці міфи є навчають одного й того ж, а саме: 1) ці інституції спираються на глобальну відповідність двох рядів, а не на окремі випадки відповідності їх елементів; 2) ця відповідність є метафоричною, а не метонімічною; 3) нарешті, вона стає явною лише після того, як кожен ряд попередньо виснажується через видалення елементів так, що чітко окреслюється їх внутрішня дискретність (Lévi-Strauss 6, p. 27-28, 36-37).

Завдяки своїй точності та своєму багатству (що ще більше дивує через те, що аналізовані міфи відомі нам тільки в скорочених чи в спотворених версіях* цей урок особливо контрастує з незначністю міфів, що встановлюють назви, властиві кожному клану. У всьому світі вони нагадують один одного, головним чином своєю бідністю. Звичайно, Австралія має складні міфи, які годяться для семантичного аналізу, викликаного аналізом, застосованим нами до міфів інших регіонів (Stanner 2). Проте фахівці, що спеціалізуються на цьому континенті, звикли збирати міфи, в яких приписування напівлюдського-напівтваринного предка до тотемної групи є результатом простої констатації: міф встановлює, що предок з'являється в якомусь місці, проходить якимсь маршрутом, здійснюючи тут і там певні дії, що позначають його як автора тих особливостей рельєфу місцевості, які ще можна спостерігати, нарешті, що він зупинився чи зник у певному місці. Відповідно, міф, власне кажучи, зводиться до опису маршруту і нічого, чи майже нічого, не додає до тих визначних фактів, які, як вважається, він обґрунтовує для того, щоб його маршрут, місця де є вода, гаї чи скали, що служать орієнтирами, мали для людської групи сакральну цінність і щоб ця група заявляла про свою спорідненість з тим чи іншим природним видом - з гусеницею, страусом чи кенгуру.

Не викликає сумнівів, що, як і підкреслив Т. Г. Г. Штреглов (Т. G. H. Strehlow), виняткове вживання піджін протягом

**Firth (Firth 2) щойно опублікував більш повні версії міфу міконія.*

довгого часу спонукало дослідників задовольнятися настільки ж загальними, наскільки й недоречними версіями. Але крім того, що сьогодні до наших послуг є багато текстів з підрядковим перекладом та адаптацією (що є результатом праці компетентних спеціалістів), інші регіони світу, де лінгвістичні перепони були подолані швидше, також демонструють міфи такого типу. Обмежимося тут трьома прикладами, всі вони американські, перші два з них походять відповідно з Півночі та з Півдня Сполучених Штатів, третій - з Центральної Бразилії.

Пояснюючи свої кланові назви, індіанці меноміні розповідають, що ведмідь, коли він був у вигляді людини, поселився зі своєю дружиною недалеко від гирла ріки Меноміні, де вони ловили осетрів, що були їхньою головною їжею (клани ведмедя та осетра належать до однієї фратрії). Одного дня три птаха-громовика сіли на скалисту міліну десь на озері Віннебаго в тому місці, що називається Дно-Озера. Перетворившись на людей, вони відправились відвідати ведмедів і домовились з ними покликати багатьох тварин, місце народження чи проживання яких вказує міф. Усі рушили в дорогу. Після прибуття в Зелену Бухту на озері Мічіган, вовка, який не вмів плавати, перенесла на інший берег принагідна хвиля. На знак вдячності він узяв хвилю одним з тотемів свого клану. Аналогічний випадок, що стався біля Макінав, також на озері Мічіган, став приводом для асоціації чорного ведмедя та лисого орла. Так само на підставі несподіваних зустрічей і наданих послуг встановились стосунки між іншими кланами: лося, журавля, собаки, оленя, бобра і т. д. (Hoffman, Skinner 1).

У племені гопі один з кланів носить одночасно ім'я дикої гірчиці і дуба, дикого півня та вояка тому, що під час легендарного переселення плач дитини намагались припинити, пропонуючи їй листя гірчиці і гілку дуба, знайдені та зрізані в дорозі, після чого зустріли півня, а потім і вояка. Клан борсука та метелика названий так тому, що його предки вели з собою людину-борсука, з якою познайомились незадовго до того, як зловили метелика, щоб відволікти дитину. Дитина була хворою, і саме Борсуквилікував її лікувальними травами. Предки клану кролика та тютюну знайшли цю рослину і зустріли цю тварину; предки клану паткі, під враженням подій в дорозі прийняли назви: озеро, хмара, дощ, сніг і туман. Десь між сьогоdnішнім містом Фенікс, штат Арізона, та Малим Колорадо предки клану

ведмедя виявили скелет ведмедя, звідки и пішла назва клану. Інша група знайшла шкіру, від якої дрібні гризуни повідривали хутро, щоб вимостити свої нори - з цієї шкіри зробили паски, і з цього часу клан паска та клан ведмедя асоціюються, третя група взяла назву гризунів і приєдналась до попередніх кланів (Voth 4, Parsons).

Перейдемо тепер до Південної Америки. Бороро розповідають, що якщо сонце та місяць належать клану бадеджеба фратрії сера, то тільки через суперечку між батьком та сином, що бажали присвоїти собі імена цих небесних світил. У результаті дійшли згоди, віддавши батькові імена Сонця та Дороги-сонця. Тютюн належить клану паїве, оскільки індіанець з цього клану випадково відкрив листя тютюну в животі риби, яку потрошив перед тим, як її приготувати. Вождь клану "чорного" бадеджеба тримав колись якихось чорних птахів (*Phimosus influcatus*) і червоних птахів (*ibis rubra*), а його "колега" з "червоного" бадеджеба викрав їх, і "чорному" довелось задовольнитись поділом птахів за кольором (Colbacchini).

Усі ці міфи про походження кланових назв настільки схожі між собою, що було б зайвим наводити приклади з інших регіонів світу, таких як Африка, де їх теж вистачає. Отже, якими є їх спільні риси? Перш за все, стислість, що не залишає жодного місця для позірних відхилень, часто багатих на прихований зміст. Розповідь, зведена до основних контурів, не містить у запасі жодної несподіванки для дослідника. По-друге, ці міфи є хибно етіологічними (якщо припустити, що міф справді може бути таким), хіба що те пояснення, що вони дають, зводиться до ледь видозміненого викладу початкової ситуації, з цього погляду вони мають надлишковий характер. Їх роль є скоріше не етіологічною, а демаркаційною: насправді вони не дають пояснення походженню і не описують причину, вони згадують про походження чи про причину (самих по собі *незначних*), щоб підкреслити якусь дрібницю чи "маркувати" вид. Ця дрібниця, цей вид набувають диференціального значення не через особливе походження, яке їм приписується, а вже через те, що вони наділені походженням, тоді як інші дрібниці чи види його не мають. Історія таємно вводиться в структуру в скромному і майже негативному вигляді: вона не стає причиною сучасності, але робить вибірку елементів сучасності, даруючи лише деяким з них привілей мати минуле. Відповідно, злиденність тотемічних

міфів впливає з того, що функція кожного з них полягає виключно в тому, щоб встановлювати відмінність як відмінність: вони є конститутивними одиницями системи. Питання про значення ставиться не на рівні кожного окремо взятого міфу, а на рівні системи, елементами якої вони є.

Проте ми знову виявляємо тут вже розглянутий нами в іншому розділі* парадокс: системи, які нас цікавлять остільки, оскільки вони є системами, важко "міфологізуються", бо їх, в ідеалі синхронне, буття втягнуте в нескінченну боротьбу з діахронією: гіпотетично елементи системи перебувають по цей бік міфу, але все в цілому, згідно зі своїм призначенням, завжди перебувають по той бік - як кажуть, міф ніби йде позаду, щоб приєднатись до неї. Йому це вдається лише у виняткових випадках, оскільки система постійно спонукається історією, і коли поєднання вважається досягнутим, виникає новий сумнів: чи відповідають міфологічні уявлення дійсній структурі, що моделює соціальну та релігійну практику, чи вони лише передають застиглий образ, за допомогою якого тубільні філософи створюють ілюзію фіксації реальності, що вислизає від них? Стосовно таких важливих відкриттів, як відкриття Марселя Гріоля в Африці, часто постає питання - на яку з цих двох інтерпретацій вони спираються.

Найдавніші теорії тотемізму ніби заражені цим парадоксом, який вони не змогли чітко сформулювати. Якщо Мак Леннан і слідом за ним Робертсон Сміт та Фрезер (Ртагер IV, р. 73-76, 264-265) дотримувались думки, що тотемізм передував екзогамії (теза, на наш погляд, позбавлена сенсу), то через те, що тотемізму вони приписували просто визначальний характер, тоді як в екзогамії вони хотіли бачити характер систематичний. Проте^ система може бути встановлена лише між вже визначеними елементами. Але для того, щоб сприйняти тотемізм також як систему, потрібно було помістити його в лінгвістичний, таксономічний, міфологічний та ритуальний контексти, а вказані автори почали з його ізоляції, переймаючись більше наміткою контурів вигаданої інституції.

В дійсності, як ми продемонстрували, все не так просто. Подвійність тотемізму є реальною, тоді як інституція, вигадана з метою усунути цю подвійність, такою не є. І справді, відповідно до прийнятого погляду, так званий тотемізм або *Див. вище ст. 80-86.

набуває, або виключає характерні риси системи: це граматики, приречена на те, щоб деградувати до лексики. На відміну від інших систем класифікації, які головним чином *сприймаються* (такі як міфи) чи *діють* (такі як обряди), тотемізм майже завжди *переживається* - інакше кажучи, він долучається до конкретних груп та індивідів, оскільки є успадкованою системою класифікації*.

Тепер зрозуміло, чому постійно виникає конфлікт між структурним характером класифікації та статистичним характером її демографічного підгрунтя. Так само як палац, що зноситься водою, класифікація має тенденцію до підмивання, і її частини взаємодіють між собою інакше, ніж задумав архітектор, під дією струменів та стоячих вод, перепон та протоків. Відповідно, в тотемізмі функція перемагає структуру, і проблема, що незмінно постає перед теоретиками - це проблема співвідношення між структурою та подією. І великим уроком тотемізму є те, що форма структури деколи може виживати, навіть якщо сама по собі структура поступається події.

Отже, існує щось на кшталт глибокої антипатії між історією та системами класифікації. Можливо саме цим можна пояснити те, що хотілось би назвати "тотемічною порожнечою" - все, що могло б нагадати про тотемізм, здається, дивним чином відсутнє, навіть у вигляді пережитку на теренах великих цивілізацій Європи та Азії. Чи причина такого явища не в тому, що ці великі цивілізації віддали перевагу поясненню самих себе через історію, і що історія несумісна з класифікуванням речей та істот (природних та соціальних) через групи елементів? Зрозуміло, що тотемічні класифікації розміщують свої групи між первинним рядом та рядом похідним від нього: перший включає зоологічні та ботанічні види в їх надприродному аспекті, другий - людські групи в їх культурному аспекті, причому приймається, що перший існував раніше від другого, якимось чином породивши його. Проте, первинний ряд продовжує існувати в діахронії, що проходить через тваринні та рослинні види паралельно людському ряду. Обидва ряди існують в часі, але в позачасовому режимі, оскільки будучи

**Безсумнівно, певні форми тотемізму не є в повному значенні цього слова успадкованими, але навіть у такому випадку система підтримується конкретними людьми.*

реальними, зберігаються такими, якими були в момент поділу. Первинний ряд завжди залишається таким і завжди готовий служити системою відліку для інтерпретації чи для коригування змін, що відбуваються в похідному ряді. Теоретично, якщо не практично, історія підпорядковується системі.

Проте коли якесь суспільство стає на бік історії, класифікація через групи елементів стає неможливою, оскільки похідний ряд замість відтворення первинного ряду змішується з ним, щоб утворити єдиний ряд, кожен елемент якого є похідним стосовно того, що йому передує, і первинним стосовно того, що йде за ним. Замість гомології, встановленої раз і назавжди для всього, що між рядами, кожен з них сам по собі стає закінченим та перервним і в межах одного з рядів постулюється безперервна еволюція, що відтворює необмежена кількість елементів.

Деякі з полінезійських міфологій перебувають у тій критичній точці, де діахронія безповоротно перемагає синхронію, роблячи неможливою інтерпретацію людського порядку як незмінної проєкції природного порядку, оскільки він народжує інший порядок, що його продовжує, замість того, щоб віддзеркалювати:

"Вогонь і Вода з'єднались, і з їх шлюбів народилась земля, скелі, дерева і все інше. Каракатиця боролась з вогнем і зазнала поразки. Вогонь боровся зі скалами, які перемогли. Великі камені бились з малими і останні перемогли. Малі камені боролись з травою, і трава перемогла.

Трава боролась з деревами, зазнала поразки і дерева перемогли. Деревина бились з ліанами, зазнала поразки, і ліани перемогли. Ліани згнили, в них завелись черв'яки, і черв'яки перетворились на людей" (G. Turner, p. 6-7).

Цей еволюціонізм виключає будь-який синтез тотемічного типу, бо природні речі та істоти не відтворюють такої ж статичної моделі різноманітності, як статична модель людських груп: вони впорядковуються відповідно до генези людства, прихід якого вони готують. Але така несумісність, у свою чергу, ставить проблему: якщо вона є насправді, то яким чином класифікаційні системи можуть діяти того, щоб або елімінувати історію, або, якщо це неможливо, інтегрувати її?

В іншому місці ми пропонували замінити незграбне визначення відмінності між "народами, що не мають історії" та іншими народами на більш вдале визначення, як між тим,

що ми для зручності назвали "холодними" суспільствами та "гарячими" суспільствами. Одні з них прагнуть, завдяки наявним інституціям, анулювати квазіавтоматично той вплив, який могли б справити історичні чинники на їхню рівновагу і спадкоємність, інші рішуче інтеріоризують історичне становлення, роблячи з нього двигун свого розвитку (Charbonnier, p. 35-47; Lévi-Strauss 4, p. 41-43). Крім того, потрібно розрізняти ще кілька типів історичного зв'язку. Будучи послідовними в часі, деякі з них мають циклічний характер: річний цикл сезонів, цикл життя індивіда, цикл обмінів благами та послугами в межах соціальної групи. Ці зв'язки не складають проблеми, оскільки події тут періодично повторюються в часі, не викликаючи необхідності зміни своєї структури, і мета "холодних" суспільств - зробити так, щоб порядок часової послідовності настільки мало впливав на зміст кожного, наскільки це можливо. Без сумніву, вони ніколи не досягають цього повністю, але саме норма підтримує їх. Крім того, що процедури, застосовувані ними, є більш дієвими, ніж хочуть визнати деякі сучасні етнологи (Vogt), і справжня проблема полягає не в тому, щоб знати, які реальні результати вони отримують, а в тому, яка орієнтація стосовно часу спрямовує їх, оскільки власний образ, створений ними, є суттєвою частиною їхньої реальності.

У цьому відношенні і нецікаво, і марно збирати аргументи, щоб доводити факт того, що будь-яке суспільство перебуває в історії, і що воно змінюється - це очевидно. Але якщо зосередитись на пошукові особливих аргументів, то виникає ризик випустити з уваги, що людські суспільства дуже по-різному реагують на цю загальну умову - деякі приймають історію в тій чи іншій мірі, і осмислюючи це надбання, перебільшують його наслідки (для себе та інших суспільств) в геометричній прогресії. Інші (названі нами через це примітивами) бажають її ігнорувати і намагаються, наскільки це можливо, усталити стан речей, який вважається ними "первісним" в їхньому розвитку.

Для досягнення цього не досить, щоб їхні інституції виконували регуляторні функції стосовно відтворюваних зв'язків - обмежували наслідки дії демографічних чинників, амортизували антагонізми, що виникають в межах групи чи між групами, і, зрештою, зміцнювали кордони, в яких

розгортається індивідуальна та колективна діяльність*. Потрібно також, щоб ці ланцюги невідтворюваних подій, ефекти яких акумулюються, призводячи до економічних та соціальних потрясінь, розривались, щойно вони утворюються, чи щоб суспільство користувалось дієвою процедурою для запобігання їх утворенню. Така процедура відома, вона полягає не в запереченні історичного становлення, а у визнанні його формою без змісту: тобто існує і до-, і після-, але їх єдине значення полягає в тому, що вони віддзеркалюються одне в одному. Так, наприклад, діяльність північних аранда відтворює ту діяльність, яку незмінно практикували їхні тотемні предки: "Предок *гурра* полює на сумчастих щурів ("bandicoot"), вбиває і їсть їх, і його сини продовжують його заняття. Люди-личинки "witchetty" з Лукари кожен день свого життя проводять за добуванням личинок з-під коріння акації... Предок *рагіа* (дика слива) харчується її плодами, постійно збираючи їх у велику дерев'яну посудину. Предок рака завжди будує загату за загатою на струмку, течією якого він йде, і весь час полює на рибу з гарпуном... [і навпаки]... якщо трактувати міфи північних аранда як цілісність, то виявимо тут детальний звіт про всі форми діяльності, яким віддаються тубільці Центральної Австралії. Через усі міфи проходить тубілець з його повсякденними турботами і заняттями - він полює, рибалить, збирає дикі рослини, готує їжу та майструє різні інструменти. Всі види цих робіт започатковані тотемічними предками, і в цій галузі тубілець

**На початку свого недавнього дослідження Г. Баландє гучно проголошує, що для суспільних наук вже давно на часі "осягнути суспільство в самому його житті і в його становленні". Після чого він описує, втім, вже в пристойній манері, інституції, мета яких, за його власним виразом, "перезгрупувати" спадкові лінії (lignage), що перебувають під загрозою розселювання; "скоригувати" їх розділення; "нагадати" їм про солідарність; "встановити" комунікацію з предками, "запобігти тому, щоб члени клану, які покинули його, ставали чужими один одному", забезпечити "інструмент захисту від конфліктів", "взяти під контроль" та "опанувати" антагонізми та відхилення за допомогою "ретельно відрегульованого" ритуалу, що є "чинником посилення соціальних та політичних структур". З ним легко погодитись (залишаючи при цьому під сумнівом самі його засновки) у визнанні інституцій, із заперечення яких він починає, такими, що засновані на "логічних відношеннях" та "фіксованих структурах" (р. 23), і фактично свідчать про "домінування традиційної соціальної логіки" (р. 33) і що "класична система, таким чином, демонструє протягом довгого часу гідну подиву здатність до "асиміляції" (р. 34). У всьому цьому немає нічого "дивного", крім подиву автора.*

також сліпо дотримується традиції: він залишається вірним первісним знаряддям, що використовувались його віддаленими прабабками і йому ніколи не спадає на думку ідея покращити їх" (Т. Г. Н. Streglow, р. 34-35). Ми віддаємо перевагу цьому свідченню перед усіма тими, що походять з інших регіонів світу (і які також могли бути процитовані в цьому ж сенсі), оскільки воно вийшло з-під пера етнологів, що народився і виріс серед тубільців, вільно розмовляв їхньою мовою і був глибоко відданий їм. Тобто його не можна запідозрити ні в нерозумінні, ні в недоброчливості. Нам, безумовно, важко (як і йому, якщо покладатись на продовження його тексту) не засуджувати настанову, яка відверто суперечить потягові до змін, властивому нашій цивілізації. Проте вперта вірність минулому, що сприймається швидше як позачасова модель, а не як ступінь в становленні, не означає жодної моральної чи інтелектуальної неспроможності: вона виражає позицію, прийняту свідомо чи несвідомо, систематичний характер якої засвідчується по всьому світові постійно повторюваним виправданням будь-якої техніки, будь-якого правила, звичаю, за допомогою єдиного аргументу - нас цьому навчили предки. Для них (як і для нас у інших галузях аж донедавна) давність та історична тяглість, є підставами легітимності. Але ця давність встановлюється абсолютно, оскільки вона сягає початку світу, а ця тяглість не має ні напрямку, ні ступеня.

Отже, міфологічна історія є парадоксом, оскільки вона одночасно і не пов'язана, і пов'язана із сучасністю. Не пов'язана, бо перші предки мали іншу, ніж сучасні люди природу - ті були творцями, а ці відтворювачами, і пов'язана, оскільки, зі зникненням предків, вже нічого не відбувалось, крім подій, відновлення яких періодично нівелює особливості. Залишається продемонструвати, яким чином первісному мисленню вдається не тільки долати це подвійне протиріччя, але й отримувати з нього сировину для когерентної системи, де діахронія, ніби приручена, співпрацює із синхронією без ризику розв'язати нові конфлікти.

Завдяки ритуалу "не пов'язане" минуле міфа об'єднується, з одного боку - з біологічною та сезонною періодичністю, а з іншого - з "пов'язаним" минулим, що поєднує мертвих та живих впродовж усіх поколінь. Ця синхронно-діахронна система була добре проаналізована Шарпом (Sharp, р. 71), який розділив ритуали австралійських племен півострова Кейп-Йорк на три категорії. *Ритуали контролю*, які можуть бути позитивним чи

негативними, здійснюються з метою примноження чи обмеження тотемних видів та явищ деколи на користь, а деколи на збитки спільноті, і закріплюють численних духів чи спіритичну субстанцію, яка дозволяє їм звільнитись, за тотемними центрами, встановленими предками в різних місцях території племені. Пам'ятні, або *історичні ритуали*, відтворюють сакральну та благочинну атмосферу міфологічних часів (доби "мрій", як кажуть австралійці), і наче в дзеркалі відображають протагоністів цієї доби та їх звершення. *Ритуали скорботи* мають зворотню спрямованість - ці ритуали не довіряють живим людям тягар персоніфікації віддалених предків, а здійснюють зворотнє перетворення - людей, що перестали бути живими в предків. Отже, ми бачимо, що система ритуалу має функцію подолання та інтеграції трьох опозицій - опозиції діяxронії та синхронії, опозиції періодичності та неперіодичності, кожна з яких може проявитись як в синхронії, так і в діяxронії, нарешті, в межах діяxронії, опозиції зворотнього та незворотнього часу, оскільки, хоча сучасність та минуле теоретично й різні, історичні ритуали переносять минуле в сучасність, а ритуали скорботи - сучасність в минуле, і через те, що ці дві дії не еквівалентні - не буде помилкою сказати, що міфічні герої справді повертаються, бо вся їхня реальність зводиться до їхньої персоніфікації, тоді як люди помирають по-справжньому. Отже, схема є такою:



міркування допоможуть пояснити і цей звичай. Пам'ятні та поховальні ритуали постулюють, що між минулим та майбутнім можливий перехід у двох напрямках, але не дають доказів цього. Вони висловлюються з приводу діахронії, але роблять це лише в термінах синхронії, бо вже сам факт їх проведення означає зміну минулого на сучасність. Отже, вважається, що певним групам хотілось би наочно підтвердити діахронне буття діахронії в межах самої синхронії. З цього погляду показовим є те, що значення чурінги особливо велике для західних та північних аранда, і що воно зменшується аж до повного зникнення в міру просування на північ. Дійсно, в цих групах аранда проблема відношення діахронії та синхронії стає ще складнішою через те, що вони уявляють собі тотемних предків не як індивідуалізованих героїв, прямими нащадками яких могли б бути всі члени групи, як у арабанна та варраунга (Spencer and Gillen, p. 161-162), а у вигляді невизначеної множини, що в принципі повинна виключати навіть саме поняття генеалогічної спадковості. Фактично, і як видно з іншого нашого розділу*, у аранда в певному розумінні все відбувається так, ніби ще до народження кожному індивіду випадає жереб на анонімного предка, який в нього перевтілюється. Звичайно, через витонченість соціальної організації аранда, яка дозволяє синхронії продемонструвати перевагу чітких відмінностей та точних визначень, навіть відношення між минулим та сучасністю осмислюється ними в термінах синхронії. Роль чурінг, таким чином, полягає в компенсації відносного виснаження діахронного виміру - вони є матеріально присутнім минулим, а також пропонують спосіб для узгодження емпіричної індивідуації та міфічного змішування.

Відомо, що чурінги - предмети з каменю чи з дерева, приблизно овальної форми, із загостреними чи заокругленими краями, часто з вирізьбленими символічними знаками, а деколи це просто шматки дерева чи необроблена галька. Який би вона не мала вигляд, кожна чурінга являє собою фізичне тіло певного предка, і покоління за поколінням урочисто передає живим цю річ, що вважається втіленням їхнього предка. Чурінги зберігають та ховають в природному сховищі, далекому від стежок, якими часто користуються. Періодично їх дістають, щоб оглянути та застосувати, і в кожному такому випадку їх шліфують, змазують

**Див. вище ст. 97.*

та підмальовують, звертаючись разом з цим до них з проханнями та заклинаннями. Та роль і те застосування, які закріплені за ними, свідчать, що вони є вражаючими аналогами архівних документів, які ми ховаємо в скринях чи довіряємо на таємне зберігання нотаріусам. Час від часу ми переглядаємо ці документи з такою пошаною, ніби це священні предмети, щоб, якщо це потрібно, підреставрувати їх чи довірити їх більш вишуканому досьє. У таких випадках і ми охоче звертаємось до великих міфів, через що споглядання надірваних та пожовклих сторінок робить яскравішими спогади: вчинки та діяльність наших предків, історія наших жител з моменту їх побудови чи першої їх передачі.

Отже, марно шукати, та ще так далеко, як Дюркгейм, підставу сакрального характеру чурінги: якщо нас і обманув екзотичний звичай (не зважаючи видимість його самотності, чи саме через неї), то тільки тому, що він пропонує нам, як у кривому дзеркалі, знайомий образ, який нагадує нам щось таке, що є знайомим, але невпізнаним. Дюркгейму (Dürkheim, p. 167-174) хотілось, щоб чурінги були сакральними речами, оскільки вони містять тотемні позначення, вирізані чи намальовані. Але, по-перше, сьогодні вже відомо, що це не завжди так: Т. Г. Г. Штре-глов помітив у північних аранда кам'яні чурінги, що ціняться більше, ніж інші і описані ним як "прості та невизначені предмети, грубо обтесані через те, що під час церемоній їх труть одна до одної" (р. 54), а у південних аранда він бачив чурінги, що є "простими шматками дерева..., що не містять жодних позначок і обмазані товстим шаром червоної охри, змішаної з жиром" (р. 73). Чурінга може бути навіть простою обкатаною галькою, природним каменем чи деревом (р. 95). З іншого боку, як, власне, і хотів Дюркгейм, його інтерпретація чурінг повинна була підтвердити одну з фундаментальних його тез, а саме тезу про емблематичний характер тотемізму. Оскільки чурінги є найсакральнішими речами з тих, які відомі аранда, то для того, щоб довести, що зображений тотем сакральніший, ніж тотем реальний, потрібно було пояснити емблематичне зображення тотема на них. Але, як ми вже говорили*, реального тотема

**Див. вище ст. 165.*

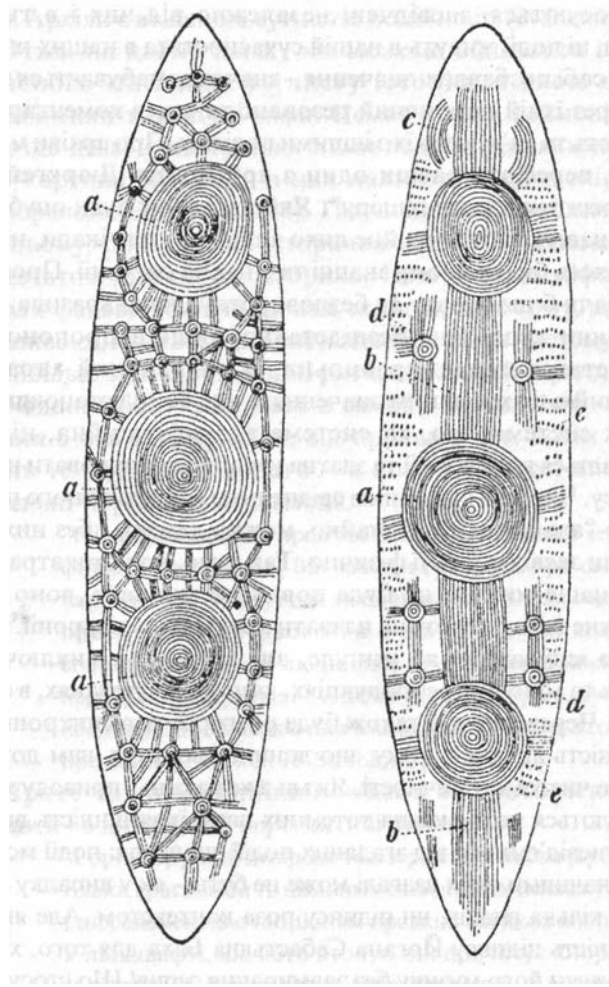
"Серед людей немає єдиного вождя, що керував би цілим плем'ям, але стільки вождів, скільки й кланів. Так само тваринні та рослинні види не мають єдиного патрона: с різні патрони для кожної території. Патрони - це завжди більші, ніж інші тварини та рослини цього ж виду, а у випадку птахів, риб та чотириногих - вони завжди білого кольору. Час від часу трапляється так, що

немає: окрема тварина відіграє роль означника, і сакральний характер приписується не їй, чи її зображенню, а означеному, місце якого вони пасивно посідають. Зрештою, документ не стає сакральним тільки тому, що на ньому стоїть престижний штамп, наприклад, штамп Національного Архіву - він має штамп, через те, що раніше був визнаний сакральним, і залишився би сакральним і без цього.

Нічого більше не можна сказати, якщо дотримуватись іншої інтерпретації, яку Дюркгейм, втім, зводить до попередньої і згідно з якою чурінга є тілом предка. Цю формулу аранда, зафіксовану К. Штрегловом (C. Strehlow) слід сприймати як метафоричний вираз. Насправді, предок не втрачає свого тіла, коли в момент зачаття він покидає свою чурінгу (чи одну з них) заради свого майбутнього втілення: чурінга дає швидше наочний доказ, що предок і його живий нащадок є однією плоттю. Бо якщо це не так, хіба було б можливим, щоб при виявленні зникнення оригінальної чурінги, замість неї в тому місці, де жінка була містично запліднена, виготовлялась би нова чурінга? Саме такий відновлюваний характер чурінги робить її схожою з архівними документами, особливо з документами на право власності, що проходять крізь руки всіх наступних власників (і які можуть бути відновленими у випадку втрати чи знищення), з тією відмінністю, що тут йдеться не про право власності на нерухоме майно, а про право користування якоюсь моральною чи фізичною особою. Втім, хоча для нас архіви є найціннішим та найсакральнішим з усіх благ, ми можемо, так само як і аранда, довіряти ці скарби іноземним групам. І якщо ми посилаємо заповіт Луї XIV в Сполучені Штати, а вони присилають нам Декларацію Незалежності чи Дзвін Свободи, це доказ того, що, кажучи словами інформатора аранда,

"...ми в мирі з нашими сусідами: адже ми не можемо ні сперечатись, ні конфліктувати з людьми, які охороняють наші чурінги, і які довірили нам свої" (T. G. H. Strehlow, p. 161).

Але чому ми так тримаємось за наші архіви? Події, яких індіанці помічають їх і вбивають, але найчастіше ті тримаються подалі від людей. Як зазначив один старий індіанець, вони схожі на уряд в Оттаві. Ніколи простому індіанцю не вдалось побачити "уряд". Його відсилають з офісу до офісу, від чиновника до чиновника, і часто кожен з них робить вигляд, ніби він є "патроном", але справжнього уряду ніколи не побачиш, бо він турбується про те, щоб залишатись прихованим" (Jennes I, p. 61).



Мал. 11. Чурінга чоловіка арапта тотему жаби. Великі концентричні кола (а) уособлюють три знамениті дерева, що вказують на тотемне місце біля ріки Хуг. Праворуч: лінії, що поєднують великі концентричні кола (b), зображають великі корені, вигнуті лінії (c) - малі корені. Малі концентричні кола (d) уособлюють менш важливі дерева з корінням, а пунктир (e) - це сліди, залишені жабами, що стрибають на піску попри воду. Ліворуч: самі жаби зображені на одній зі сторін чурінги складним сплетінням ліній (їх кінцівки), що зходяться в малих концентричних колах (їх тіла). Згідно з Spencer B. et Gillen F. J., *The Native Tribes of Central Australia*, new ed., London 1938, pp. 145-147.

вони стосуються, засвідчені незалежно від них і в тисячу способів, ці події живуть в нашій сучасності та в наших книгах і самі по собі позбавлені значення - значення набувається ними лише через їхній історичний резонанс та через коментарі, що пояснюють та ув'язують їх з іншими подіями. Про архіви можна сказати, перефразувавши один з аргументів Дюркгейма -врешті-решт це клапті паперу*. Якби всі вони були опубліковані, то навіть якби стихійне лихо знищило оригінали, нічого не змінилось би в нашому знанні та в нашій ситуації. Проте ми переживали б цю втрату як безповоротну і вона вразила б нас до глибини душі. І не безпідставно: якщо запропонована інтерпретація чурінг правильна, їх сакральний характер пов'язаний з діахронним значенням, яке вони встановлюють у межах системи, що, як система класифікаційна, цілком розгортається в синхронії та здатна успішно асимілювати навіть плин часу. Чурінги є наочним свідченням міфологічного періоду - про "альчерінгу", звичайно, можна думати і без них, але саме вони засвідчують її фізично. Так само, коли ми втратимо архіви, наше минуле не буде повністю знищене, воно буде позбавлене того, що можна назвати присмаком діахронії. Воно все одно існуватиме як минуле, але збережене виключно в сучасних та минулих репродукціях, книгах, інституціях, в самій ситуації. Через це воно також буде розгорнуте в синхронії.

Цінність архівів у тому, що вони дозволяють нам доторкнутись до чистої історичності. Як ми вже казали з приводу міфів, що стосуються походження тотемних назв, їхня цінність впливає не із невід'ємного від згаданих подій значення: події можуть бути незначними чи їх взагалі може не бути - як у випадку автографів у кілька рядків, чи підпису поза контекстом. Але як оцінити цінність підпису Йогана Себастьяна Баха для того, хто не може слухати його музику без завмирання серця! Що стосується самих подій, ми вже сказали, що вони мають інші і зазвичай кращі, ніж автентичні акти, свідчення. Архіви дають інше - з одного боку вони конституують подію в її чистій можливості (бо становлення події відбувається лише завдяки інтерпретації, що аж ніяк не є частиною події), з іншого - вони дозволяють історії існувати фізично, бо лише в них може бути подоланим протиріччя між минулим, що відійшло, і сучасністю, де останнє продовжує

**"...самі по собі чурінги - це такі ж предмети з дерева чи каменю, як і всі інші..." (Dürkheim, p. 172).*

жити. Архіви є втіленою сутністю подійності (еуепетепНаШе), Отже, на цьому шляху ми можемо відшукати в надрах первісного мислення ту чисту історію, з якою нас вже познайомили тотемічні міфи. Немає нічого неймовірного в тому, що деякі з викладених ними подій є реальними, навіть якщо картина, яку вони з них малюють, є символічною та спотвореною (Еікіп 4, р. 210). Так чи інакше, проблема зовсім не в цьому, бо будь-яка історична подія є, значною мірою, результатом діяльності історика. Навіть якщо міфологічна історія є фальшивою (чи, можна сказати, саме тому, що вона є фальшивою), вона все одно виставляє напоказ в чистому вигляді і в найбільш знаменній формі риси, властиві історичній події, які, з одного боку, містяться в самій її можливості - предок з'явився в ось такому місці, він пройшов тут, потім там, він зробив те і те..., а з іншого - в його здатності викликати інтенсивні та різноманітні емоції:

"Північний аранда прив'язаний до своєї рідної землі усіма фібрами своєї душі. Він завжди говорить про своє "місце народження" з почуттям любові та поваги. І сьогодні сльози проступають у нього на очах, коли він згадує про спалюжені білою людиною, деколи ненавмисно, місця перебування предків... Любов до свого краю, туга за ним неодноразово з'являються в міфах, пов'язаних з тотемними предками..." (Т. О. Н. Site11o\y, pp. 30-31). Проте такий емоційний зв'язок з територією можна пояснити і в історичній перспективі взагалі:

"Гори, струмки, джерела та озера є для нього [тубільця] не тільки красивими та цікавими елементами пейзажу..., кожен з цих елементів є творінням предків, від яких він походить. У ландшафті, що його оточує, він прочитує історію життя та діяльності безсмертних істот, перед якими він схиляється; істот, які ще зовсім недавно могли набувати людського вигляду; істот, багато з яких відомі йому з його безпосереднього досвіду, так само як батьки, діди, брати, матері та сестри. Весь край для нього - як давнє та завжди живе генеалогічне дерево. Кожен тубілець сприймає історію свого тотемного предка через його дії на початку часів і, відповідно, на світанку життя, коли світ, такий, яким ми його бачимо сьогодні, був ще в могутніх руках, що моделювали та формували його..." (Там само, pp. 30-31).

Якщо взяти до уваги, що ці події та ці місця є тими, що постачають матеріал для символічних систем, яким були присвячені попередні розділи, то потрібно визнати, що так звані первісні народи здатні виробляти осмислені методи для включення ірраціонального, у вигляді логічної випадковості та у вигляді емоційного переживання, в раціональне. Отже, класифікаційні системи дозволяють інтегрувати історію, і навіть ту, яка, як вважається, не хоче коритись системі. Проте тут важливо не помилитись, бо тотемічні міфи, що серйозно розповідають про незначні інциденти та зворушуються згадкою про названі місця, творять історію не більше, ніж це роблять найбездарніші хроністи. Ті ж самі суспільства, інтерпретація соціальної організації та шлюбного регулювання яких вимагає зусиль математиків, космологія яких викликає подив філософів, не бачать різниці між високими абстракціями, яким віддаються в цих галузях, та історією, яка є не історією Буркгардта чи Шпенглера, а історією Ленотра та Ля Форса*. Розглянутий у світлі сказаного стиль акварелістів аранда, можливо, не видасться таким незвичайним. І ніщо в нашій цивілізації не схоже на паломництво, що періодично здійснюється ініційованими австралійцями під проводом своїх мудреців до священних місць, більше, ніж наші відвідування-екскурсії будинку Гьоте чи Віктора Гюго, інтер'єр яких викликає в нас настільки живі, наскільки й довільні емоції. І так само як у випадку чурінги у туземців, суть не в тому, що ліжко Ван Гога є саме тим, на якому, як було доведено, він спав - відвідувач сподівається тільки на те, щоб йому його продемонстрували.

**Якоб Буркгардт (1818-1897) - швейцарський історик, засновник культурно-історичної школи історіографії. Освальд Шпенглер (1880-1936) - німецький філософ та культуролог, автор концепції світової історії як розвитку та занепаду окремих цивілізацій. Теодор Ленотр (1855-1935) - французький історик, майстер жанру "petite histoire" - історичних досліджень, в яких детально прослідковувались події протягом невеликих історичних періодів. Август Ла Форс (1878-1961) - французький історик, дослідник окремих, невеликих історичних періодів. Автор протиставляє історію в розумінні Шпенглера та Буркгардта, які осмислювали та інтерпретували цілі культурно-історичні періоди, та історію в розумінні Ленотра та Ля Форса, які відтворювали хроніку конкретних подій.*

Розділ ІХ ІСТОРІЯ ГА

АІААЕКТИКА

У цій роботі ми дозволили собі, не без задньої думки, зробити кілька запозичень зі словника Жана-Поля Сартра. Нам хотілось би, таким чином, підштовхнути читача до порушення проблеми, розгляд якої підводить до предмету, що стане темою нашого висновку: якою мірою мислення, яке здатне і яке хоче бути одночасно анекдотичним та геометричним, може бути назване ще й діалектичним? Первісне мислення є тоталізуючим, воно дійсно намагається піти в цьому сенсі значно далі, ніж Сартр приписує це діалектичному розумові, бо, з одного боку, діалектичний розум дозволяє опанувати чисту серіальність (а ми щойно побачили, як класифікаційним системам вдається її інтегрувати), а з іншого - він виключає схематизм, в якому ці системи знаходять своє завершення. Ми думаємо, що саме в цій незмінній відмові первісного мислення вважати чужим для себе будь-що людське (і навіть взагалі живе) діалектичний розум відкриває свій справжній принцип. Але ми висуваємо зовсім іншу, ніж Сартр, ідею діалектичного розуму.

Читаючи *Критику**, важко позбавитись почуття, що автор коливається між двома концепціями діалектичного розуму. То він протиставляє аналітичний та діалектичний розум як хибний та істинний, чи навіть як диявола та Бога, то обидва розуми стають взаємодоповнюючими - як різні шляхи, що приводять до одних і тих же істин. Окрім того, що перша концепція дискредитує наукове пізнання й призводить навіть до натяку на думку про неможливість біологічної науки взагалі, вона містить також цікавий парадокс, оскільки робота, названа *Критикою діалектичного розуму*, є результатом використання

**Тобто "Критику діалектичного розуму" Сартра, перший том якої вийшов за два роки до появи "Первісного мислення". За аналогією із задумом кантівських "Критик...", у своїй "Критиці..." Сартр намагався узаконити діалектичний розум і одночасно розвинути марксистську концепцію практики (звичайно в їх сартрівсько-екзистенціалістському розумінні). Ця робота Сартра була одним з моментів дискусії, що тривала у французькому інтелектуальному середовищі з кінця 40-х років, і "Первісне мислення" Леві-Строса стало і альтернативою, і відповіддю на створений в "Критиці..." Сартра образ Людини та Історії, свідченням чому є не тільки пряма полеміка із Сартром, але й численні свідомі чи не свідомі конотації, про які автор говорить у попередньому абзаці- прим. пер.*

автором власного аналітичного розуму, за допомогою якого він визначає, розрізняє, класифікує та протиставляє. Природа цього філософського трактату така ж, як і робіт, проти яких він виступає і з якими вступає в діалог, навіть якщо цей діалог має на меті лише їх осуд. Як же аналітичний розум міг би застосовуватись до діалектичного та намагатись його обгрунтовувати, якби вони визначались абсолютно взаємо-виключними характеристиками? Друга концепція дає привід для іншої критики: якщо діалектичний та аналітичний розум досягають зрештою однакових результатів і якщо відповідні їм істини зливаються в одну істину, то на якій підставі вони протиставляються, і, взагалі, на підставі чого можна проголошувати перевагу першого над другим? В одному випадку зусилля Сартра є суперечливими, в іншому випадку - зайвими.

Як пояснюється цей парадокс і як його можна уникнути? В обох гіпотезах, між якими він вагається, Сартр приписує діалектичному розумові реальність *sui generis* - він існує незалежно від аналітичного розуму то як його антагоніст, то як його доповнення. Хоча наші, мої і Сартра, роздуми і про той, і про інший розуми відштовхувались від Маркса, мені здається, що марксистська орієнтація веде до іншого погляду: опозиція між двома розумами відносна, а не абсолютна, вона відповідає тому напруженню в глибинах людської думки, яке, можливо, в дійсності буде існувати завжди, але легітимізованим не буде ніколи. Для нас діалектичний розум завжди є конституюючим: це місток, перекинутий аналітичним розумом над прірвою, інший берег якої недоступний нашому сприйняттю, але про існування якого нам відомо - цей берег незмінно віддаляється у міру того, як місток продовжується та покращується. Таким чином, за терміном "діалектичний розум" криються ті постійні зусилля, до яких змушений вдаватись аналітичний розум, реформуючи себе настільки, наскільки він намагається осмислювати мову, суспільство та мислення. Різниця між двома розумами походить, на наш погляд, лише з тимчасового розриву, що відділяє аналітичний розум від розуміння життя. Сартр називає аналітичний розум бездіяльним розумом - ми називаємо діалектичним такий же, але рішучий розум: той, який згинається в зусиллі, здійснюваному для подолання самого себе.

Словник Сартра визначає нас як трансцендентального матеріаліста та естета. Як трансцендентального матеріаліста

(Sartre, p. 124), оскільки діалектичний розум є для нас не чимось іншим стосовно аналітичного розуму в тому, на чому ґрунтується абсолютна самобутність людського порядку, а чимось більшим в самому аналітичному розумі: його необхідною умовою, що дозволяє йому взятись за перетворення людського в не-людське; як естета, оскільки Сартр застосовує цей термін до тих, хто бажає вивчати людей так, ніби це мурашки (там само, р. 183). Але крім того, що така позиція властива, здається, будь-якій людині науки, якщо вона є агностиком*, ця позиція зовсім не компрометує, адже мурашки з їхніми штучними тунелями, соціальною організацією та хімічними посланнями, чинять достатньо жорсткий опір зусиллям аналітичного розуму... Отже, ми приймаємо визначення як естета, оскільки вважаємо, що кінцева мета наук про людину полягає не в тому, щоб конституювати людину, а в тому, щоб її розкласти (dissoudre). Особливе значення етнології полягає в тому, що вона відповідає першому етапу процедури, яка включає і інші етапи, тобто етнографічний аналіз намагається, за емпіричною різноманітністю людських суспільств з'ясувати інваріанти, які, як демонструє наша робота, деколи можна знайти в найнесподіваніших точках. Руссо передчував це з властивою йому проникливістю: "Коли ми бажаємо вивчати людей, варто подивитись навколо себе, але щоб вивчати людину, потрібно навчитись переносити погляд у далечінь - перш за все варто переглянути відмінне, щоб відкрити властиве" (Rousseau 2, chap. VIII). Проте недостатнім буде об'єднати окремі людські спільноти в людство взагалі - це тільки перший крок, що стане заохоченням до інших, тих, які Руссо не так охоче прийняв би, і які відносяться до точних та природничих наук: реінтеграція культури в природу, і зрештою, реінтеграція життя в сукупність фізико-хімічних станів**.

** Поняття агностицизму тут вжито не в звичному для радянської філософської традиції значенні, нав'язаному тезою про "основне питання філософії" у відомій роботі Ф.Енгельса. Поняття агностицизму у французькій літературі визначається так: "Доктрина..., згідно з якою все, що по той бік даного нам в досвіді, є непізнаним. Таким чином агностицизм є обмеженим скептицизмом в галузі метафізики... він не відкидає метафізичних тез, але вважає неможливим їх ствердження" (Dictionnaire de la langue philosophique, P., 1962). Автор "Первісного мислення" не випускає нагоди підкреслити, що Сартр є лише філософом-теоретиком, а його, Леві-Строса, позиція ґрунтується на результатах практичних досліджень в галузі прикладної антропології - прим. пер.*

***Опозиція між природою та культурою, на якій ми наполягали раніше (I, chap. I et II), має сьогодні, як нам здається, передусім методологічне значення.*

Але не зважаючи на навмисне вульгаризований поворот, наданий нашій тезі, ми не повинні випускати з уваги те, що слово "розкласти" жодним чином не передбачає (і навіть виключає) руйнування складових частин тіла, спричиненого діями іншого тіла. Перетворення твердого тіла в рідину змінює розташування молекул першого, таке перетворення часто є також дієвим способом зберегти їх, щоб відновлювати у міру необхідності та краще вивчати їх властивості. Розглядувані нами редукції не будуть легітимними і навіть можливими без виконання двох умов: згідно з першою ми не можемо збіднювати феномени, що піддаються редукції, і повинні бути впевненими, що з приводу кожного з них попередньо зібрано все, що розкриває його особливе багатство та самобутність, бо нічого братись за молоток, якщо стукати ним не по цвяху.

І по-друге - належить бути готовим бачити, як кожна редукція ставить з ніг на голову попередню ідею, на якому б рівні ми не намагались її здійснити. Ідея людства взагалі, до якої веде етнографічна редукція, зовсім не стосуватиметься тієї ідеї, яка мала на увазі раніше. Якщо настане день, коли буде досягнуте розуміння життя як функції інертної матерії, це станеться для того, щоб ми відкрили, що життя і матерія мають властивості, цілком відмінні від тих, які їм приписували раніше. Тому рівні редукції неможливо класифікувати на вищі та нижчі, оскільки, навпаки, варто сподіватись, що в результаті редукції рівень, що вважався вищим, передає зворотнім чином дещо зі свого багатства нижчому рівню, до якого він буде зведений. Наукове пояснення полягає не в переході від складності до простоти, а в заміні більш уможливної складності іншою, менш уможливною.

Тому на наш погляд людське "я" більше не протистоїть "іншому", як людина - світові: пізнані через людину істини є "від світу" і в силу цього є важливими*. Зрозуміло, що ми

**Це так само справедливо й стосовно математичних істин, з приводу яких, проте, сучасний логік пише: "Сьогодні можна вважати практично прийнятою всією спільнотою математиків ідею, згідно з якою вирази чистої математики нічого не виражають в реальності" (Heuting, p. 71). Але математичні вирази відбивають щонайменше вільне функціонування розуму, тобто діяльність клітин головного мозку, відносно вільну від будь-якого зовнішнього примусу, і підкорену лише власним законам. Оскільки дух є такою ж річчю, функціонування цієї речі дозволяє нам досягти природу речей, навіть чиста рефлексія зводиться до інтеріоризації космосу. В символічній формі вона ілюструє структуру того, що зовні: "Логіка і логістика є емпіричними науками, що належать швидше етнографії, ніж психології" (Beth, p. 151).*

знаходимо в етнології принцип будь-якого дослідження, тоді як для Сартра етнологія лише ставить проблему у формі труднощів, які потрібно подолати, чи опору, який потрібно редукувати. І справді, що ж можна створити з народів, "позбавлених історії", якщо людину визначати через діалектику, а діалектику через історію? Інколи Сартр намагається розрізнити дві діалектики: "справжню", тобто діалектику історичних суспільств і діалектику недовговічну та повторювану, представником якої є так звані примітивні суспільства, що стоять надто близько до біології. Це демонструє всю його систему, бо міст між людиною та природою, зруйнований з такою наполегливістю, виявляється таємно відновленим через звернення до етнографії, яка, безумовно, є наукою про людину, і яка присвячена вивченню названих суспільств. Сартр відмовляється визнати людським "заскорузле та потворне" суспільство (Sartre, p. 203), щоправда не без натяку, що буття в суспільстві не належить людині як властиве їй, і є функцією прийняття нею відповідальності в історичному суспільстві: тобто або як в колоніальній ситуації, перше мало б інтерію-ризувати історію другого, або завдяки тій самій етнології, друге, в певному розумінні, мало би благословити першолюдськість, якій цього так не вистачає. В обох випадках припускається зникнення надзвичайного багатства і різноманітності звичаїв та вірувань і забувається, що кожне з десятків чи сотень тисяч суспільств, які співіснували чи наслідували одне одного з моменту появи людини на Землі, з почуттям моральної переваги хизувалось (заявляючи, щось схоже на те, що ми самі можемо заявляти), проголошуючи, що в ньому, зменшеному до маленької, кочової групи чи до поселення, схованого в глибині лісу, конденсуються весь сенс і усі чесноти, властиві людському життю. Але і у таких суспільствах, і у нас потрібно бути дуже егоцентричним та наївним, щоб вважати, що людина може повністю реалізуватись тільки в одному з історичних чи географічних способів свого буття, тоді як істина людини приховується в системі їх відмінних та загальних властивостей.

Той, хто починає зі встановлення себе через хибну очевидність свого "я", вже ніколи звідти не вийде. Пізнання людей видається інколи значно легшим тим, хто дозволяє собі потрапити в пастку власної самототожності. Але такі зачинають собі таким чином доступ до пізнання людини - будь-яке

етнографічне дослідження ґрунтується на "свідченнях", зафіксованих письмово чи невисловлених. Насправді Сартр стає полоненим свого Со\$По - останнє дозволило Декарту дістатись до універсального, але за умови, що воно залишилось психологічним та індивідуальним. Соціологізуючи С^По, Сартр лише змінює в'язницю. Відтепер історичний час та спільнота кожного суб'єкта посядуть місце позачасового пізнання. Кут зору, обраний Сартром для погляду на світ та людину, настільки вузький, що ним могли б задовольнитись лише традиційно закриті суспільства. Його наполегливість у визначенні відмінності між первісним та цивілізованим суспільствами через надумані контрасти є відображенням у всіх деталях фундаментальної опозиції, яку він постулює між людським "я" та "іншим". Проте ця опозиція в роботі Сартра формулюється практично так само, як це зробив би меланезійський дикун, тоді як аналіз практико-інертного всього-на-всього відтворює мову анімізму*.

Декарт, бажаючи закласти основи фізики, відрізав Людину від Суспільства. Сартр, намагаючись закласти основи антропології, відрізає своє суспільство від інших суспільств. Заточений в індивідуалізмі та емпіризмі, Cogito (який хоче бути безпосереднім ти первинним) губиться в тенетах соціальної психології. Вражає те, що усі ситуації (страйк, боксерський бій, футбольний матч, черга на автобусній зупинці), відштовхуючись від яких Сартр намагається виявити формальні умови соціальної реальності, є лише вторинними епізодами життя суспільства і не можуть прислужитись для з'ясування його підґрунтя.

Ця аксіоматика, настільки віддалена від його власної, особливо розчаровує етнологів, тому що він відчуває себе дуже близьким до Сартра шоразу, коли той з незрівнянною майстерністю намагається вловити в своєму діалектичному русі соціальний досвід - актуальний чи минулий, але притаманний нашій культурі. Він робить те, що будь-який етнолог намагається зробити для різних культур: поставити себе на місце людей, які там живуть, зрозуміти їхні прагнення та принципи й ритми таких, сприйняти певну епоху чи культуру як значиму

**Саме тому, що всі ці аспекти первісного мислення є в філософії Сартра, вона здається нам нездатною його оцінити - це виключено вже тому, що вона є його еквівалентом. Для етнологів, навпаки, ця філософія (як і всі інші) - є етнографічним документом першого порядку, вивчення якого є необхідним, якщо ми бажаємо зрозуміти міфологію нашого часу.*

цілісність. З цього погляду ми можемо багато чому навчитись у нього, але ці уроки будуть практичного, а не теоретичного характеру. Можливо, що для деяких істориків, соціологів та психологів вимога тоталізації може видатись чимось дуже новим, але для етнологів, після Маліновські, який її висунув, вона є звичною і зрозумілою. Та у Маліновські були також недоліки, які навчили нас, що на цьому пояснення не закінчується: воно тільки починається тоді, коли ми можемо вже конституювати наш об'єкт. Роль діалектичного розуму полягає в наданні у розпорядження гуманітарних наук такої реальності, яку тільки він здатен їм надати, оскільки власне наукове зусилля полягає в розкладанні, а потім у новому складанні, але відповідно до іншого плану. Віддаючи належну повагу сартрівській феноменології, сподіваємося, що вона є відправним пунктом, а не пунктом прибуття.

Це не все. Не потрібно, щоб діалектичний р'зум віддавався власному пориву і щоб міркування, яке приводить нас до розуміння іншої реальності, приписувало цій реальності окрім її власних, ще й діалектичні характеристики, які викликані швидше способом нашого міркування, а не властиві самому об'єктові: з того, що будь-яке пізнання іншого є діалектичним, не випливає, що все в іншому є цілком діалектичним. Силоміць роблячи з аналітичного розуму анти-розуміння, Сартр часто приходиться до того, щоб відмовити йому в будь-якій реальності як складовій частині об'єкта розуміння. Цей паралогізм виникає вже в його способі звернення до історії, в якій дуже важко з'ясувати, чи йдеться про історію, яку роблять люди, не знаючи цього, чи це історія людей, така, якою її роблять історики, знаючи про це, чи це, зрештою, інтерпретація філософом історії людей чи історії істориків. Ці труднощі стають ще більшими, коли Сартр намагається пояснити, як живуть та думають вже не сьогоднішні чи колишні члени нашого власного суспільства, а члени екзотичних суспільств.

Він вважає, і має рацію, що його пізнавальне зусилля має шанс досягнути мети лише за умови, що буде діалектичним, і помилково робить висновок, що відношення того мислення, представником якого він є, та тубільної думки таке ж, як відношення діалектики конституюваної та діалектики конституюючої, несподівано впадаючи, таким чином, у своїх міркуваннях у всі ілюзії теоретиків первісної ментальності. Якими б "складними

пізнаннями" не володів дикун, якими б не були його аналітичні та демонстративні здібності, Сартр ще менше готовий прийняти таке, ніж якийсь Леві-Брюль*. З приводу тубільця Амбріма, який став відомим завдяки роботі Дікона, і який зумів наочно пояснити досліднику дію шлюбних привил та системи спорідненості тубільців, накресливши діаграму на піску (зовсім неви-няткова здібність, адже етнографічна література містить багато схожих спостережень), Сартр твердить: "Зрозуміло, що ця конструкція не є мисленням - це робота руки, що контролюється синтетичним знанням, яке не виражається" (там само, р. 505). Нехай так, але тоді потрібно сказати таке і про професора Політехнічної Школи, який наводить докази на дошці письмово, бо будь-який етнограф, здатний до діалектичного розуміння, глибоко переконався б, що ситуація є однаковою в обох випадках. Отже, можна би було зробити висновок, що будь-який розум є діалектичним (ми, зі свого боку, готові це визнати, оскільки розуміємо діалектичний розум як аналітичний розум у дії), але відмінність між двома формами, що лежить в основі затії Сартра, стане в такому випадку безпредметною.

Сьогодні ми повинні зізнатись, що не бажаючи і не передбачаючи такого, посприяли цим хибним інтерпретаціям, надто часто вдаючись до них в *Елементарних структурах спорідненості* під час пошуків підсвідомого походження шлюбного обміну. Потрібно буде встановити істотнішу відмінність між обміном - таким, яким він спонтанно і наполегливо виражає себе в *праксісі* груп, і свідомими та зумисними правилами, завдяки яким ті самі групи (або їх філософи) намагаються кодифікувати і контролювати його. Якщо і є щось повчальне в тому, що можна запозичити з етнографічних досліджень останніх двадцяти років, то це те, що другий аспект набагато важливіший, ніж спостерігачі (жертви тієї ж ілюзії, що і Сартр) взагалі могли про це думати. Отже, ми повинні, як і вимагає Сартр, застосувати діалектичний розум до пізнання суспільства, нашого та інших, не випускаючи при цьому з уваги, що аналітичний розум посідає визначне місце у всіх суспільствах, і що, оскільки він там є, хід думки, якого ми дотримуватимемось, повинен дозволити його там виявити.

Але навіть якби його там не було, навряд чи це покращило б позицію Сартра, бо, відповідно до цієї гіпотези, екзотичні

*Див. примітку на ст. 52. - прим.пер.

суспільства більш загальним чином, ніж інші, протистояли б нам тільки в підсвідомій телеології, яка, хоча і є історичною, зовсім вислизає з людської історії (деякі її аспекти привідкри-вають нам лінгвістика та психоаналіз) - вона полягає у грі комбінацій біологічних (структури мозку, пошкоджень, внутрішньої секреції) та психологічних механізмів. Саме тут, на нашу думку, міститься "кістка" (запозичуючи вислів Сартра), яку його критиці не вдасться зламати. Втім, їй не до того, і це найсерйозніший докір, який їй можна адресувати. Бо мова не коріниться ні в аналітичному розумі давніх граматиків, ні в конституюваній діалектиці структурної лінгвістики, ні в конституюючій діалектиці індивідуального *праксісу*, що протистоїть практико-інертному, оскільки усі три вже передбачають мову. Лінгвістика ставить нас перед сутністю діалектичною і тоталізуючою, але поза свідомістю і волею (чи нижче таких). Будучи нереклексивною тоталізацією, мова є людським розумом, що має власні підстави, які невідомі людині. І якщо нам заперечать, що вона є такою лише для суб'єкта, що інтеріоризує її виходячи з лінгвістичної теорії, ми відповімо, що стосовно цього суб'єкта, який є суб'єктом *розмовляючим*, цей обхідний маневр повинен бути відкинутий, бо та сама очевидність, яка відкриває йому природу мови, відкриває також, що мова була такою і тоді, коли суб'єкт не знав її, аж доти, доки він не зробив її зрозумілою, і що вона залишиться такою завтра, навіть якщо він її не пізнає, оскільки мова ніколи не є і ніколи не буде результатом свідомої тоталізації лінгвістичних законів. Але якщо як суб'єкт розмовляючий людина може набути беззаперечного досвіду в тоталізації іншого, то нам незрозуміло, чому той же досвід для неї, як для живого суб'єкта, недосяжний в інших істотах - не обов'язково людських, але живих.

Цей метод також міг би претендувати на назву "прогресивно-регресивного" - насправді ж метод, описуваний Сартром під цією назвою, є нічим іншим, як етнологічним методом, що використовується етнологами протягом багатьох років. Але Сартр обмежує цей метод його попередньою процедурою. Бо наш метод - не просто прогресивно-регресивний, він є двічі таким. На першому етапі ми оглядаємо наявні дані, аналізуємо їх як такі, намагаємося вловити їх історичні передумови (настільки далекі, наскільки ми можемо заглибитись в минуле),

згодом виводимо на поверхню всі ці факти, щоб інтегрувати їх у значиму цілісність. Так починається другий етап, що відновлює перший в іншому плані і на іншому рівні: те, що інтеріоризоване людиною, те, що ми спробували навантажити усім його багатством і всією його самобутністю, лише фіксує в аналітичному розумі дистанцію, яку необхідно подужати, стрибок, який потрібно зробити, щоб подолати розрив між непередбачуваною складністю нового об'єкта і інтелектуальними засобами, які є до його послуг. Отже, потрібно, щоб, як і діалектичний розум, те про що йдеться трансформувалось в надії, що одного разу, гнучкіший, розширений та зміцнений завдяки йому непередбачуваний об'єкт буде зведений до інших, первісна цілісність виразиться в інших цілісностях, і, таким чином, потроху виснажений вантажем своїх завоювань діалектичний розум помітить інші горизонти й інші об'єкти. Безсумнівно, міркування збилося би на манівці, якби воно на кожному етапі, особливо такому, який нібито досягнув власної межі, не було б в змозі повернутись назад і зосередитись на собі, щоб утримати контакт, з наявною тотальністю, що служить йому одночасно і метою, і засобом. У цьому поверненні до себе, в якому Сартр бачить якість підтвердження, ми бачимо швидше верифікацію, оскільки, на наш погляд, буття-що-усвідомлює буття, ставить проблему, для якої немає розв'язання. Відкриття діалектики ставить аналітичний розум перед імперативною вимогою - вимогою брати також до уваги і діалектичний розум. Ця постійна вимога зобов'язує аналітичний розум безперервно розширювати свою програму і перетворювати свою аксіоматику. Але діалектичний розум не може брати до уваги ні самого себе, ні аналітичний розум.

Нам заперечать, що це розширення ілюзорне, оскільки воно завжди супроводжується переходом до меншого значення. Таким чином, ми випускаємо здобуток заради тіні, світло заради темряви, очевидність заради припущення, істину заради наукової фантастики (там само, р. 129). Потрібно ще, щоб Сартр зміг довести, що сам він уникає цієї дилеми, властивої будь-якому намаганню пояснити. Справжня проблема не в тому, щоб знати, отримуємо ми сенс чи втрачаємо його, прагнучи зрозуміти, а в тому, щоб знати, чи є сенс, що залишається з нами, більшим за той, який нам вистачає мудрості відкинути. З цього погляду нам здається, що із спільного уроку Маркса та

Фрейд Сартр взяв лише одну половину. Вони вчили нас тому, що людина набуває значення лише за умови її перебування в перспективі значення - аж до цього моменту ми згодні з Сарт-ром. Але слід додати, що *це значення ніколи не є суттєвим* -структури надбудови є невдалими актами, які "вдалися" соціально. Марно шукати найбільш суттєвого значення в історичній свідомості. Те, що Сартр називає діалектичним розумом, є лише реконструкцією, за допомогою того, що він називає аналітичним розумом, тих ходів думки, про які неможливо знати (всім, крім того, хто здійснив їх не роздумуючи), якщо вони якось стосуються того, про що йдеться, і які в кращому випадку будуть визначатись лише в термінах аналітичного розуму. Так ми підходимо до парадоксу системи, яка застосовує критерій історичної свідомості, щоб відрізнити "примітивних" та "цивілізованих", але яка (на відміну від того, на що претендує сама) є антиісторичною - вона пропонує нам не конкретний образ історії, а абстрактну схему людей, що роблять історію такою, якою вона може себе показувати в їх становленні, у вигляді синхронної цілісності. Відповідно, цей критерій стоїть vis-à-vis з історією, так само як примітиви перебувають vis-à-vis з вічним минулим - у системі Сартра історія саме виконує роль міфа.

В дійсності проблема, поставлена *Критикою діалектичного розуму* може бути зведена до такого: в яких умовах можливий міф про Велику французьку революцію?* Ми готові визнати, що для того, щоб сучасна людина змогла повною мірою відігравати роль діючого суб'єкта історії, вона повинна вірити в цей міф, і що аналіз Сартра чудово розкриває сукупність формальних умов, необхідних для забезпечення цього результату. Але звідси не випливає, що це значення, з того моменту як воно стає найбагатшим (а отже і найбільш здатним викликати практичну дію), буде найбільш істинним. Тут діалектика повертається сама проти себе: ця істина є ситуативною, а якщо ми триматимемо свою дистанцію з цією ситуацією (бо роль людини науки зобов'язує нас чинити саме так), то те, що виступало як пережита істина спочатку помутніє, а потім зовсім зникне. Так званий лівий** ще чіпляється за період

*У "Критиці..." Сартр ставить питання так: "за яких умов можливе пізнання якоїсь історії!" (Sartre, p. 130) - прим. пер.).

**Тобто прихильник лівої, марксистської політичної ідеології - прим. пер.

сучасної історії, що наділяє його привілеєм відповідності між практичними імперативами та інтерпретаційними схемами. Можливо, цей золотий вік історичної свідомості вже минув, і те, що можна хоча б відчутти цю можливість, доводить, що там йдеться лише про випадкову ситуацію, так само міг би бути випадково "сфокусований" оптичний прилад, об'єктив та корпус якого рухаються один відносно одного. Ми все ще у "фокусі" Великої французької революції, але ми опинились би в фокусі Фронди, якби жили ще раніше. І оскільки це вже буде справою першої, друга незабаром припинить давати нам когерентний образ, згідно з яким може моделюватись наша дія. Чому справді насправді можна навчитись, читаючи Ретца, так це тому, що мислення нездатне отримати інтерпретаційну схему, виходячи з розведених у часі подій*.

На перший погляд, здається, немає жодних сумнівів: з одного боку, привілейовані, з іншого - обездолені та експлуатовані, хіба можна вагаться? Ми фрондери, проте паризький люд керується і дворянськими родами, єдина мета яких - владнати свої справи з Владою, і половиною королівської сім'ї, що бажає відтіснити іншу половину. І ось ми вже фрондери наполовину. Що стосується Двору, який знайшов притулок в Сен-Жермені, то спочатку він виступає як група жалюгідних змовників, що виростили на привілеях і годуються поборами та лихварством за рахунок народу. Нехай так, але він все ж виконує якусь функцію, оскільки зберігає військову силу, бореться з іноземцями, зокрема з іспанцями, яких фрондери не бояться запросити в країну, щоб нав'язати свою волю тому Двору, який захищає Батьківщину. Але симпатія хитнеться ще раз в інший бік - спілка фрондерів та іспанців складає партію миру, принц Конде і Двір прагнуть збройних авантур. Ми пацифісти і знову стаємо фрондерами. І все ж чи не військові затії Мазаріні розширили Францію до її теперішніх кордонів, закладаючи основи держави та нації? Без них ми не були б тим, чим ми є. І знову ми на іншому боці.

Отже, достатньо, щоб історія віддалилась від нас у часі чи

**Фроида - громадянська війна між крупними французькими феодалами та королівським урядом кардинала Мазаріні (1648-1653), яка вплинула на становлення французької державності майже так, як і Велика французька революція 1789 року. Леві-Строс протиставляє ці схожі в своєму виступі проти монархії події, демонструючи, як їх оцінка залежить від подальшого розвитку історії, результатом якого є той, хто оцінює. Ретц (Retz, 1613-1679) -кардинал, один з лідерів заколоту аристократів - прим. пер.*

щоб ми віддалились від неї в думці, і вона перестає бути інтеріоризованою і втрачає свою умоглядність - ілюзію, викликану тимчасовим внутрішнім станом, що зовсім не змушує нас визнавати, ніби людина може чи повинна вибратись з цього внутрішнього стану. їй не під силу це зробити, і мудрість для неї полягає в тому, щоб вважати себе такою, що живе так, знаючи при цьому (але в іншому реєстрі), що її настільки повне та інтенсивне життя - це міф, який виникне в людей майбутнього століття, а для неї самої він, можливо, виникне через кілька років і зовсім не виникне для людей майбутнього століття. Будь-яке значення підзвітне тому меншому значенню, якому воно надає більш високого значення, і якщо ця регресія завершується зрештою визнанням "закону можливості, згідно з яким можна сказати тільки: *це так*, а не інакше" (там само, р. 128) - у цій перспективі немає нічого тривожного для думки, що не боїться жодної трансценденції, навіть і в прихованому вигляді. Бо людина отримає все, що вона може резонно побажати (за єдиної умови - схилившись перед цим законом можливості) лише у випадку, коли їй вдасться визначити свою практичну форму і помістити все інше в сферу умоглядного.

* * *

Серед сучасних філософів Сартр, звичайно, не єдиний, хто віддає перевагу історії перед іншими науками про людину, і створює майже містичну концепцію її. Етнолог шанує історію, але не приписує їй привілейованої цінності. Він сприймає її як дослідження, що доповнює його власне: одне віяло людських спільнот розгортається в часі, а інше - в просторі. І різниця тут ще менша, ніж здається, бо історик намагається відновити образ зниклих суспільств, такими якими вони були в моменти, що означали для них сьогодення, тоді як етнограф віддає перевагу реконструкції історичних етапів, які передували в часі сьгоднішнім формам.

Це відношення симетрії між історією та етнологією здається відкинутим філософами, які імпліцитно чи експліцитно заперечують проти того, що розгортання в просторі і слідування в часі є еквівалентними перспективами. Кажуть, що в їх очах часовий вимір має особливий престиж, так ніби діахронія утворює не тільки тип умоглядності, вищий за той, що несе синхронія, але їй взагалі властивий більш людський порядок.

Легко пояснити, але не виправдати цю думку: різноманітність охоплених етнологією соціальних форм, розпорощених у просторі, має вигляд перервної системи, проте здається, що завдяки часовому виміру історія відновлює нам не розрізнені стани, а перехід від одного стану до іншого в безперервній формі. І оскільки нам самим віриться, коли ми усвідомлюємо наше особисте становлення, що воно є безпервною зміною, то нам здається, що історичне знання доповнює очевидність внутрішнього почуття. Історія не задовольняється тим, щоб описувати нас як істот в їх зовнішніх проявах, і тим більше тим, щоб осягати нас через проникаючі інсайти, кожен з яких є таким сам по собі, а всі вони залишатимуться зовнішніми один стосовно іншого - історія приєднує до нас, незалежно від нас самих, саму сутність зміни.

Належить багато що сказати про цю нібито тоталізуючу безпервність мого "я", в якій ми бачимо швидше ілюзію, що підтримується вимогами соціального життя (тобто відображення зовнішнього у внутрішньому), а не предмет беззаперечного досвіду. Але немає необхідності розв'язувати філософську проблему, щоб відчувати, що концепція історії, яку нам пропонують, не відповідає жодній реальності. Як тільки історичне пізнання починають вважати привілейованим, ми відчуємо право (яке думаємо відстоювати і іншим чином) підкреслити, що саме поняття історичного факту приховує подвійну антиномію. Бо згідно з гіпотезою, історичний факт є тим, що реально сталося, але де щось стається? Кожен епізод революції чи війни перетворюється в безліч індивідуальних психічних рухів, кожен з цих рухів передає підсвідому еволюцію, що реалізується в церебральних, гормональних чи нервових феноменах, які, в свою чергу, відсилають до феноменів фізичного чи хімічного порядку... Відповідно, історичний факт є *дишистю* не більше, ніж інші данності, і саме історик чи діючий суб'єкт історичного становлення конституює його шляхом абстракції і ніби під загрозою регресії до нескінченності.

Проте те, що справедливо для конституювання історичного факту, не менш справедливо і для його відбору. З цього погляду історик і суб'єкт історії відбирають, допускають і обрізають, бо по-справжньому загальна історія ставить їх перед хаосом. На кожній ділянці простору розміщуються численні індивіди, кожен з яких наповнює історичне становлення способом,

недоступним для інших, і для кожного з цих індивідів кожен момент часу невичерпно багатий фізичними та психічними випадками, які в сумі відіграють свою роль у наповненні його історії. Навіть історія, що називає себе універсальною, є нічим іншим, як об'єднанням певного числа локальних історій, в яких (і між якими) пустоти значно численніші, ніж заповнені місця. І не варто думати, що помноживши число співробітників та інтенсифікувавши дослідження, ми отримаємо кращий результат - остільки, оскільки історія прагне сенсу, вона прирікає себе на те, щоб обирати регіони, епохи, групи людей та індивідів у цих групах, і виділяти ці фігури як перервне з неперервного, придатного хіба що на те, щоб бути фоном на задньому плані. Справді, загальна історія нейтралізується сама по собі - її продукт дорівнюватиме в сумі нулю. Історію робить можливим тільки те, що для певного періоду знаходиться підмножина подій, які мають приблизно однакове значення для контингенту індивідів, що не обов'язково, пережили ці події і які навіть можуть сприймати їх з дистанції в кілька століть. Історія, таким чином, завжди є не історією, а історією-для*. Пристрасна, навіть якщо відмовляється від буття, вона незмінно залишається партикулярною - що є однією з форм пристрасності. З моменту прийняття рішення написати історію Великої французької революції, відомо (чи повинно стати відомим), що ця історія не зможе під тією самою назвою бути одночасної якобінською історією, і історією аристократів. Гіпотетично, відповідні і тій, і іншій узагальнення (кожне з яких несиметричне іншому) є однаково істинними. Отже, потрібно обирати щось одне - або принципово дотримуватись однієї з них, чи третьої (оскільки тут існує певна невизначеність) і відмовитись від пошуків в історії повного узагальнення часткових узагальнень, або визнати єдину для всіх реальність, але тільки для того, щоб

**Звичайно, скажуть прихильники Сартра. Але будь-яка спроба створити таку історію демонструє, що якщо суб'єктивність історії-для-мене може поступитись місцем об'єктивності історії-для-нас, ми приходимо, все-таки до перетворення "мене" в "нас", прирікаючи це "ми" на те, щоб бути "мною" другого порядку, герметично закритим для інших "ми". Сплачувана таким чином і ціна за ілюзію подолання нерозв'язної (в такій системі) антиномії між "мною" та "іншим" полягає у приписуванні за допомогою історичної свідомості метафізичної функції "Іншого" папуасам. Редукуючи останніх до стану засобів, цілком придатних для задоволення свого філософського апетиту, історичний розум віддається свого роду інтелектуальному канібалізму, який, на думку етнографа, значно огидніший ніж інші.*

відкрити, що Велика французька революція, така, як про неї говорять, не існувала.

Отже, історія не позбавлена необхідності, властивої будь-якому пізнанню, використовувати певний код для аналізу свого об'єкта, навіть (і особливо) якщо ми приписуємо цьому об'єкту безперервну реальність*. Відмітні характерні риси історичного знання впливають не з відсутності коду, який ілюзорний, а з особливостей його природи: цей код є певною хронологією. Немає історії без дат - щоб у цьому переконатись, досить зрозуміти, як учень приходить до розуміння історії: він зводить її до скелету, позбавленого плоті, кістки якого утворюють дати. Цьому виснажливому методу небезпідставно опираються, але часто впадають і в протилежну крайність. Якщо дати є не всією історією і не найцікавішим в історії, вони є тим, без чого власне історія зникла б, оскільки вся її самобутність і вся її специфіка полягають в осягненні відношення попереднього та наступного, яке буде приречене на розклад, якщо, хоча б приблизно, його елементи не зможуть датуватись.

Проте за хронологічним кодуванням криється природа значно складнішого характеру, ніж можна собі уявити, сприймаючи дати історії як простий лінійний ряд. По-перше, кожна дата позначає якийсь *момент* в послідовності: *Д2* йде після *Д1* та перед *Д3*, і з цього погляду дата є лише функцією порядкового числа. Але, по-друге, кожна дата є також кількісним числівником, і як така, є виразником *дистанції* між найближчими датами. Для кодування одних періодів історії ми використовуємо багато дат, для інших - мало. Ця змінна кількість дат, що застосовується до періодів рівної тривалості, вимірює те, що можна назвати інтенсивністю історії - існують "гарячі" хронології, що є хронологіями епох, де, з погляду історика, численні події мають характер диференціальних елементів. В інших епохах - навпаки, з погляду того самого історика (але, звичайно, не людей, що живуть у той час) відбувається надто мало подій, а іноді не відбувається жодних.

**У цьому розумінні можна говорити також про антиномію історичного пізнання: якщо воно прагне досягнути безперервності, то воно неможливе, оскільки приречене на нескінченну регресію; але щоб зробити його можливим, потрібно квантифікувати події, після чого темпоральність зникне як привілейований вимір історичного знання, оскільки кожен подію, щойно вона буде квантифікована, можна трактувати відповідно до власної потреби, так ніби вона є результатом вибору з можливостей, що існували раніше.*

По-третє, і головним чином, дата є *членом* класу. Ці класи дат визначаються через характер означування, який кожна дата цього класу виявляє стосовно інших дат, які теж до нього входять, і через відсутність цього характеру означування стосовно дат, що належать іншому класу. Так дата 1685 належить до класу, членами якого так само є дати 1610, 1648, 1715, але вона нічого не означає стосовно класу, утвореного датами I, II, III, IV тисячоліття, так само як і стосовно дат 23 січня, 17 серпня, 30 вересня і т.д.

Якщо це так, то в чому полягає код історика? Можна напевне сказати, що не в датах, оскільки вони не повторюються. За допомогою цифр можна закодувати зміни температури, бо прочитання цифри на шкалі термометра викликає в пам'яті повернення попередньої ситуації - щоразу, коли я бачу на термометрі 0° , я знаю, що холодно, і одягаю тепле пальто. А сама по собі історична дата не матиме значення, оскільки вона відсилає не до іншої речі, а лише до самої себе: якщо я нічого не знаю про сучасність, дата 1643 мені нічого не скаже. Відповідно, код може складатись тільки з класів дат, де кожна дата щось означає лише вступаючи з іншими датами в складні стосунки кореляції та опозиції. Кожен клас визначається частотою, і підпорядковується тому, що можна було б назвати корпусом чи історичною областю. Тобто історичне пізнання діє у той же спосіб, що й прилад з модульованою частотою - як і струна, воно перетворює безперервне (і, як таке, несимволічне) число в частоту імпульсів, що пропорційна змінам цього числа. Стосовно ж самої історії, її не можна зобразити у вигляді неперіодичного ряду, з якого нам був би відомий лише фрагмент. Історія - це дискретна множина, утворена історичними областями, кожна з яких визначена своєю власною частотою і диференціальним кодуванням попереднього та наступного. Перехід між датами, що складають ті та інші області, можливий не більше, ніж перехід між натуральними та ірраціональними числами. Точніше, дати, властиві одному класу, ірраціональні стосовно всіх дат інших класів.

Отже, не тільки ілюзорно, але й суперечливо мислити історичне становлення як безперервне розгортання, що починається з доісторії, кодової десятками чи сотнями тисячоліть, і продовжується шкалою градуйованою тисячами, починаючи з 4-го чи з 3-го тисячоліть, а далі - у вигляді історії,

поділеної на століття і нашпигованої, за бажанням кожного автора, шматками річних історій в межах століття, чи днями в межах року, якщо навіть не годинами протягом дня. Всі ці дати не утворюють одного ряду, вони належать до різних видів. Для підтвердження цього наведемо лише один приклад: з коду, що використовується нами для передісторії, не впливає код, що служить нам для визначення історії нової та новітньої - кожен код відсилає до системи значень, яка, хоча б теоретично, може застосовуватись до уявної цілісності людської історії. Події, які щось означають в одній системі кодування, не залишаються такими в іншій. Закодовані в системі доісторії, найвідоміші епізоди нової та новітньої історії перестають бути суттєвими, за винятком, можливо (хоча ми про це нічого не знаємо), деяких визначних аспектів демографічної еволюції, що здійснюється в глобальних масштабах відкриття парового двигуна, електрики чи ядерної енергії.

Якщо загальний код складається не з дат, які можна впорядковувати в лінійний ряд, а з класів дат, кожен з яких є автономною системою відсилки, то чітко проступає дискретний та класифікуючий характер історичного пізнання. Воно діє через прямокутну матрицю:

де кожна лінія позначає клас дат, які з точки зору схеми можна назвати годинними, денними, річними, сторічними, тисячорічними і т.д., і які всі разом утворюють дискретну множину. В системі цього типу так звана історична тяглість забезпечується лише на рівні фальсифікації креслень.

Це не все. Хоча внутрішні порожнечі кожного класу не можна заповнити через звернення до інших класів, все-таки кожен клас, взятий в цілому, завжди робить відсилку до іншого класу, що має підставу для певної умоглядності, на яку перший не зможе претендувати. Історія XVII століття є "річною", але XVII століття, як період історії, залежить від іншого класу, який кодує його через співвіднесення з минулими і з майбутніми століттями. Цей період сучасності стає, в свою чергу, елементом

класу, де він виступає в кореляції і в опозиції з іншими часами" - середньовіччям, античністю, сучасною добою і т.д. Проте ці різні періоди відповідають історіям різної потужності.

Історія біографій та анекдотів, яка повністю розміщена знизу шкали - це слабка історія, що не містить у собі власної умоглядності, яка приходить до неї лише тоді, коли її в цілому переносять в межі сильнішої за неї історії і вона підтримує ті ж стосунки з класом більш високого рангу. Проте було б помилкою вважати, ніби таке вкладання історії в історію поступово відтворює загальну історію, бо те, що отримуємо з одного боку, втрачаємо з іншого. Історія біографій та анекдотів - найменш експлікативна, але найбагатша з погляду інформації, оскільки розглядає індивідів в їх самотності, деталізує в кожному з них нюанси характеру, коливання їхніх мотивів, стадії їх роздумів. Ця інформація схематизується і згодом зникає при переході до більш "потужних" історій*. Внаслідок цього і у відповідності до того рівня, де перебуває історик, він втрачає в інформації те, що виграє в розумінні, і навпаки, так, ніби логіка конкретного бажала нагадати нам про свою логічну природу, моделюючи в глині становлення нечіткі обриси теореми Гьоделя**. Стосовно кожного історичного періоду, що відкидається, вибір історика завжди здійснюється між історією,

**Кожен період історії окреслений періодом безпосередньо нижчого рангу, і вписаний у період вищого рангу. Підтверджується, що будь-яка слабка історія вписаного періоду доповнює сильну історію окресленого періоду і протистоять слабкій історії того ж періоду (оскільки сама є періодом вписаним). Отже, кожна історія супроводжується невизначеною кількістю антиісторій, кожна з яких доповнює інші: історії 1-го рангу відповідає антиісторія 2-го рангу і т.д. Прогрес знання та створення нового в науках відбувається завдяки поколінню антиісторій, яке демонструє, що певний порядок, єдино можливий в одному плані, припиняє бути таким в іншому плані. Антиісторія Великої французької революції, вигадана Гобіно, є суперечливою в тому плані, де Революція мислиться до нього, вона стає логічно зрозумілою (що не означає ніби вона стає істинною), коли переміщується в новий план, Який, до речі, невдало вибраний Гобіно, інакше кажучи, вона стає логічно зрозумілою за умови переходу від історії "річного" чи "столітнього" рангу (а також політичної, соціальної та ідеологічної) до історії "тисячолітнього" чи "багатотисячолітнього" рангу (а також культурної та антропологічної). Цю процедуру, винайдену не Гобіно, можна назвати "перетворенням Буленвільс".*

***Курт Гьодель (1906-1978) - австрійський математик, який у 1931 році висунув відому теорему про неповноту формальних систем, згідно з якою, якщо арифметична формальна система несуперечлива, то вона є неповною. Теорема Гьоделя є доказом принципової неможливості повної формалізації системи наукового знання - прим. пер.*

яка більше повчає і менше пояснює, та історією, котра більше пояснює та менше повчає. І якщо він бажає уникнути дилеми, в нього залишається єдина можливість: або зійти з історії вниз, якщо пошук інформації тягне його від розгляду груп до розгляду людей, а згодом і людських мотивацій, що впливають з їх особистих історій та темпераментів, інакше кажучи, з інфра-історичного періоду, де панують психологія та фізіологія, або підняти нагору, якщо потреба зрозуміти спонукає його знову помістити історію в передісторію, а останню - в загальну еволюцію живих істот, що пояснюється лише в термінах біології, геології і, зрештою, космології.

Але існує інший засіб уникнути дилеми - без знищення історії. Достатньо визнати, що історія є методом, якому не відповідає якийсь визначений предмет, і, відповідно, відкинути еквівалентність між поняттям історії та поняттям людства, яку намагаються нам нав'язати з невисловленою метою зробити з історичності останній прихисток трансцендентального гуманізму - так, ніби лише за умови відкидання надто нестійких "я" люди зможуть віднайти в плані "ми" ілюзію свободи.

Фактично історія не пов'язана ні з людиною, ні з якимсь особливим предметом. Вона повністю полягає в методі, використання якого свідчить, що він необхідний для відкриття цілісності елементів певної структури, людської чи нелюдської. Тому навряд чи пошук умоглядності призвів би до історії як до кінцевого пункту, бо саме історія служить відправним пунктом для будь-якого пошуку умоглядності. Як кажуть про деякі поприща, історія приведе до всього, але за умови виходу з неї.

* * *

Ще одна річ, на яку вказує історія, і вказує негативним чином, демонструє, що історичне пізнання, якою б не була його цінність (яку ніхто й не збирається заперечувати), не заслуговує на те, щоб його протиставляли іншим формам пізнання як абсолютно привілейовану форму. Вище ми зазначали*, що його знаходять вкоріненим навіть в первісному мисленні, і тепер ми розуміємо, чому там воно не отримало розвитку. Однією з властивостей первісного мислення є його позачасовість, воно прагне досягнути світ одразу як синхронну та діахронну цілісність, і знання, яке воно отримує, схоже на те, що видно в

**Див. стт. 262-264.*

дзеркала, які розміщені на протилежних стінах однієї кімнати і віддзеркалюють зображення одне одного (таким же чином як об'єкти, розміщені в одному просторі, що їх розділяє), але не є строго паралельними. Одночасно створюються численні образи, жоден з яких не є точним відбитком іншого і, відповідно, кожен дає лише часткове уявлення про опорядження та декорацію приміщення, але в сумі їм притаманні інваріантні властивості, що виражають істину. Первісне мислення поглиблює своє пізнання за допомогою *imagines mundi**. Воно конструює ментальні споруди, що полегшують йому осягнення світу, оскільки є схожими на нього. У цьому сенсі його можна визначити як мислення за аналогією.

Але і в такому розумінні воно відрізняється від прирученого мислення, одним з аспектів якого є історичне пізнання. Турбота про спадкоємність, яка надихає останнє, виступає в результаті як прояв у часовому порядку не уривчастого пізнання за аналогією, а пізнання заповнюючого та об'єднуючого - замість того, щоб відтворювати об'єкти через схеми, що відіграють роль додаткових об'єктів, воно прагне подолати цю первісну перервність, пов'язуючи об'єкти між собою. Але саме на підставі того, що воно цілком зайняте зменшенням розривів та розкладом відмінностей, воно з повним правом може бути назване "аналітичним". У силу парадоксу, на який ми недавно вказували, в сучасному мисленні "безперервність, змінність, відносність, причинність йдуть поруч" (Auger, p. 475).

Безсумнівно, цю аналітичну та абстрактну безперервність протиставлять тій безперервності *практису*, яку переживають окремі люди. Але ця друга безперервність виникає як похідна від якоїсь іншої, бо є способом свідомого осягнення психологічних та фізіологічних процесів, які самі по собі дискретні. Ми не заперечуємо, що розум розвивається та перетворюється на полі практики - спосіб, у який людина мислить, передає її ставлення до світу та до людей. Але щоб *практис* міг існувати як думка, передусім необхідно (в логічному, а не в історичному розумінні), щоб існувало мислення, тобто щоб його першооснови були даними як об'єктивні структури психіки та мозку, за відсутності яких не буде ні *практису*, ні мислення.

Отже, коли ми описуємо первісне мислення як систему понять, ніби приклеєних до образів, ми зовсім не наближаємось

**Образи світу (лат.) - прим. пер.*

до робінзонад (Sartre, pp. 642-643) конституюючої діалектики -будь-який конституюючий розум передбачає розум конституйований. Але навіть якщо погодитись з Сартром з приводу циркулярності, яку він застосовує для розвінчування "підозрілого характеру", що пов'язується з першими етапами синтезу, то, намагаючись відтворити сенс шлюбного обміну, потлачу чи демонстрації меланезійським дикуном шлюбних правил свого племені, він пропонує саме "робінзонади", цього разу під виглядом опису феноменів. Сартр звертається у цьому випадку до розуміння, що переживається в *праксісі* організаторів -дивна формула, якій ніщо не відповідає в реальності, окрім, можливо, димової зависи, що використовується кожним чужим суспільством стосовно того, хто розглядає його ззовні, і яка спонукає спостерігача проектувати на це суспільство, у вигляді позитивних ознак, недоліки власного спостереження. Два приклади посприяють уточненню нашої думки.

Етнологів не може не вражати однаковий спосіб, за допомогою якого дуже різні суспільства по всьому світу концептуалізують ритуали ініціації. Чи то в Африці, чи в Америці, в Австралії чи в Меланезії ці ритуали відтворюють однакову схему: починається з символічного "вбивства" неофітів, викрадених у їхніх сімей, і утримання цих неофітів захованими в лісі чи кущах, де вони повною мірою піддаються випробуванням, після чого "відроджуються" як члени суспільства. Коли їх повертають природнім батькам, ті симулюють всі стадії нових пологів та знову беруться навчати дітей таким елементарним діям як вживання їжі та одягання. Спокусливим було б інтерпретувати цю множину феноменів як доказ того, що на цій стадії мислення цілком приклеєне до *праксісу*. Але це б означало бачити речі вивернутими, оскільки, навпаки, саме науковий *праксіс* позбавив поняття смерті й народження всього, що не відповідає простим фізіологічним процесам, позбавивши їх здатності переносити інші значення. У суспільствах, що мають обряди ініціації, народження та смерть є предметами для багатой та різноманітної концептуалізації, якщо тільки наукове пізнання, обернуте в бік практичної продуктивності (чого їм не вистачає) не позбавило ці поняття (як і багато інших) більшої частини значення, що важливіше за відмінність реального й уявного: ми можемо викликати на сцену, зведену до образної мови, лише фантом його повного значення. Отже, те, що нам здається приклеюванням - це відмітка мислення,

що цілком серйозно сприймає слова, якими воно обходиться, тоді як для нас за подібних обставин йдеться лише про "гру" слів.

Табу, що стосуються батьків подружжя, є предметом притчі, яка іншим шляхом приводить до того ж висновку. Часта заборона на будь-який фізичний чи мовний контакт між свояками постає в очах етнологів настільки дивною, що вони не припиняють висувати все нові та нові гіпотези, щоб її пояснити, не замислюючись над тим, що ці гіпотези можуть виявитись зайвими. Так Елькін пояснює рідкісність шлюбу з патрілатеральною кузиною в Австралії правилом, згідно з яким чоловік повинен уникати будь-якого контакту зі своєю тещею (адже він може вирішити обрати її серед жінок, що не належать до його власної локальної групи, яку складають сестри його батька). Саме по собі правило має на меті не допустити того, щоб мати та донька були суперницями в боротьбі за одного й того ж чоловіка, але, зрештою табу виявляється поширеним через контамінацію на бабусю зі сторони матері та її чоловіка. Отже, існують чотири конкуруючі інтерпретації одного й того ж явища, яке уявляється то як функція типу шлюбу, то як результат психологічного розрахунку, то як захист від інстинктивних потягів і як продукт суміжної асоціації. Проте автор все ще не задоволений, оскільки, на його погляд, табу, що стосується тестя, пов'язане з п'ятою інтерпретацією: тесть є кредитором чоловіка, якому він віддав свою доньку, і зять відчуває себе в нижчому становищі стосовно нього (Ейкіп, 4, pp. 66-67, 117-120).

Зупинимось на останній інтерпретації, що повністю перекидає всі інші, і робить зайвими ці інтерпретації, підкреслюючи їх наївність. Але чому так важко визначити цим звичаям істинне місце? Причина, як нам здається, полягає в тому, що звичаї нашого власного суспільства, які можна було б з ними порівнювати і які забезпечували б орієнтир для їх ідентифікації, існують у нас в дисоційованому стані, тоді як в екзотичних суспільствах вони виявляються в асоційованій формі, що робить їх непізнаними для нас.

Нам знайомі табу, що стосуються батьків подружжя, чи хоча б їх приблизний еквівалент. Саме вони забороняють нам розмовляти з великими світу цього та змушують поступатись їм дорогою. У будь-якому протоколі вимагається: не звертайтеся першими до президента республіки чи до англійської

королеви, і ми дотримуємось тих же правил, навіть коли непередбачувані обставини створюють між людьми вищого становища та нами умови зв'язку тіснішого, ніж його дозволяє соціальна дистанція, що нас розділяє. Проте у багатьох суспільствах позиція того, хто віддає жінку, супроводжується соціальними (а іноді й економічним) перевагами, а позиція того, хто її бере, є нижчою та залежною. Ця нерівність свояків може об'єктивно виражатись інституційно у формі нестійкої чи стабільної ієрархії, чи суб'єктивно, в системі міжособових стосунків, через привілеї та забороони.

Отже, жодна тасмниця не пов'язана зі звичаями, які відкриває нам внутрішній досвід з середини. Ми розгубились лише через те, що умови, в яких вони конститууються, різні в кожному випадку. У нас вони зовсім відірвані від інших звичаїв та прив'язані до однозначного контексту. Натомість в екзотичних суспільствах ті ж звичаї і той же контекст ніби приклеєні до інших випадків та іншого контексту: контекст сімейних зв'язків, з якими вони здаються нам несумісними. Ми погано уявляємо собі, щоб у вузькому колі, зять президента республіки бачив у ньому передусім президента республіки, а не тестя. І якщо чоловік королеви Англії публічно поводить себе як перший серед її підданців, то є достатньо підстав вважати, що наодинці він їй просто чоловік. Або одне, або інше. Зовнішня байдужість табу, що стосуються батьків подружжя, йде від того, що вони є одночасно і тим, і іншим.

Відповідно, як ми вже підтвердили це для операцій розуміння, система ідей та настанов виникає тут як *втілена*. Взята сама по собі, ця система не є чимось таким, що могло б заплутати етнолога: мій зв'язок з президентом Республіки полягає виключно в дотриманні правил негативного характеру, оскільки за відсутності інших зв'язків наші можливі стосунки повністю визначаються правилами, згідно з якими я не звернусь до нього першим, доки він не сам не почне розмову, і буду триматись від нього на поважній дистанції. Але тільки-но цей абстрактний зв'язок набуде характеру конкретного зв'язку й настанови, характерні для кожного, накладуться одна на одну, я виявлюсь пов'язаним моєю сім'єю зовсім як австралійський тубілець. Те, що здається нам найбільшою соціальною невимушеністю і найбільшою інтелектуальною мобільністю, пов'язане, відповідно, з тим, що ми віддаємо перевагу операціям з окремими

деталіями, якщо навіть не з "дрібницями", тоді як тубілець є логічним скнарою - він безперервно пов'язує нитки, невтомно переплітаючи ними усі аспекти реальності - як фізичні, так і соціальні та ментальні. Ми роздаємо наші ідеї, а він робить з них скарб. Первісне мислення практикує філософію скінченного.

Звідси випливає і відновлення інтересу, викликаного ним. Ця мова з обмеженим словником, яка здатна, здається виразити яке завгодно повідомлення через комбінацію опозицій між конститутивними одиницями, ця логіка пізнання, для якої зміст не відокремлюється від форми, ця систематика кінцевих класів, цей універсум, створений із значень, вже не здається нам ретроспективними свідченнями часу "... коли небо по землі йшло і дихало в присутності богів", про що згадує поет, щоб запитати, чи варто за цим шкодувати. Цей час повернувся до нас сьогодні завдяки відкриттю універсуму інформації, де знову панують закони первісного мислення: і небо, що йде по землі в присутності тих, хто передає та сприймає, чий повідомлення, оскільки вони циркулюють, конституують об'єкти фізичного світу, що можуть досягатись одночасно і ззовні, і з середини.

Ідея, згідно з якою універсум примітивних (чи тих, що такими вважались) людей складається головним чином з повідомлень, не є новою. Але аж до недавнього часу тому, що помилково приймалось за відмітну характерну рису, приписували негативну цінність, так, ніби така відмінність між універсумом примітивних людей і містила свідчення їх нижчого ментального та технологічного рівня, тоді як вона швидше ставить їх на один щ^ель із сучасними теоретиками в питаннях документації*. Для того, щоб визнати спосіб, у який первісні люди концептуалізували свій світ, не тільки когерентним, але саме таким, що є необхідним при наявності об'єкта, структура елементів якого має вигляд дискретної складності, потрібно

** Архівіст не відкидав і не ставить під сумнів суті аналізованих ним робіт, коли знаходить у них конститутивні одиниці свого коду чи адаптує їх до нього, то поєднуючи їх між собою, то при потребі розділяючи їх на менші одиниці. Тому він ставиться до авторів як до богів, чий одкровення були записані на папері, а не були вписані в сутності та речі, що має таку ж сакральну цінність, яка належить вищому ступеню означування, і яку, з міркувань методологічних чи онтологічних, гіпотетично не можна не намагались пізнати в обох випадках.*

було, щоб фізична наука відкрила, що семантичний універсум має всі характерні риси абсолютного об'єкта.

Одразу виявилась подоланою хибна антиномія між логічною та дологічною ментальністю. Первісне мислення є логічним - у тому ж сенсі і таким же чином, як і наше, але воно є таким, яким є наше мислення, коли застосовується до пізнання універсуму, в якому пізнає одночасно і фізичні і семантичні якості. Хоча непорозуміння наразі є розсіяним, залишається все-таки справедливим те, що на відміну від думки Леві-Брюля, це мислення йде шляхом розуму, а не афекту, за допомогою визначень та опозицій, а не через змішування та підпорядкування. Хоча такий термін ще не введений в обіг, численні тексти Дюркгейма та Мосса демонструють, що вони вважали так зване примітивне мислення квантифікованим мисленням.

Нам заперечать, що фундаментальна відмінність між мисленням первісних людей та нашим існує - теорія інформації цікавиться повідомленнями, які справді є повідомленнями, тоді як первісні люди помилково приймають за повідомлення прості прояви фізичного детермізму. Проте існують дві підстави, що позбавляють будь-якого значення цей аргумент. По-перше, теорія інформації була розширена і стосується явищ, що не мають характеру власне повідомлень, а саме біологічних явищ. Ілюзії тотемізму мали перевагу щонайменше в тому, що вони висвітлили фундаментальне місце, яке відводиться явищам такого порядку в економіці систем класифікації. Трактуючи чуттєво доступні властивості тваринного та рослинного світу так, ніби це елементи повідомлення і відкриваючи в ньому "надписи", тобто знаки, люди помилялись в орієнтації: елементи означення не завжди були тим, чим їх вважали. Але навіть за умови нестачі вдосконалених інструментів, які дозволили б людям помістити повідомлення туди, де воно найчастіше виникає, тобто на мікроскопічний рівень, вони вже розрізняли "як крізь туман", ті принципи інтерпретації, для виявлення евристичної цінності та відповідності реальності яких нам знадобились новітні відкриття - телекомунікації, обчислювальна техніка та електронні мікроскопи.

Взагалі, через те, що повідомлення (в період їх передачі, коли вони об'єктивно існують поза свідомістю тих, хто їх посилає та приймає) виражають властивості, спільні для них і для фізичного світу, сталося так, що помиляючись у фізичних

феноменах (не абсолютно, а відносно, на відповідному рівні їх розуміння) і інтерпретуючи їх так, ніби це були повідомлення, люди все ж змогли підступитись до якихось їх властивостей. Для того, щоб стала можливою розробка теорії інформації, було безумовно необхідним відкрити, що універсум інформації є частиною чи аспектом природного світу. Але надійність переходу від законів природи до законів вже виявленої інформації передбачає надійність і зворотнього переходу - того що вже тисячоліттями дозволяє людям наблизитись до законів природи на шляху інформації.

Звичайно, можливості, доступні первісному мисленню, не є такими, що можуть привернути увагу вчених. У кожному з випадків фізичний світ досягається з двох протилежних кінців: одного - вищою мірою конкретного, іншого - вищою мірою абстрактного і то під кутом зору чуттєво доступних властивостей, то під кутом зору властивостей формальних. Проте те, що, щонайменше теоретично, і за відсутності різких змін в перспективі, ці два підходи, очевидно, просуваються до зближення, пояснює, чому обидва вони, незалежно один від одного в часі й просторі привели до двох відмінних, хоча і однаково позитивних знань. Одне з них те, в основі якого лежить теорія чуттєвого, продовжує допомагати нам у наших повсякденних потребах через такі витвори цивілізації як землеробство, скотарство, гончарство, ткацтво, зберігання та приготування їжі і т.п., розквіт яких відбувався в добу неоліту. Інше те, що з самого початку мається на увазі в умоглядному плані, з нього вийшла сучасна наука.

Довелось дочекатись середини цього століття, щоб перетнулись надовго розділені шляхи: той, що досягає фізичного світу в обхід комунікації, і той, про який віднедавна відомо, що в обхід фізичного він досягає світу комунікації. Таким чином весь процес людського пізнання набуває характеру закритої системи. Отже, залишатись вірним духові первісного мислення означає визнати, що наукове пізнання, в своїй найсучаснішій формі, зустрівшись з первісним мисленням за Рядки лише йому одному, буде сприяти легітимізації його поинципів та відновлення його в правах.

12 червня - 16 жовтня 1961 року.

- Alviano, F. de. "Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimoes" *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180, 1943.
- Anderson, A. J. O. and Dibble, Ch. E. *Florentine Codex, Book 2*, Santa Fé, N. M., 1951.
- Anderson, E. *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.
- Anthony, H. G. *Field Book of North American Mammals*, New York, 1928.
- Auger, P. "Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours". *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, n. 3, Neuchatel, 1960.
- Balandier, G. "Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, Paris, 1961.
- Balzac, H. de. *La Comédie humaine*, 10 vol. Bibl. de la Pléiade, Paris, 1940-1950.
- Barrett, S. A. "Totemism among the Miwok". *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-New York, 1908.
- Barrows, D. P. *The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.
- Bateson, G. *Naven*, Cambridge, 1936.
- Beattie, J. H. M. "Nyoro Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 21, n° I, Kampala, 1957.
- Beckwith, M. W. "Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 32, New York, 1938.
- Benedict, P. K. "Chinese and Thai Kin numeratives". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 65, 1945.
- Beidelman, T. O. "Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification". *Africa*, vol. 31, n° 3, London, 1961.

Bergson, H. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88e éd., Paris, 1958.

Beth, E. W. *Les Fondements logiques des mathématiques*, Paris, 1955. Boas, F. :

(1) Introduction to : James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898.

(2) "Handbook of American Indian Languages", Part I. *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, 1911.

(3) "The Origin of Totemism". *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

(4) "Ethnology of the Kwakiutl". *35 th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 vol. (1913-1914), Washington, D. C, 1921.

(5) "Mythology and Folk-Tales of the North American Indians". Reprinted in : *Race, Language and Culture*, New York, 1940.

Bochet, G. "Le Poro des Dieli". *Bulletin de F Institut Français d Afrique noire*, vol. 21, nn. 1-2, Dakar, 1959.

Bowers, A. W. *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.

Brøndal, V. *Les Parties du discours*, Copenhague, 1928.

Brouillette, B. *La Chasse des animaux à fourrure au Canada*, Paris, 1934.

Capell, A. "Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, n° i, Albuquerque, 1960.

Carpenter, E. (Communication personnelle, 26-10-61.)

Charbonnier, G. "Entretiens avec Claude Lévi-Strauss", *Les Lettres Nouvelles* 10, Paris, 1961.

Coghlán, H. H. "Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting". *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.

Colbacchini, P. A. et Albisetti, P. C. *Os Bororos Orientais*, Sao Paulo-Rio de Janeiro, 1942

Comte, A. *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, n. éd., 1908. Conklin, H.

C. :

(1) *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*. Doctoral Dissert., Yale, 1954 (microfilm).

(2) "Hanunoo Color Categories". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, n° 4, Albuquerque, 1955.

(3) Betel Chewing among the Hanunoo. *Proceedings of the 4th Far Eastern Prehistoric Congress*, Paper n° 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.

(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, mimeogr., 1960.

Cooke, Ch. A. "Iroquois Personal Names-Their Classification", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Philadelphia, 1952.

Cruz, M. "Dos nomes entre os Bororos". *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, vol. 175 (1940), 1941.

Cunnison, I. G. *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, 1959.

Delatte, A. "Herbarius : Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques". *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Liège-Paris, 1938.

Dennett, R. E. *Nigerian Studies*, London, 1910.

Dennler, J. G. "Los nombres indigenas en guarani". *Physis*, n. 16, Buenos Aires, 1939.

Densmore, :

(1) "Papago Music". *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, 1929.

(2) "Mandan and Hidatsa Music". *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, 1923.

Diamond, S. "Anaguta Cosmography : The Linguistic and Behavioral Implications". *Anthropological Linguistics*, vol. 2, n° 2, 1960.

Dickens, Ch. *Great Expectations*, Complète Works, 30 vol., New York and London, s. d.

Dieterlen, G. :

- (1) "Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais". *Journal de Psychologie normale et Pathologique*, 43e année, n. 3, Paris, 1950.
- (2) "Classification des végétaux chez les Dogon". *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII, Paris, 1952
- (3) "Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)". *Africa*, vol. 26, n° 2, London, April 1956.
- (4) "Mythe et organisation sociale au Soudan français". *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXV, fasc. I et II, 1955.
- (5) "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale". *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXIX, fasc. I, Paris, 1959.
- (6) "Note sur le totémisme Dogon », *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L. "Traditions of the Arapaho". *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5, Chicago, 1903.

Dorsey, J. O. :

- (1) "Osage Traditions". *6 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C, 1888.
- (2) "Siouan Sociology". *15 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C, 1897.

Dupire, M. "Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger)" in: D. Paulme éd., *Femmes d'Afrique Noire*, Paris-La Haye, 1960.

Dürkheim, E. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2e éd., Paris, 1925.

Durkheim, E. et Mauss, M. "Essai sur quelques formes primitives de classification". *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902.

Elkin, A. P. :

- (1) "Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism". *Oceania*, vol. 4, n° 1, 1933-1934.

(2) "Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism". *Oceania*, vol. 4, n° 2. 1933-1934.

(2 a) "Cult .Totemism and Mythology in Northern South Australia". *Oceania*, vol 5, n° 2, 1934.

(3) "Kinship in South Australia". *Oceania*, vol. 8, 9, 10, 1937-1940.

(4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3e ed., 1961.

Elmendorf, W. W. and Kroeber, A. L. "The Structure of Twana Culture". *Research Studies, Monographic Supplement n° 2*, Pullman, Washington, 1960.

Elmore, F. H. "Ethnobotany of the Navajo". *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, n° 7, Albuquerque, 1943.

Evans-Pritchard, E. E. :

(1) "Witchcraft". *Africa*, vol. 8, n° 4, London, 1955.

(2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.

(3) "Zande Clans and Totems". *Man*, vol. 61, art. n° 147, London, 1961. Firth, R.

:

(1) "Totemism in Polynesia". *Oceania*, vol. 1, nn. 3 et 4, 1930,1931.

(2) *History and Traditions ofTikopia*, Wellington, 1961.

Fischer, J. L., Fischer, A., and Mahony, F. "Totemism and Allergy". *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, n° 1, 1959.

Fletcher, A. C. :

(1) "A Pawnee Ritual used when changing a Man's name". *American Anthropologist*, vol. 1, 1899.

(2) "The Hako : A Pawnee Ceremony", *22 nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington, D. C, 1904.

Fletcher, A. C. and La Flesche, F. "The Omaha Tribe", *27 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D. C, 1911.

Fortune, R. F. :

(1) "Omaha Secret Societies". *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, New York, 1932.

(2) *Sorcerers ofDobu*, New York, 1932.

- Fourie, L. "Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen". *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926.
- Fox, C. E. *The Threshold of the Pacific*, London, 1924.
- Fox, R. B. "The Pinatubo Negritos : their useful plants and material culture". *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), nn. 3-4, Manila, 1953.
- Frake, Ch.O. "The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao". *American Anthropologist*, vol. 63, n° 1, 1961.
- Frazer, J.G. *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.
- Freeman, J. D. "Iban Augury". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volken-kunde*, Deel 117, le Afl., "S-Gravenhage, 1961.
- Freud, S.:
Totem et Tabou. Trad, française, Paris, 1924.
- Gardiner, A. H. *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, London, 2nd ed., 1954.
- Geddes, W. R. *The Land Dayaks of Sarawak*, Colonial Office. London, 1954.
- Gilges, W. "Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia". *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, n° 11, 1955.
- Goldenweiser, A.A. "On Iroquois Work". *Summary Report of the Geological Survey of Canada*, Ottawa, Department of Mines, 1913.
- Grzimek, B. "The Last Great Herds of Africa". *Natural History*, vol. 70, n° 1. New York, 1961.
- Haile, Father B. *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.
- Haile, Father B. and Wheelwright, M.C. *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*. Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.

- Hallowell, A.I. "Ojibwa Ontology, Behavior and World View", in : S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.
- Hampate Ba, A. et Dieterlen, G. "Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul". *Cahiers de l'Homme*, nouvelle série I, Paris-La Haye, 1961.
- Handy, E.S. Craighill and Pukui, M. Kawena "The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i". *The Polynesian Society*, Wellington, N.Z., 1958.
- Harney, W.E. "Ritual and Behaviour at Ayers Rock". *Oceania*, vol. 31, n° 1, Sydney, 1960.
- Harrington, L.P. "Mollusca among the American Indians". *Acta Americana*, vol. 3, n. 4, 1945.
- Hart, C.W.M. "Personal Names among the Tiwi". *Oceania*, vol. 1, n° 3, 1930.
- Hediger, H. *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus* (transi, from German), London, 1955.
- Henderson, J. and Harrington, J. P. "Ethnozoology of the Tewa Indians". *Bulletin n 56, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1914. Henry, J. *Jungle People. A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.
- Hernandez, Th. "Social Organization of the Drysdale River Tribes, Northwest Australia". *Oceania*, vol. 11, 1940-41.
- Heyting, A. *Les Fondements des Mathématiques*, Paris, 1955.
- Hoffman, W.J. "The Menomini Indians". *14 th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, part 1 (1892-93), Washington, D. C., 1896.
- Hollis, A.C. *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford, 1909.
- Hubert, R. et Mauss, M. :
 (1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2e éd., 1929.

(2) "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Année Sociologique*, tome VII, 1902-03, in : Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.

Ivens, W.G. *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, London, 1927.

Jakobson, R. "Concluding Statement: Linguistics and Poetics," in : Thomas A. Sebeok, ed. *Style in Language*, New York-London, 1960.

Jakobson, R. and Halle, M. *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage. 1956.

Jeness, D. :

(1) "The Indian's Interpretation of Man and Nature". *Proceedings and Transactions, Royal Society of Canada*, Section II, 1930.

(2) "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life". *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, n° 78, Ottawa, 1935.

(3) "The Carrier Indians of the Bulkley River". *Bulletin n° 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C, 1943.

Jensen, B. "Folkways of Greenland Dog-Keeping". *Folk*, vol. 3, Copenhagen, 1961.

K., W. "How Foods Derive their Flavor" (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker à la *Eastern New York Section of the American Chemical Society*). *The New York Times*, May 2, 1948.

Kelly, C. Tennant "Tribes on Cherburg Settlement, Queensland". *Oceania*, vol. 5, n° 4, 1935.

Kinietz, W.V. « Chippewa Village. The Story of Katikitegon". *Bulletin n° 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.

Koppers, W. *Die Bhil in Zentralindien*, Wien, 1948.

Krause, A. *The Tlingit Indians*, Transi, by E. Gunther, Seattle, 1956

Krige, E.J. and J. D. *The Realm of a Rain Queen*, Oxford, 1943.

Kroeber, A. L. :

(1) "Zuni Kin and *Clan*", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part 11, New York, 1917.

(2) "Handbook of the Indians of California", *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1925.

Krott, P. "Ways of the Wolverine". *Natural History*, vol. 69, n° 2, New York, 1960.

La Barre, W. "Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia". *Acta Americana*, vol. 5, nn. 1-2, 1947.

La Flesche, F. :

(1) "Right and Left in Osage Ceremonies". *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C, 1916.

(2) "The Osage Tribe. Rites of the Chiefs : Sayings of the Ancient Men ». *36 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1914-1915), Washington, D. C, 1921.

(3) "The Osage Tribe. The Rite of Vigil". *39 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1917-1918) Washington, D. C, 1925.

(4) "The Osage Tribe. Child Naming Rite". *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1925-1926), Washington, D. C, 1928

(5) "The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be". *45 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927-1928), Washington, D. C, 1930.

Laguna, F. de "Tlingit Ideas about the Individual". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n° 2, Albuquerque, 1954.

Larock, V. *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*, Paris, 1932.

Leighton, A.H. and D.C. "Gregorio, the Hand-Trembler, A Psycho-biological Personality Study of a Navaho Indian". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n° 1, Cambridge, Mass., 1949.

Lévi-Strauss, C. :

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

(3) "Documents Tupi-Kawahib", in : *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Mexico, 1958.

(4) *Collège de France*, chaire d'Anthropologie sociale. *Leçon inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960. Paris, 1960.

(5) "La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp". *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), n. 99, Paris, 1960.

(6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

Lienhardt, G. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, London, 1961.

Loeb, E.M. "Kuanyama Ambo Magic", *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.

Long, J.K. *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader* (1791), Chicago, 1922.

Manu (The Laws of) :

The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, vol. 25, Oxford, 1886.

McClellan, C. « The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n° 1, Albuquerque, 1954.

McConnel, U. "The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula". *Oceania*, vol. 1, n° 1 and 2, 1930-31.

Marsh, G.H. and Laughlin, W. S. « Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, n° 1, Albuquerque, 1956

Mauss, M. (Cf. aussi Hubert et Mauss, Durkheim et Mauss.) "L'ame et le prénom", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 1er juin 1929 (29e année).

Meggitt, M. J. "The Bindibu and Others". *Man*, vol. 61, art. n° 172, London, 1961.

Michelson, T. :

(1) "Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs". *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, (1918-1919), Washington, D.C., 1925.

(2) "Fox Miscellany", *Bulletin 114, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1937.

Middleton, J. "The Social Significance of Lugbara Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 25, n° 1, Kampala, 1961.

Mooney, J. "The Sacred Formulas of the Cherokee". *7 th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1886

Needham, R. :

(1) "The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n° 4, Albuquerque, 1954.

(2) "A Penan Mourning-Usage". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 110, 3e Afl., "S-Gravenhage, 1954.

(3) "The Left Hand of the Mugwe : An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism". *Africa*, vol. 30, n° 1, London, 1960.

(4) "Mourning Terms", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 115, Ire Afl., "S-Gravenhage, 1959.

Nelsen, E.W. *Wild Animals of North America*, Washington, D. C, 1918.

Nsimbi, N.B. "Baganda Traditional Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 14, n° 2, Kampala, 1950.

Parsons, E.C. "Hopi and Zuni Ceremonialism". *Memoirs of the American Anthropological Association*, n° 39, Menasha, 1933.

Paso y Troncoso, F. del : « La Botanica,entre los Nahuas", *Anales Mus. Nac, Mexic.*, tome III, Mexico, 1886.

Peirce, Ch.S. "Logic as Semiotic : the Theory of Signs", in : J. Buchler, ed. *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, London, 3 rd ed., 1956.

Pink, O. "Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country". *Oceania*, vol. 4, n° 2, Sydney, 1933-34.

Radcliffe-Brown, A.R. :

(1) "The Social Organization of Australian Tribes". *Oceania*, vol. 1, n° 2, 1930-31.

(2) "The Comparative Method in Social Anthropology". Huxley Memorial

Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, parts I and II, 1951 (Published 1952). Republié dans : *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, ch. v.

(3) "Introduction" in: A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.

Radin, P. :

(1) "The Winnebago Tribe", 37 th *Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington D. C., 1923.

(2) "Mexican Kinship Terms". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol 31, Berkeley, 1931.

Rasmussen, K. "Intellectual Culture of the Copper Eskimos", *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhagen, 1932.

Read, K.E. "Leadership and Consensus in a New Guinea Society". *American Anthropologist*, vol. 61, n° 3, 1959.

Reichard, G.A. :

(1) "Navajo Classification of Natural Objects". *Plateau*, vol. 21, Flagstaff, 1948.

(2) *Navaho Religion, A Study of Symbolism*, 2 vol. Bollingen Series XVIII, New York, 1950.

Reko, B.P. *Mitobotanica Zapoteca*, Tacubaya, 1945.

Retz, Cardinal de, *Mémoires*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.

Risley, H.H. *Tribes and Castes of Bengal*, 4 vol., Calcutta, 1891.

Ritzenthaler, R. "Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa". *American Anthropologist*, vol.47, 1945.

Rivers, W.H.R. "Island-Names in Melanesia". *The Geographical Journal*, London, May, 1912.

Robbins, W.W., Harrington, L.P., and Freire- Marreco, B. "Ethnobotany of the Tewa Indians". *Bulletin n° 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1916.

Rocal, G. *Le Vieux Périgord*, 3e éd., Paris, 1928.

Rolland, E. :

(1) *Faune populaire de la France*, Tome JJ, "Les Oiseaux sauvages", Paris, 1879.

(2) *Flore populaire de la France*. Tome II, Paris, 1899.

Roscoe, J. *The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs*, London, 1911.

Rousseau, J.J. :

(1) *Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OEuvres mêlées. Tome II. Nouvelle éd., Londres, 1776.

(2) *Essai sur l'origine des langues*. OEuvres posthumes. Tome II, Londres, 1783.

Russell, B. "The Philosophy of Logical Atomism". *The Monist*, 1918.

Russell, F. "The Pima Indians", *26 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1904-1905), Washington, D.C., 1908.

Sartre, J.P. *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.

Saussure, F. de, *Cours de Linguistique générale*, 2e éd., Paris, 1922.

Schoolcraft, H. R. cf. Williams.

Sedeis (Société d'Etudes et de Documentation Economiques, Industrielles et Sociales) *Bulletin* n° 796, supplément "Futuribles", n° 2, Paris, 1961.

Sharp, R. Lauriston "Notes on Northeast Australian Totemism" in *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge. Mass. 1943

Sebillot, P. *Le Folklore de France*. Tome III, "La Faune et la flore", Paris, 1906.

Simpson, G.G. *Principles of Animal Taxonomy*, New York, 1961. Skinner, A.:

(1) "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians" *Anthropologiccd Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part I. New York 1913.

(2) "Observations on the Ethnology of the Sauk Indians" *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, n° 1, 1923-25.

(3) "Ethnology of the Ioway Indians" *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol 5, n° 4, 1926.

Smith, A.H. "The Culture of Kabira, Southern Ryukyu Islands" *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, n° 2, Philadelphia, 1960.

Smith Bowen, E. *Le Rire et les songes ("Return to Laughter"*, trad. Française), Paris, 1957.

Speck, F.G. :

(1) "Reptile Lore of the Northern Indians" *Journal of American Folklore*, vol. 36, n° 141, Boston-New York, 1923.

(2) "Penobscot Tales and Religious Beliefs" *Journal of American Folklore*, vol 48, n° 187, Boston-New York 1935.

Spencer, B. and Gillen, F. J. *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

Stanner, W.E.H. :

(1) "Durmugam, A Nangiomeri (Australia)", in : J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York 1960.

(2) "On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth". *Oceania*, vol. 31, n° 4, 1961.

Stephen, A.M. "Hopi Journal", ed. by E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, New York, 1936.

Strehlow, C. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, 4 vol., Frankfurt am Main, 1907-1913.

Strehlow, T.G. H. *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.

Sturtevant, W.C. "A Seminole Medicine Maker" in : J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York 1960.

Swanton, J.R. :

(1) "Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek

Confederacy". *42nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924-1925), Washington, D.C., 1928.

(2) "Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians". *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, 1928.

Tessman, G. . *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographische eines westafrikanischen Negerstammes*, 2 vol., Berlin, 1913.

Tessman, N.W. *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906

Thomas, D.F. "Names and Naming in the Wik Monkan Tribes" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, part II, London, 1946.

Thurnwald, R. "Banaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea" *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, n° 4, 1916.

Thurston, E. *Castes and Tribes of Southern India*, 1 vol., Madras, 1909.

Tozzer, A.M. "A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones », *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), New York, 1907.

Turner, G. *Samoa a Hundred Years ago and Long Before.*, London, 1884.

Turner, V.W. :

(1) "Lunda Rites and Ceremonies". *Occasional Papers Rhodes-Livingstone Museum*, n° 10, Manchester, 1953.

(2) "Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques". *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 31, Manchester, 1961.

Tylor, E.B. *Primitive Culture*, 2 vol., London, 1871.

Van Gennep, A. *L'Etat actuel du Rrobleme totemique*, Paris, 1920.

Van Gulik, R.H. :

(1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vol., Tokyo, 1951.

(2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

Vanzolini, P.E. "Notas sobre a zoologia dos Indios Canela". *Revista do Museu Paulista*, N. S. vol. 10, Sao Paulo, 1956-58.

Vendryes, J. *Le Langage. Introduction linguistique a l'histoire*, Paris, 1921.

Vestal, P.A. "Ethnobotany of the Ramah Navaho". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n° 4, Cambridge, Mass., 1952.

Vogt, E.Z. "On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology". *American Anthropologist*, vol. 62, n° 1, 1960.

Voth, H.R. :

(1) "The Oraibi Soyal Ceremony". *Field Columbian Museum, Publ. 55 Anthropological Series*, vol. 3, n° 1, Chicago, 1901.

(2) "The Oraibi Powamu Ceremony". *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, n° 2, Chicago, 1901.

(3) "Hopi Proper Names". *Field Columbian Museum, Publication 100, Anthropological Series*, vol. 6, n° 3, Chicago, 1905.

(4) "The Traditions of the Hopi". *Field Columbian Museum Publ. 96. Anthropological Series*, vol. 8, Chicago, 1905.

(5) "Brief Miscellaneous Hopi Papers", *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series*, vol. 11, n° 2, Chicago, 1912.

Walker, A. Raponda, et Sillans, R. *Les Plantes utiles du Gabon*, Paris, 1961.

Wallis, W.D. "The Canadian Dakota". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part 1. New York, 1947.

Warner, W. Lloyd A *Black Civilization*. Revised edition, New York, 1958

Waterman, T.T. "Yurok Geography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, n° 5, Berkeley, 1920.

White, C.M.N. :

(1) "Elements in Luvale Beliefs and Rituals". *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 32, Manchester, 1961.

(2) (J. Chinjavata and L. E. Mukwato.) "Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual". *African Studies*, Johannesburg, 1958.

- White, L.A. "New Material from Acoma", in : *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
- Whiting, A.F. "Ethnobotany of the Hopi ». *Bulletin n° 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.
- Williams, M.L.W. *Schoolcraft's Indian Legends*, Michigan U. P., 1956
- Wilson, G.L. "Hidatsa Eagle Trapping". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part IV, New York, 1928.
- Wirz, P. *Die Marina - Anim von Hollandisch - Süd - Neu - Guinea*, I Band, Teil II, 1922.
- Witkowski, G J. *Histoire des accouchements chez tous les peuples*, Paris, 1887.
- Woensdrigt, J. "Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes ». *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 65, n. 3, Batavia, 1925.
- Worsley, P. "Totemism in a Changing Society". *American Anthropologist*, vol. 57, n° 4, 1955.
- Wyman, L.C. et Harris, S. K. "Navaho Ethnobotany". *University of New Mexico. Bulletin n° 366, Anthropological Series*, vol. 3, n° 4, Albuquerque, 1941.
- Zahan, D. *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris-La Haye, 1960.
- Zegwaard, G.A. "Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea". *American Anthropologist*, vol. 61, n° 6, 1959.
- Zelenine, D. *Le culte des idoles en Sibérie*. Trad, française, Paris, 1952.

ПРЕАМЕТНО-ШЕНИЙ ПОКАЖЧИК

- Аврора (острів) — 89-95
азанде — 26, 178 аймара — 57
алгонкіни — 47, 64, 71, 114, 133, 157, 184, 206, 208, 215 алуридыя — 183
Альберт Великий — 56
Альбізетті (ALBISETTI P. C.) — див. СОЛВАССІНІ. Альвіано
(ALVIANO F. DE) — 122 амбо — 76
Ампате Ба (HAMPAE BA A.) — 53, 57
аналітичний розум — 265-291 Андерсон
(ANDERSON A. J. O.) — 61 Андерсон (ANDERSON
E.) — 88 *анімізм* — 270 арабанна — 95-101,
258
аранда — 95-101, 116-118, 124, 128, 167, 183-186, 192, 237, 258, 259, 263
Арон (ARON R.) — 84
архетип — 79 *архіви* —
259-264 асмаат — 75
астрологія — 56 атапаски
— 64 ашанті — 150
- баганда — 127, 197 багіма
— 167
базис (інфраструктури базису) — 108, 147
Байдельман (BEIDELMAN T. O.) — 160 Баландые
(BALANDIER G.) — 255 Бальзак, Оноре де — 14, 146
бамбара — 180 баніоро — 167, 197, 198 барди —
79
Барровз (BARROWS D. P.) — 19 батесо
— 168
Батесон (BATESON G.) — 192, 195 Бах,
Йоган Себастьян — 262

бґіли — 136
Беатті (BEATTIE J. H. M.) — 197, 198 бемба —
76
Бенедікт (BENEDICT P. K.) — 208
Бергсон, Анрі — 152 Бет (BETH E. W.) —
268 Біквайт (BECKWITH M. W.) — 64
блекфут — 25
Боас, Франц — 6, 15, 36, 151, 152, 208
Боверс (BOWERS A. W.) — 64 бороро
(Африки) — 160
бороро (Бразилії) — 53, 114, 129, 191, 197, 250 Боше (BOCHETG.)
— 171 *бріколаж* — 32-38, 49 Бруйет (BROUILLETTE V.) — 64
Брьондаль (BRÖNDAL V.) — 204, 220 Булавайо — 20
Буленвільє (BOULAINVILLIERS (Boulainviller) comte H. de) Буркгардт
(BURCKHARDT J.) — 264 буряти — 23 бушмени — 118

Вавілак (сестри) — 105-107
Вайт (WHITE C. M. N.) — 89, 112
Байт (WHITE L. A.) — 247
вакелбура — 116, 118
Ван Геннеп (VAN GENNEP) — 124, 179, 180
Ван Гуллік (VAN GULIK R. H.) — 121, 182
Ванзоліні (VANZOLINI P. E.) — 54
варрамунга — 95, 99-101, 128, 258
Вайден (WEYDEN R. van der) — 43
Вендрієс (VENDRYES J.) — 222
Вестал (VESTAL P. A.) — 54, 61, 76
вид (поняття) — 153-193, 220-235, 242-247
вік мункан — 59, 185, 192, 201-297, 231
Вілврайт (WHEELWRIGHT M. C.) — 144, 223
Вільсон (WILSON G. L.) — 61, 64
Вільямс (WILLIAMS M. L. W.) — 70
Віман (WYMAN L. C.) — 54, 223
віннебаго — 71, 157, 185, 188

ПРЕАМЕТНО-ШЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Аврора (острів) — 89-95
азанде — 26, 178 аймара — 57
алгонкіни — 47, 64, 71, 114, 133, 157, 184, 206, 208, 215 алуридья — 183
Альберт Великий — 56
Альбізетті (ALBISETTI P. C.) — див. COLVACCHINI. Альвіано
(ALVIANO F. DE) — 122 амбо — 76
Ампате Ба (NAMPATE BA A.) — 53, 57
аналітичний розум — 265-291 Андерсон
(ANDERSON A. J. O.) — 61 Андерсон (ANDERSON
E.) — 88 *анімізм* — 270 арабанна — 95-101,
258
аранда — 95-101, 116-118, 124, 128, 167, 183-186, 192, 237, 258, 259, 263
Арон (ARON R.) — 84
архетип — 79 *архіви* —
259-264 асмаг — 75
астрологія — 56
атапаски — 64 ашанті —
150

баганда — 127, 197 багіма
— 167
базис (інфраструктури базису) — 108, 147
Байдельман (BEIDELMAN T. O.) — 160 Баландье
(BALANDIER G.) — 255 Бальзак, Оноре де — 14, 146
бамбара — 180 баніоро — 167, 197, 198 барди —
79
Барровз (BARROWS D. P.) — 19
батесо — 168
Батесон (BATESON G.) — 192, 195 Бах,
Йоган Себастьян — 262

Вірц (WIRZ P.) — 77,
 Вітковські (WITKOWSKI G. J.) — 220
 Вокер (WALKER A. Raponda) — 19
 Волліс (WALLIS W. D.) — 209
 Ворнер (WARNER W. Lloyd) — 105, 108, 111, 192
 Ворслі (WORSLEY P.) — 173
 ВОТ (VOTN H. R.) — 61, 75, 183, 194, 250
 Вотерман (WATERMAN T. T.) — 186, 216
 вотъйобалук — 120

Гаваї — 16, 17, 159
 Гаддон (HADDON A. C.) — 131
 Гайле (HAILE, Father B.) — 54, 144, 223
 Гайтінг (HEYTING A.) — 268
 Гален — 56
 Галле (HALLE M.) — див. Якобсон
 Галловел (HALLOWELL A. I.) — 111
 Ганді (HANDY E. S. Craighill) — 15, 17, 51, 111, 169
 гануну — 17-19, 22, 69, 77, 154, 170
 Гардінер (GARDINER A. H.) — 189, 204, 220-223, 234
 Гарні (HARNEY W. E.) — 183
 Гаррінгтон (HARRINGTON J. P.) — 20, 22, 187
 Гарріс (HARRIS S. K.) — 54, 223
 Гарт (HART C. W. M.) — 195, 209, 214, 219, 230
 гахуку-гама — 46,
 Гедігер (HEDIGER H.) — 52
 Гендерсон (HENDERSON J.) — 22,
 Генрі (HENRY J.) — 120
 Гермес Трісмегіст — 56
 гідатса — 61-67
 Гіддес (GEDDES W. R.) — 224
 Гіллен (GILLEN F. J.) — 95-100, 129, 261
 Гільбо (GUILBAUD G. Th.) — 96
 Гобіно (GOBINEAU, comte J. A. de) — 283
 Гог, Вінсент ван (його ліжка) — 264
 Голіс (HOLLIS A. C.) — 127
 Гольденвайзер (GOLDENWEISER A. A.) — 196, 207, 215 гоні —
 19, 54, 61, 74, 75, 85, 87, 182, 194-199, 249
 Гофман (HOFFMAN W. J.) — 184, 249 *сра* — 46-48

Гржімек (GRZIMEK B.) — 153
Гріоль (GRIAULE M.) — 19, 53, 180, 251
Грьоз (GREUZE J.-B.) — 18
гуарані — 58
Гюго, Віктор — 264
Гьодель, Курт — 283
Гьоте, Вольфганг — 264

Даймонд (DIAMOND S.) — 162
дакота — 208
дати — 280-284
даяки — 68, 224
деванга — 136
Декарт, Рене — 270
делав ари — 158
Делатт (DELATTE A.) — 56
Деннет (DENNETT R. E.) — 149,
Деннлер (DENNLER J. G.) — 59
Денсмор (DENSMORE F.) — 64, 182
дерево (схема)- 176-177
Детай (DETAILLE E.) — 44
детермінізм географічний — 108-111
діалектичний розум — 265-269
Діббл (DIBBLE Ch. E.) — 61
Діккес, Чарльз — 32
Дікон (DEACON B.) — 272
дінка — 137, 145
Дітерлен (DIETERLEN G.) — 53, 57, 180, 183, 208
Добу-- 125, 195
догони — 53, 180, 208
Дорсі (DORSEY G. A.) — 144
Дорсі (DORSEY J. O.) — 83, 165
Дюпір (DUPIRE M.) — 161
Дюркгейм, Еміль — 53, 54, 72, 90, 105, 116, 118, 179, 259, 262, 290

Еванс-Прітчард (EVANS-PRITCHARD E. E.) — 26, 70, 74, 119, 178, 208, 243
Егган (EGGAN F.) — 85
екзогамія — 91-150 елема
— 122

Елмендорф (ELMENDORF W. W.) — 195, 216 Елмор
(ELMORE F. H.) — 54
Елькін (ELKIN A. P.) — 79, 96-99, 115, 115, 203, 237, 263, 287
ендогамія— 126-150
Ернандес (HERNANDEZ Th.) — 172, 192, 195 ескімоси —
55, 64, 78

Жувенель (JOUVENEL B. de) - 84

Заан (ZAHAN D.) — 53, 180 Зелений
(ZELENINE D.) — 23 Зігвард (ZEGWAARD G.
A.) — 75 зуні — 54, 85-87

ібак — 68, 70
Іван Хрїзостом, св. — 120
Івенс (IVENS W. G.) — 91
імена власні— 189-235
інтічіума— 127, 245-246
ірокези — 71, 85, 196-197, 207, 215-217, 242
ігельмени — 23

Йеннес (JENNESS D.) — 51, 57, 247, 260 йовей
— 185 йоруба — 120, 147 Йурлунгур (змій)
— 197

К. В. (K. W.) — 27
кавірондо — 167
кагуру — 160, 170 казахи
— 23 кайтіш — 101, 128
Калам-Гріоль (CALAME-GRIAULE G.) — 180 калари — 23
калейдоскоп — 50 кансла — 54 *канібалїзм* — 120, 279
Капелл (CAPPELL A.) — 71 карадъері — 102 *аркаїю* (*Gulo
luscus*) — 64-67

Карпенер (CARPENTER E.) — 78 *касти* —
128-150 кауралаїг — 102, 115 каюла —
19 квакіутль — 208
Келлі (KELLY C. Tennant) — 175, 199 керес — 85,
247 китайці — 79, 182 Кінітц (KINNETZ W. V.) —
131, 185 Клуе (CLOUET F.) — 38-42 Коглан
(COGLAN H. H.) — 29 Кодрінгтон (CODRINGTON R.
H.) — 90-91 коко йяо — 115, 120
Колбакчіні (COLVACCHINI P. A.) — 53, 129, 256 колла —
57
Конклін (CONKLIN H. C.) — 17, 18, 21, 22, 53, 69, 77, 154, 155, 170 Конт,
Огюст — 181, 237-239 Копперс (KOPPERS W.) — 136 Краузе (KRAUSE A.) —
15,
Кребер (KROEBER A. L.) — 6, 85, 86, 144, 193, 194, 195, 216 Кріге (KRIGE E.
J.) — 176 крік — 74
Крус (CRUZ M.) — 191 *кувада* — 214
Кук (COOKINCB. A.) — 196 Куннісон
(CUNNISON I. G.) — 76 куруба — 136
Кушінг (CUSHING F. H.) — 56

Ла Барр (LA BARRE W.) — 58 Лагуна
(LAGUNA F. de) — 74, 181 лакандон —
206 Ларок (LAROCK V.) — 228
Ла Флеш (LA FLESCHE F.) — 73, 127, 158-165, 188, 191
Ля Форс (LA FORCE duc de) — 264
Леві-Брюль Люсьєн — 52, 272, 290
Лейтон (LEIGHTON A. H.) — 223
Лейтон (LEIGHTON D. C.) — 223
Ленотр (LENOTRE G.) — 264
Лієнгардт (LIENHARDT G.) — 137, 145

Літре (LITTRE E.) — 224 Ліфу
—91–94 ловеду — 176
Логлін (LAUGHLIN W. S.) — 170 Лонг (LONG J. K.) —
181 луапула — 76, 77 лугбара — 197, 198 лувале
—78, 79, 122

Мабуяг — 130
магія та релігія — 239-248
Магоні (MAHONY F.) — див. FISCHER.
майтгакуді — 115
майя — 208
Мак-Клілан (McCLELLAN C.) — 114 Мак-Коннел
(McCONNEL U.) — 192 Мак-Ленан (McLENNAN J. F.) —
133, 251 Малаїта — 91–94 малесіт — 22
Маліновскі Броніслав — 17, 88, 105, 271 мандан
— 66
Маннгардт (MANNHARDT W.) — 109
Ману (його закони) — 121, 141
Маркс Карл — 3-5, 146, 147, 266
Марч (MARSH G. H.) — 170
матабеле — 120
машона — 120
Меггіт (MEGGITT M. J.) — 241
меноміні —71, 131, 184, 249
метеорологія — 104-111
мистецтво — 37-48
мівок — 193-196
Мідлтон (MIDDLETON J.) — 198
мікмак — 22
мікс — 208
Міллер (MILL J. S.) — 189
Міхельсон (MICHELSON T.) — 47, 79, 115, 219
могаук — 196
могікани — 158
модель зменшена — 38-43

монтане — 22
Морган (MORGAN L.) — 133
Моце (MAUSS M.) — 25, 33, 53, 54, 72, 290
Мота — 90, 94, 195
Мотлава — 91–94
мунда — 136
мурнгін — 105, 192
мускогі —] 33

навахо — 19, 53, 54, 60, 69, 76, 186, 223
надбудова (суперструктури) — 132, 147 нанді —
127 наскапі — 22 нагчез — 135
нгаріньїн — див. унгаріньїн
ндембу — 112 *неоліт* — 29–31
Нідгем (NEEDHAM R.) — 160, 210–218
Нсімбі (NsiMbi N. B.) — 197 нуер — 74,
119, 208, 243 *нумерологія* — 159–166

Огер (AUGER P.) — 285
оджибве — 51, 74, 158
ойроти — 23 океркіла — 115
омаха — 57, 127, 157, 187, 197, 235 ораон
— 135 *органіцизм* — 187
оседж — 70, 73, 75, 83–85, 157–161, 165, 187, 190191, 197
осетини — 23 *особистість* — 234–235

папаго — 182
папуаси — 279
парадигматичне — див. *синтагматичне* Парсонз (PARSONS E. C.)
— 250 *партикуляризація* — 185–235 Пасо-і-Тронко (PASO Y
TRONCOSO F. del) — 61 пауні — 25, 66

пенан — 210, 214, 215
пенобскот — 22, 183 *підсвідоме*
колективне — 79 піма — 182
пінатубо — 18, 22 Пінк (PINK O.)
— 192 Пірс (PEIRCE Ch. S.) — 35
поезія — 166
полин {Artemisia} — 55-63
понапе — 113
понка — 157
праве і ліве — 159-161
праксис — 133, 138, 146, 147, 273, 285-286
Пріуре (PRIOURET R.) — 84
птах-громовик — 110, 249
публо — 55, 67, 85, 186, 247
Пукуй (Рикиї (M. Kawena) — 15, 17, 51, 111, 160

Радін (RADIN P.) — 71, 188, 208
Расмуссен (RASMUSSEN K.) — 55
Рассел Бертран — 235
революція французька — 275-276, 280, 283
Редкліф-Бравн (RADCLIFFE-BROWN A. R.) — 70, 127, 129, 184
Рейхард (REICHARD G. A.) — 54, 60, 69
Реко (RECO B. P.) — 61
релігія — див. *магія та релігія*
Рембрант — 44
Ретц (RETZ), кардинал — 276
Ріверс (RIVERS. W. K. K.) — 90, 91, 131
Рід (READ K. E.) — 46
Ріслі (RISLEY H. H.) — 136
Рітценталер (RITZENTHALER R.) — 116
Роббінс (ROBBINS W. W.) — 20, 251
Рокаль (ROCAL G.) — 126
Роланд (ROLLAND E.) — 232
Роско (ROSCOE J.) — 128
Руссель (RUSSELL F.) — 182
Руссо Жан-Жак — 180, 2667
росіяни — 23
Рюкю (острів) — 19

Саїбаї — 131
Самоа — 120
Сартр, Жан-Поль — 9, 146, 365-391 саук-188, 191, 207
Свентон (SWANTON J. R.) — 74, 134, 182 семіноли — 19,
201 сенуфо — 171
синтагматичне, парадигматичне — 220-235
Сілланс (SOLANS R.) — 19
Сімпсон (SIMPSON G. G.) — 24, 27, 28, 77, 173
сіу — 71, 157, 184, 194, 208
Скіннер (SKINNER A.) — 185, 191, 207, 249
Сміт (SMITH A. H.) — 19, 251
Сміт Бовен (SMITH BOWEN E.) — 20
Сосюр, Фердінанд де — 33, 173-176
Спек (SPECK F. G.) — 23, 183
Спенсер (SPENCER B.) — 95-102, 129, 261
Станнер (STANNER W. E. H.) — 108, 248,
Стартеван (STURTEVANT W. C.) — 19, 202
Стівен (STEPHEN A. M.) — 74
субанун — 155
сюрреалісти — 6, 33

Тайлор (TYLOR E. B.) — 170-171, 181 таноан — 85
Тарнер (TURNER G.) — 112, 253 Тарстон
(THURSTON E.) — 77, 136 тева — 20, 22
Тертуліан — 120
Тессман (TESSMAN G.) — 17, 75, 113, 114, 120
тіві — 195, 209, 214, 219, 229-233
тікопіа — 119
тікуна — 121, 122
тлінгіт — 114, 181
Тоззер (TOZZER A. M.) — 208
Томас (THOMAS N. W.) — 128
Томсон (THOMSON U. F.) — 60, 185, 201, 203, 207
торейя — 77
Торнвальд (THURNWALD R.) — 220 *тоталізація і
детоталізація* — 164-196, 269-284

Треву (Dictionnaire de TREVoux) — 220 Туту
— 131

Уі (Houis M.) — 228 Улава
—91-94 унгариньін — 71
універсалізація — 181-185
унматъера — 101, 128

фанги — 17, 75, 113, 120, Фірт (FIRTH R.) —
119, 248 Фішер (FISCHER A.) — 113 Фішер
(FISCHER J. L.) — 113 Флетчер (FLETCHER A. C.)
— 25, 127 Фогт (VOGT E. Z.) — 254 фокс — 46,
79, 91, 114, 219 Фокс (Fox Fox R. B.) — 19, 29
Форчун (FORTUNE R. F.) — 57, 126
Фрезер (FRAZER J. G.) — 63, 72, 88, 90, 91, 93, 95, 118, 122, 131, 157
Фрейд, Зигмунд — 148, 275
Фрейк (FRAKE Ch. O.) — 19, 155
Фрейр-Марреско (FREIRE-MARRECO B.) — 20
Фріман (FREEMAN J. D.) — 68
Фронда — 276
фульбе — 53, 57

холодні, гарячі суспільства — 253-254

чікасави — 133, 141, 182, 224 чінук
— 15, чіппева — 131, 184 *чурінга*
— 101, 257

Шарбоньє (CHARBONNIER G.) — 254
Шарп (SHARP (R. Lauriston) — 102, 115, 168, 185, 256
Шеваль (листоноша) — 32
шербург — 199
шеренте — 67
Шпенглер (SPENGLER O.) — 264
Штреглов (STRENLOW C.) — 184, 186, 260, 248, 256, 259, 260, 263

Штреглов (STRENLOW T. G. H.) — 103 Шулькрафт
(SCHOOLCRAFT H. R.) — див. Вільямс.

Юбер (HUBERT R.) — 25, 35 юрок—
185,207,215,216,217

Якобсон, Роман — 7,8, 166 якути
— 23 ятмул — 192

Brassica rapa (кольрабі) — 221-222, 231-232 *Co git*
o — 270

SEDEIS (Société d'études et de documentation économiques, industrielles et
sociales) — 84 *Vagina dentata* — 121

СПИСОК МАЛЮНКІВ

- Мал. 1. *Artemisia frigida* (Згідно з С. Ledebour, *Icones Plantarum*. Londres-Paris, 1834. Bibl. Museum National d'Histoire Naturelle) 62
- Мал. 2. *Solidago virga aurea* (Згідно з *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, Lancaster, Pa., May 1893, vol. XX, no. 5. Bibl. Museum National d'Histoire Naturelle) 63
- Мал. 3. Розподіл населення між кланами зуні та у зоні першої мези 87
- Мал. 4. Карта Меланезії (Документаційний центр Океанії Практичної школи вищих студій) 92
- Мал. 5. Соціальна структура та правила одруження типу аранда (Картографічна лабораторія Практичної школи вищих студій) 97
- Мал. 6. Місячний показник дощових опадів в порті Дарвін, складений за період 46років (Згідно з Warner, *Chart XI*, p. 380) 106
- Мал. 7. Типи тотемічної організації півострова Кейп-Йорк (згідно з R. Lauriston Sharp. Notes on Northeast Austrelian Totemism, in : *Studies in the Antropology of Oceania and Asia, presented in Memory of Roland Burrage Dixon, Papers of the Peabody Museum*, vol. XX, Cambridge, Mass. 1943) 117
- Мал. 8. Тотемічний оператор (Картографічна лабораторія Практичної школи вищих студій) 169
- Мал. 9. Стрижка волосся дітей оседж та омаха відповідно до клану (Згідно з La Flesche 4, pp. 87, 89) 190
- Мал. 10. *Brassica rapa* (згідно з Ed. Lambert. *Traitépratique de Botanique*. Paris, 1883) 222
- Мал. 11. Чурінга чоловіка аранда тотему жаби (Згідно з Spencer B. et Gillen F. J.) 261

ЗМІСТ

"Первісне мислення" в творчості Клода Леві-Строса	3
Передмова	
<i>Розділ I</i>	
Наука конкретного	15
<i>Розділ II</i>	
Логіка тотемічних класифікацій	49

Розділ III

Системи трансформацій 89

Розділ IV

Тотем і каста 124

Розділ V

Категорії, елементи, види, числа 151

Розділ VI

Універсалізація та партикуляризація 178

Розділ VII

Індивид як вид 210

Розділ VIII

Віднайдений час	236
<i>Розділ ІХ</i>	
Історія та діалектика	265
Бібліографія	292
Предметно-іменний покажчик	309
Список малюнків	321

Наукове видання

Клод Леві-Строс

ПЕРВІСНЕ МИСЛЕННЯ

Редактор-коректор *Дудченко Л. М.*
Комп'ютерна верстка *Самохвалової А.В.*

Підписано до друку 23.05.2000. Формат 84x1081/32. Друк
офс. Папір офс. Гарнітура Times. Умови, друк. арк. 17,01.
Обл. вид. арк. 18,36. Наклад 1000 прим. Ціна договірна. Зам.
№ 33.

Український Центр духовної культури 01001,
Київ-1, вул. Софіївська, 10.