

КЛІФОРД ГІРЦ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР



Дух і Літера

КЛІФОРД ГРЦ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР

ВИБРАНІ ЕСЕ

Дух і Літера

CLIFFORD CEERTZ

THE INTERPRETATION OF CULTURES:

SELECTED ESSAYS

Fontana Press
An Imprint of Harper Collins Publishers
London, 1993

КЛІФОРД ГІРЦ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КУЛЬТУР

ВИБРАНІ ЕСЕ

Дух і Літера
Київ - 2001

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ “КИЇВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ”
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

К. Гірц – класик сучасної антропології, один із найавторитетніших знавців проблематики традиційних суспільств. Автор аналізує кризові періоди історії входження “третього світу” в новітню цивілізацію. Гірц майстерно поєднує численні польові дослідження тих суспільств, які він довгий час вивчав у різноманітній географії – від Магрибу до острова Балі, з віртуозним етнологічним аналізом вельми широкого загального плану. Для методу Гірца характерне поєднання етнології з філософією культури та з політологією.

Відповідальні за випуск:

Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: Наталя Комарова
Літературний редактор: Валентин Чумак
Науковий редактор: Вадим Скуратівський
Коректор: Олександра Кіржнер

Художнє оформлення: Іван Григор'єв та Олександр Ходченко
Комп'ютерна верстка: Тамара Жук
Підготовка текстів: Зінаїда Косицька

**Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду “ВІДРОДЖЕННЯ”**

Г - 512 Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ.—
К.: Дух і Літера, 2001. — 542 с.

УДК 130.2 + 39 + 572.028

ISBN 966-7888-11-8

ISBN 0 00 686260 8 (англ.)

На обкладинці використано
фрагмент мозаїки Софії Київської

© Дух і Літера, 2001

© Fontana Press,

An Imprint of Harper Collins Publishers, 1993

ПЕРЕДМОВА

Коли антрополог, спонукуваний турботливим видавцем, починає збирати докупи деякі зі своїх начерків, аби ретроспективно продемонструвати свої наукові здобутки за п'ятнадцятирічний період, що минув після закінчення аспірантури, йому доводиться приймати два болючі рішення: що включити до збірки та наскільки шанобливо поставитися до включеного. Усі ми, автори статей із суспільних наук, носимо в собі якісь “заготовки книжок”, і дедалі більше стає тих, хто їх оприлюднює; усім нам здається, що все зроблене нами “колишніми” ми “сьогоднішні” зробили б краще, тому ми завжди ладні вносити до власних праць удосконалення, яких ніколи не потерпіли б від жодного редактора. Намагання виявити візерунок у килимі своїх писань може не менш розчарувати, ніж спроба виявити його в своєму житті, тому виткати в цьому килимі якийсь візерунок постфактум (“ось що я мав на увазі”) – дуже сильна спокуса.

Із першим завданням я впорався, включивши до цієї збірки лише ті з моїх праць, що прямо і недвозначно стосуються поняття культури. Більшість цих праць фактично є радше емпіричними, ніж теоретичними дослідженнями, бо я зазвичай почуваюся незручно, коли надто віддаляюся від реальностей суспільного життя. Однак усі вони, по суті, відбивають, приклад за прикладом, конкретний (дехто сказав би – своєрідний) погляд на культуру, на її роль у житті суспільства та на її належне дослідження. Для мене як антрополога це нове визначення культури завжди становило, мабуть, найбільший інтерес, але я багато працював також над питаннями економічного розвитку, суспільної організації, порівняльної історії та екології культури – питаннями, що представлені тут хіба що поверхово. Отже, те, що має вигляд збірки начерків, насправді, сподіваюся, виявляється досить схожим на монографію, наукову працю з теорії

культури, розроблену за допомогою низки конкретних досліджень. Ця книжка не просто огляд однієї дещо мандрівної професійної кар'єри на кшталт “а потім я написав...”; у ній міститься певна аргументація.

Друге завдання виявилось трохи складнішим. Як правило, я дотримуюся щодо опублікованих праць принципу *stare decisis* (“тримайся колишніх рішень”) – хоча б тому, що коли праця потребує значного перегляду, її, мабуть, взагалі не варто перевидавати, а краще написати зовсім нову статтю з урахуванням усіх похибок. Крім того, виправлення своїх хибних суджень, вписування своїх змінених поглядів у попередні праці здається мені не зовсім чесним, а також затемнює той розвиток думки, що його, як вважається, науковець передусім прагне продемонструвати збіркою своїх начерків.

І все ж таки в певних межах ретроспективне редагування здається мені виправданим, зокрема в тих випадках, коли воно не вносить серйозних змін у сутність викладеної аргументації і коли зберігати текст у первісному вигляді означало б чи то подавати застарілу інформацію, чи то шкодити все ще актуальній дискусії надто міцним прив'язуванням її до конкретної сукупності вже майже забутих подій і явищ.

У поданих нижче начерках є два місця, яких стосуються саме ці міркування, й тому я вніс до оригінальних текстів певні зміни. Перше – це два начерки в частині II, присвячені культурі та біологічній еволюції, де датування копалин, наведене в первинних текстах, було докорінно змінено. Дати, як правило, було відсунуто назад у часі, й оскільки ці зміни не позначилися на суті моєї головної аргументації, я не вбачаю шкоди в залученні даних новіших обчислювань. Мені здається, немає сенсу продовжувати розповідати всьому світові, що австралопітеки нараховують мільйон років, коли археологи знаходять зараз копалини, вік яких визначається в чотири-п'ять мільйонів років. Другий випадок стосується розділу 10 у частині IV – “Об'єднувальна революція”. Унаслідок перебігу (якщо його можна так назвати) історії нових держав деякі місця цієї статті, написаної на початку 1960-х років, тепер читаються дивно. Оскільки Насер помер, Пакистан розколовся, Нігерія зазнала дефедералізації, а в Індонезії

незії з політичної арени зникла Комуністична партія, писати так, немовби всього цього не було, означає надати обговоренню відповідних питань певного відтінку нереальності, а я вважаю це обговорення знову-таки актуальним, попри те, що Індію очолює тепер не Неру, а його донька, а Малайська республіка перетворилася на Федерацію Малайзія. Тому в цьому начерку я вдався до змін двох видів. По-перше, я змінив час дієслів, додав до основного тексту деякі речення, пару виносок тощо, аби трохи зменшити враження відсутності останніх десяти років в історії цих країн. Однак я не вніс жодних посутніх змін з метою вдосконалення своєї аргументації. По-друге, я додав до кожного історичного начерку в цьому розділі чітко відокремлений абзац із підсумком розвитку подій у відповідній країні, що відбувся після написання даної статті. Таким чином я хотів зазначити, що в будь-якому разі ці події доводять актуальність проблем, розглянутих у статті на підставі колишніх подій, а крім того – уникнути “ефекту Ріпа ван Вінкля”¹. Решта книжки залишилася по суті незмінною, якщо не зважати на виправлення дрібних друкарських і граматичних помилок (а також змін у способі посилай, внесених із міркувань логічності).

Однак, прагнучи якомога загальніше викласти свою теперішню позицію, я додав до книжки новий розділ – перший. Оскільки мої погляди на проблеми, що обговорюються в решті розділів, зазнали певного розвитку впродовж п’ятнадцяти років, між способами викладення окремих моментів у цьому вступному розділі та в деяких із перевиданих статей є справді певні розбіжності. Деякі з питань, що турбували мене колись (наприклад, функціоналізм), тепер важать для мене менше, деякі з пізніших (наприклад, семіотика) – навпаки, більше. Проте загальний напрям думки в цих начерках, упорядкованих за логічним, а не хронологічним принципом, видається мені досить послідовним, а вступний розділ є спробою більш чіткого й системного викладення цього напрямку, спробою коротко сформулювати те, що становить зміст цієї книжки.

¹ Ріп ван Вінкль – герой однойменного твору Вашингтона Ірвінга. У переносному значенні – людина, що відірвалася від реальності. – *Прим. перекл.*

Я вилучив із книжки всі подяки, які містилися в оригінальних начерках. Ті, хто мені допомагав, усвідомлюють свою допомогу та її величезні масштаби. Я можу лише сподіватися, що тепер вони знають, що і я це усвідомлюю. Замість того, щоб знову вплутувати їх у все це, я хочу досить незвичним чином подякувати трьом видатним навчальним закладам, що забезпечили мені такі умови для наукової роботи, які, я переконаний, на сьогодні недосяжні деінде в світі. Це факультет соціальних відносин Гарвардського університету, де я навчався, факультет антропології Чиказького університету, де я викладав протягом десяти років, та Інститут сучасних досліджень у Принстоні, де я тепер працюю. У той час, коли американська університетська система піддається критиці як недоречна, якщо не гірше, я можу лише сказати, що вона була для мене спокутним даром.

К.Г.
Принстон, 1973.

РОЗДІЛ 1

“НАСИЧЕНИЙ ОПИС”: У ПОШУКАХ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ*

I

У книзі “Філософія в новому ключі” Сюзен Лангер (Langer S. *Philosophy in a New Key*) пише про те, що деякі ідеї з дивовижною швидкістю поширюються в інтелектуальному середовищі. Вони одночасно розв’язують стільки фундаментальних проблем, що це створює враження, ніби вони можуть розв’язати всі проблеми, зробити зрозумілими всі непояснені питання. Їх усі одразу підхоплюють, вбачаючи в них ключ до нової абсолютної науки, концептуальний центр, навколо якого можна побудувати всеохопну систему аналізу. Несподівана мода на таку *grande idée*, що витісняє на деякий час усі інші ідеї, народжується, пише вона, завдяки тому, що “активно працюючі та сприйнятливі до нового уми одразу починають її вивчати. Ми намагаємося приміряти її до всього, у зв’язку з усім, експериментуємо з усіма можливими застосуваннями її безпосереднього значення, з усіма висновуваними з неї узагальненнями та з усіма відтінками її змісту”.

Однак як тільки ми вже опанували нову ідею і вона стала однією із звичних теоретичних концепцій, наші очікування врівноважуються її реальним практичним значенням і настає кінець її надмірної популярності. Завжди залишається кілька ентузіастів, які, як і раніше, вбачають у ній ключ до всіх таємниць

*Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. – N.Y., 1973. – P.3-30

Всесвіту, але спокійніші мислителі прив'язують її вже лише до того комплексу проблем, розв'язанню яких ця ідея дійсно може сприяти. Вони намагаються застосовувати її лише там, де вона справді може бути доречною, і не пов'язують її з тим, до чого вона не має відношення. Якщо ця ідея дійсно плідна, вона надовго й міцно входить до нашого інтелектуального арсеналу. Але в неї вже немає колишнього нальоту величі, всеохопного масштабу, безмежної універсальності її можливого використання. Друге начало термодинаміки, закон природного відбору, принцип не-свідомої мотивації, організація засобів виробництва – ці ідеї не охоплюють усього, і навіть усього того, що пов'язане з людиною, але дещо вони все ж пояснюють; ми повинні виділити те, до чого вони справді дотичні, і відхреститися від псевдонауки, яку вони спочатку породили.

Не знаю, чи всі значні наукові концепції пройшли цей шлях. Але, безперечно, за цією моделлю розвивалася концепція культури, навколо неї сформувалась наукова дисципліна антропологія, яка постійно прагне до її обмеження, уточнення, сфокусування та збереження. Обмежити концепцію культури до її реальних розмірів, підтвердити, таким чином, її неминуще значення, але не применшити його – цьому завданню так чи інакше послуговують зібрані тут статті, хоч вони й присвячені різним темам. У кожній із них я прагнув, інколи відкрито, але частіше через аналіз конкретних речей, запропонувати вужчу, конкретнішу і, на моє переконання, самостійнішу з погляду науки концепцію культури, ніж знамените тайлорівське визначення “у широкому етнографічному сенсі”¹, яке свого часу дало поштовх науковій думці, але зараз уже, як мені здається, більш затемнює, ніж прояснює суть справи.

Книжка Клайда Клакгона “Дзеркало для людини” (Kluckhohn C. *Mirror for man*), один з кращих вступів у антропологію, показує,

¹ Див.: Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. – М., 1989. – С.18: “Культура, або цивілізація, в широкому етнографічному сенсі складається у своєму цілому зі знань, вірувань, мистецтва, моральності, законів, звичаїв та деяких інших здібностей та звичок, засвоєних людиною як членом суспільства”. – *Прим. перекл.*

в яке концептуальне болото можуть завести нас думки про культуру на кшталт тайлорівських. На двадцяти семи сторінках розділу, присвяченого цьому поняттю, Клакгон примудрився по черзі визначити культуру як: 1) “узагальнений спосіб життя народу”; 2) “соціальний спадок, який індивід отримує від своєї групи”; 3) “склад думок, почуттів та вірувань”; 4) “абстракцію поведінки”; 5) створену антропологами версію поведінки групи людей; 6) “скарбницю колективного знання”; 7) “стандартний набір орієнтацій серед повторюваних проблем”; 8) навчена поведінка; 9) механізм для нормативного регулювання поведінки; 10) “набір засобів пристосування до навколишнього середовища й до інших людей”; 11) “осад, який дає історія”, і, вже явно у розпачі вдаючись до образів, – як “карту”, “сито” і “матрицю”. Порівняно з такою теоретичною невизначеністю навіть трохи обмежена і не зовсім універсальна, але внутрішньо узгоджена і, що важливіше, чітко сформульована концепція культури буде кроком уперед (заради справедливості зазначимо, що Клакгон і сам чудово це розуміє). Еклектизм безперспективний тому, що існує лише одна стовпова дорога, якою слід іти, а оскільки доріг багато – треба вибирати.

Концепція культури, якої я дотримуюсь і конструктивність якої намагаюся показати у зібраних у цій книзі статтях, по суті є симетричною. Поділяючи погляд Макса Вебера, згідно з яким людина – це тварина, обплутана зітканими нею самою сітями смислів, я вважаю, що цими сітями є культура. І аналізувати її повинна не експериментальна наука, зайнята пошуками значень. Піддаючи аналізу загадкові на перший погляд соціальні факти, я шукаю їм пояснення. Але така доктринальна заява сама по собі вимагає деякого пояснення.

II

Операціоналізм як методологічна догма ніколи не був продуктивним у царині суспільних наук, винятками є лише декілька специфічних сфер: скіннерівський біхевіоризм, тестування інтелекту тощо – і зараз він уже практично не існує. Але, незважаючи на це, він мав свою сильну сторону, і вона до цього часу актуальна, хоч би як не іронізували щодо спроб операційно визначити харизму або відчуження: якщо ви хочете зрозуміти,

що являє собою та чи інша наука, вам слід розглянути не її теоретичну основу, і не її відкриття, і, звичайно, не те, що говорять про неї апологети; передусім вам слід розглянути, чим займаються вчені-практики.

В антропології, у всякому разі в соціальній антропології, вчені-практики займаються етнографією. І починати осмислювати те, що являє собою антропологічний аналіз як галузь знання, слід із з'ясування, що таке етнографія або, точніше, *що означає займатися етнографією*. І тут, слід одразу відзначити, справа не в методі. Згідно з викладеною в підручниках точкою зору, займатися етнографією – означає встановлювати контакт, вибирати інформантів, записувати (транскрибувати) тексти, виявляти родинні зв'язки, розмічати карти, вести щоденник тощо. Але зовсім не це, не засоби і не навички становлять специфіку моєї роботи. Її специфіка полягає у своєрідному інтелектуальному зусиллі, яке необхідно зробити, щоб створити, кажучи словами Гілберта Райла, “насичений опис”.

Райл розвинув свою думку про “насичений опис” у двох недавніх статтях (передрукованих у другому томі його “Вибраних праць”), присвячених тому, чим він, головним чином, займається “Le Penseur”: “Думати й розмірковувати” і “Обмірковувати думки”. Уявіть собі, пише він, двох хлопчиків, що змигають правим оком. Один робить рух повікою мимоволі, інший подає таємний сигнал приятелю. Обидва рухи з фізичної точки зору ідентичні; якщо розглянути їх просто-як-рухи, зробити деяке “феноменалістичне” спостереження, неможливо відрізнити, хто з них змигнув, а хто підморгнув, а можливо, обидва змигнули або обидва підморгнули. Водночас нехай непомітна з фотографічної точки зору різниця між звичайним змигуванням і підморгуванням є досить суттєвою; це добре розуміє кожний, хто хоч раз помилково сприйняв одне за інше. Підморгування – це комунікація, до того ж комунікація цілком певного виду, яка 1) має свідомий характер, 2) спрямована на конкретну людину, 3) передає певне повідомлення, 4) робить це відповідно до соціально встановленого коду і 5) таємно від решти компанії. Як відзначив Райл, той, хто підморгнув, не робив

двох різних дій, він не змигнув і підморгнув одночасно, але той, хто змигнув, зробив тільки одне – він змигнув. Підморгнути – означає свідомо змигнути у разі, коли існує соціальний код, відповідно до якого ця дія є конспіративним сигналом. Ось що це так: крихта поведінки, крихта культури і – *voilà!* – жест.

Але це тільки початок. Припустімо, продовжує він, є ще й третій хлопець, який, “щоб розвеселити своїх приятелів”, вирішив подразнити першого хлопця, що підморгнув, і повторив його рух, але умисне невміло, незграбно, негарно тощо. Він при цьому зробив, звичайно, той самий рух, що і перший, який змигнув, і другий, який підморгнув: зімкнув верхню і нижню повіку правого ока. Але цей хлопець уже і не змигнув, і не підморгнув, він передражнив чужу спробу підморгнути. На цей випадок також існує соціально визначений код (він буде змигувати з більшими зусиллями, перебільшено, можливо, гримасуючи – зі звичайними вихватками клоуна), і цей хлопець також передає повідомлення. Але цього разу основний лейтмотив дії не таємниця, а насмішка. Якщо іншим буде здаватися, що він справді підморгує, вся витівка піде намарне, щоправда, результат унаслідок цього вийде інший, не такий, як коли б усі подумали, що він просто змигує. Можна розвивати цю думку далі: не впевнений у своїх мімічних здібностях, майбутній клоун може вдома попрактикуватися перед дзеркалом, і в даному випадку він не змигуватиме, не підморгуватиме, не передражнюватиме, а репетируватиме; хоч, з точки зору фотокамери, радикального біхевіориста чи іншого прибічника протокольної точності звітів, у цьому випадку він, як і в усіх попередніх, буде просто швидкими рухами змикати верхню і нижню повіки правого ока. Можна й далі, діючи логічно, майже нескінченно ускладнювати ситуацію. Наприклад, той, хто підморгував, міг насправді намагатися ввести в оману всіх інших, роблячи вигляд, що має з кимось із присутніх таємну змову, якої не було; і в цьому випадку відповідно змінюється зміст і наших спекуляцій щодо того хлопця, що передражнює і репетирує перед дзеркалом. Але суть моїх розмірковувань зводиться до того, що між тим, що Райл назвав “ненасиченим описом” дій тих, хто репетирує, передражнює, підморгує, змигує тощо (“швидким

рухом змикають верхню і нижню повіки правого ока”), і “наси-ченим описом” того, що вони насправді роблять (“репетирує перед дзеркалом, як він буде передражнювати приятеля, коли той комусь таємно підморгуватиме”), лежить предмет дослідження етнографії: стратифікована ієрархія наповнених змістом структур, у контексті яких можливо змигувати, підморгувати, робити вигляд, що підморгуєш, передражнюєш, репетирувати, а також сприймати та інтерпретувати всі ці дії (включаючи і нульове змигування, яке як *категорія культури* такою ж мірою не підморгування, якою підморгування не є змигуванням), не буде існувати, незалежно від того, що хтось робитиме з верхньою і нижньою повікою свого правого ока.

Подібно до багатьох байок, які оксфордські філософи полюбляють складати для себе, усі ці змигування, підморгування, удавані підморгування, передражнювання удаваного підморгування і репетиції передражнювання удаваного підморгування на перший погляд здаються навмисне вигаданими. Щоб додати відтінку емпіричності до розповіді, дозволю собі процитувати, навмисне без будь-яких попередніх коментарів, типовий уривок із мого власного польового журналу. Як свідчить цей шматочок, хоч приклад Райла для наочності було дещо спрощено, він досить точно відбиває змішані структури умовиводів і прихованих смислів, крізь які етнографу весь час доводиться проди-ратися.

“Французи (за словами інформанта) тільки недавно з’явили-лись. Між цим містом і областю Мармуша, розташованою у горах, вони збудували близько двох десятків невеликих фортів, розташували їх таким чином, щоб було зручно спостерігати за навколишньою територією. Але при цьому вони так і не могли гарантувати безпеки, особливо вночі, і тому система торгівлі *mezrag* (договірна) фактично продовжувала існувати, хоч і вважалася, що вона скасована.

Одного разу вночі, під час перебування Коена (який вільно володів берберською) в горах, у Мармуші, два інших євреї, що торгували із сусідніми племенами, прийшли до нього дещо купити. Якісь бербери із сусіднього племені хотіли увірватися до Коена, але той вистрелив у повітря. (За традицією, євреям не

дозволяли носити зброю, але в той непевний час багато хто зневажав цю заборону.) Це привернуло увагу французів, і мародери втекли.

Але наступного дня вони повернулися; один з них переодягся жінкою, постукав у двері і розповів якусь історію. Коен запідозрив лихе і не хотів пускати «її», але інші євреї сказали: «Нічого страшного, це лишень жінка». Вони відчинили двері, і вся згряя ввалилася всередину. Розбійники вбили двох євреїв, але Коен забарикадувався в сусідній кімнаті. Він чув, що грабіжники збиралися спалити його живцем у крамниці, після того, як вони винесуть увесь товар, тому він відчинив двері їй, розмахуючи навколо себе ломакою, вискочив у вікно.

Він вирушив до форту, щоб йому перев'язали рани, і повідомив про пригоду місцевого коменданта, капітана Дюмарі, сказавши, що хотів би отримати свій *'ap* – тобто чотири- або п'ятикратну вартість вкраденого товару. Грабіжники були родом з непідкореного французами племені, яке повстало проти французької влади. Коен просив санкції на те, щоб піти разом із власником свого *mezrag*, племінним шейхом з Мармуші, збирати належне йому за традиційним правом відшкодування за понесені збитки. Капітан Дюмарі не міг офіційно дати йому на це дозвіл, оскільки французи заборонили відносини *mezrag*, але він дозволив йому це на словах, сказавши при цьому: «Якщо тебе вб'ють, мене це не стосується».

Таким чином, шейх, євреї і невеликий загін озброєних мармушанців вирушили за 10-15 кілометрів до району повстання, де французів не було. Підкравшись, вони захопили пастуха племені, до якого належали грабіжники, і викрали його отару. Люди з цього племені погналися за ними на конях, озброєні рушницями і готові до бою. Але побачивши, хто саме вкрав їхніх овець, заспокоїлись і сказали: «Добре, давайте поговоримо». Вони не змогли заперечувати того, що люди з їхнього племені пограбували Коена і вбили двох його гостей, і не були готові починати серйозну сутичку з мармушанцями – до цього неминуче призвела б розправа із загоном, що забрав овець. Отже, вони розпочали переговори, і говорили, говорили, говорили прямо посеред тисяч овець і, нарешті, зійшлися на тому, що Коен повинен

забрати 500 овець. Дві озброєні групи кінних берберів вишикувалися по різних сторонах рівнини, затиснувши між собою отару, а Коен у чорному плащі, у ярмулці і пантофлях ходив один серед овець і неквапливо, одну за одну, вибирав собі найкращих.

Отже, Коен одержав своїх овець і погнав їх до Мармуші. Французи з форту почули, як вони йдуть («Ба, ба, ба», – радісно вигукував Коен, згадуючи, як це було), і спитали: «А це що таке?» Коен відповів: «Це мій *'ар*». Французи не повірили, що він справді зробив усе так, як збирався зробити, звинуватили його у підсобицтві повсталим берберам, кинули до в'язниці й відібрали овець. Сім'я Коена в місті, не маючи про нього жодних звісток, вирішила, що він загинув. Невдовзі французи його відпустили, і він повернувся додому, але без овець. У місті він пішов скаржитися французькому полковнику, який контролював увесь район. Але полковник сказав: «Нічого не можу вдіяти. Це мене не стосується».

Процитований ось так, без коментарів, цей уривок (втім, як і будь-який інший уривок, якщо його цитувати так само) свідчить про те, наскільки “насиченим” є етнографічний опис, навіть якщо він не має систематичного характеру. В завершених антропологічних працях, у тому числі в зібраних у цій книзі, ця обставина – те, що так званий наш матеріал насправді є нашими власними уявленнями про уявлення інших людей щодо того, ким є вони самі та їхні співвітчизники, – прихована від очей, оскільки фонові інформація, необхідна для здійснення аналізу конкретного явища, ритуалу, звичаю, ідеї тощо, переважно вводиться заздалегідь. (Попередивши, що змальована вище невелика драма відбулася у горах центральної частини Марокко у 1912 р. і була розказана й записана там же у 1968 р., ми вже значною мірою зумовимо сприйняття цього тексту.) Нічого страшного в цьому немає, цього не можна уникнути. Проте, як наслідок, виникає ставлення до антропологічного дослідження як до діяльності, в якій переважає спостереження, а не інтерпретація. Насправді ж головним у нашій роботі є експлікація і – навіть гірше – експлікація експлікацій. Підморгування з приводу підморгування з приводу підморгування.

Аналіз, таким чином, являє собою розгляд структур сигніфікації (*structures of signification*) – того, що Райл називав

встановленими кодами. Це не дуже вдала назва, оскільки створюється враження, ніби йдеться про роботу шифрувальника, хоч насправді ця робота пасує літературному критику – визначення їх соціальної основи і соціального значення. Стосовно наведеного вище тексту розгляд слід почати з окреслення трьох різних рамок інтерпретації, властивих даній ситуації, а саме єврейської, берберської та французької; потім слід показати, яким чином (і чому) в той конкретний час і в тому конкретному місці їх поєднання породило ситуацію, у якій низка непорозуміння звела традиційну форму до рівня соціального фарсу. В цій історії Коен, а разом з ним і весь стародавній патерн суспільних та економічних відносин, у межах якого він діяв, наштовхнулись на змішання мов.

Нижче я повернуся до цього занадто стислого афоризму, а також до деталей самого тексту. Зараз важливо підкреслити, що етнографія – це "насичений опис". Реально етнограф постійно – за винятком неминучих ситуацій, коли він займається звичайним збиранням даних, – стикається з багатьма складними концептуальними структурами, більшість з яких накладається одна на одну або просто змішана, вони водночас чужі для нього, невпорядковані й нечіткі, і він повинен так чи інакше зуміти їх зрозуміти й адекватно представити. І це стосується навіть відверто приземленого рівня його польової роботи: опитування інформантів, спостереження ритуалів, виявлення термінів спорідненості, прослідковування ліній переходу власності з рук у руки, перепису господарств... до ведення щоденника. Займатися етнографією – це те саме, що намагатися читати манускрипт, – іншою мовою, вицвілий, повний пропусків, невідповідностей, підозрілих виправлень і тенденційних коментарів, але написаний не загальноприйнятим графічним способом передачі звуку, а засобами окремих прикладів упорядкованої поведінки.

III

Культура, яку і представляє цей інсценований документ, має суспільний характер, подібно до клоунади з підморгуванням чи епізоду з вівцями. Хоч вона ідеаціональна, але існує не в чийсь

голові; хоч не має фізичної субстанції, не є таємним знанням. Нескінченні через свою одвічність суперечки антропологів з приводу того, “суб’єктивною” чи “об’єктивною” є культура, супроводжувані взаємними інтелектуальними образами (“ідеаліст!” – “матеріаліст!”; “менталіст!” – “біхевіорист!”; “імпресіоніст!” – “позитивіст!”), зазвичай неправильно витлумачують. Оскільки поведінка людини (у переважній її частині; адже буває й просто змигнеш) розглядається як символічна дія – дія, що означає, подібно до звуковідтворення у мові, барвного пігменту в малярстві чи звуку в музиці, – питання про те, чи є культура патернованою поведінкою, чи настроєм духу, чи одночасно і тим й іншим, втрачає сенс. І якщо йдеться про підморгування чи про епізод з віццями, цікавитися слід зовсім не їх онтологічним статусом. Він такий самий, як у скель чи у наших сподівань, – це все явища нашого світу. Цікавитися слід їхнім значенням: що саме – насмішка чи виклик, іронія чи гнів, зверхність чи гордість – передається в них і за їх допомогою.

На перший погляд це очевидна істина, але існує декілька способів приховати її. Один із них – представляти культуру як самостійну “суперорганічну” реальність з власними рушійними силами й цілями, тобто оречевлювати її. Інший – обстоювати точку зору, ніби вона полягає у грубому патерні поведінкових реакцій, які можна спостерігати в тій чи іншій упізнаній спільноті, тобто редукувати її. Але незважаючи на те, що обидва підходи, які ведуть до плутанини, існують і, безперечно, існуватимуть далі, головним джерелом теоретичної плутанини в антропології виступає концепція, що виникла у відповідь на них і на сьогодні досить широко розповсюдилася; вона стверджує, якщо говорити словами її, очевидно, головного прихильника Уорда Гудинафа, що “культура [міститься] в умах і серцях людей”.

Відомий під назвами “етнонаука”, “компонентний аналіз” або “когнітивна антропологія” (термінологічні шукання відбивають глибинну невизначеність) напрям стверджує, що культура складається зі структур психології, за допомогою яких індивіди чи групи індивідів формують свою поведінку. “Культура суспільства, – сказано в уже класичній для цього напрямку цитаті Гудинафа, – полягає в тому, щоб слід знати й у що слід вірити, щоб поводитися

у суспільстві відповідним чином". І вже з погляду на те, що являє собою культура, формується точка зору, також доволі безпелеяційна, на те, що становить її опис, – виокремлення системи правил, етнографічного алгоритму, дотримуючись якого можна було б скидатися (якщо абстрагуватися від зовнішнього вигляду) на туземця. Таким чином, у цій концепції надмірний суб'єктивізм поєднався із надмірним формалізмом, і результат не забарився: розгорілися суперечки про те, чи відбиває конкретний аналіз (наслідки якого можна подати у вигляді таксономій, парадигм, таблиць, схем та інших хитромудрих засобів) те, що тубільці "насправді" думають, чи це лише певні спекуляції, логічно еквівалентні цьому, але за суттю інші.

Оскільки на перший погляд такий підхід нагадує викладений у цій книзі і може помилково сприйматися як такий, корисно зупинитися на ньому детальніше і пояснити, що розрізняє ці дві концепції. Залишимо на деякий час підморгування й овець і розглянемо, наприклад, квартет Бетховена як явище культури – для наших цілей це буде найбільш наочним. Ніхто, я гадаю, не ототожнюватиме його з партитурою, з умінням та знанням, необхідним, щоб його виконати, з розумінням музики, яке властиве його слухачам і виконавцям, і, якщо ще й згадати любителів редуціювати та уречевлювати, – з конкретною версією його виконання або з деякою містичною сутністю, що виходить за межі матеріального існування. "Ніхто" звучить, мабуть, надто категорично, оскільки завжди залишаються невиправні. Але те, що квартет Бетховена є розвинутою у часі тональною структурою, послідовним рядом оформленого звуку – одним словом, музикою, а не чиймись знаннями або чиймись віруваннями у щось, в тому числі і в те, як її слід виконувати, – це точка зору, з якою більшість, подумавши, погодиться.

Щоб грати на скрипці, необхідно володіти певними навичками, майстерністю, знаннями й здібностями, крім цього, треба хотіти грати і (згадаємо старий жарт) мати скрипку. Але гру на скрипці не можна зводити до навичок, майстерності, знання тощо, навіть до настрою або (з цим погоджуються навіть прибічники концепції матеріальної культури) до скрипки. Щоб укласти торговий договір у Марокко, треба зробити певним чином кілька

речей (у тому числі під спів Корану перерізати горло ягняти перед дорослими чоловіками свого племені), а також мати певні психологічні характеристики (включаючи бажання щось придбати). Але торговий договір не можна звести до перерізування горла ягняти або до бажань, хоч він цілком реальний, як це зрозуміли сім родичів нашого мармушанського шейха, коли він віддав їх на страту за крадіж у Коена якоїсь паршивої й мало-вартісної овечої шкури.

Культура має суспільний характер, тому що таким є характер значення. Не можна підморгнути (або передражнити того, хто підморгує), не знаючи, що вважають за підморгування, не розуміючи, як фізично зімкнути повіки; не можна вдатися до крадіжки овець (або зробити вигляд, що збираєшся це заподіяти), не розуміючи, що означає вкрасти вівцю і як організувати цю акцію. Але якщо, виходячи з цього, зробити висновок, що знати, як треба підморгувати, – це і є підморгування, або знати, як вкрасти вівцю, – це і є крадіжка вівці, то трапиться помилка аж ніяк не менша за ту, якщо, підмінивши “насичений опис” “ненасиченим”, ототожнити підморгування зі змигуванням або крадіжку вівці з полюванням на дику тварину, що дає хутро. Когнітивістський хибний погляд, ніби культура складається (процитуємо ще одного прибічника цього напрямку, Стівена Тайлера) з “ментальних феноменів, які можна [у значенні “треба”] аналізувати методами, аналогічними прийнятим у математиці або логіці”, має настільки ж руйнівні для цієї концепції наслідки, як і біхевіористські або ідеалістичні хибні судження, проти яких він був висунутий. А може й більші, оскільки його помилковість не є такою очевидною, і викривлення мають більш витончений характер.

Загальна атака на окремі теорії конкретного характеру значення з часів раннього Гуссерля і пізнього Вітгенштайна стала такою органічною частиною сучасної суспільної думки, що немає потреби тут знову повертатися до цього питання. Важливо лише простежити, щоб ці нові думки досягли антропології; особливо, прояснити, що твердження про те, ніби культура складається з установлених суспільством структур значень, використовуючи які люди можуть посилати й отримувати таємні сигнали, сприймати образи і відповідати на них, аж ніяк не ближче

до твердження, ніби культура – психологічний феномен, характерна риса чиєїсь свідомості, будь-якої особистості, когнітивної структури або чогось іще, ніж до твердження, що тантризм, генетика, подовжена форма дієслова, класифікація вин, звичаєве право або поняття “зумовлене прокляття” (за допомогою якого Вестермарк пояснив ‘ар, який Коен використав для обґрунтування свого права на відшкодування збитків) існують. Якщо хтось із нас, хто звик підморгувати на підморгування інших, опиниться, наприклад, у Марокко, то не відсутність знань про те, яким чином відбувається пізнання (хоч особливо, якщо визнати, що у нас і в них воно відбувається однаково, такі знання нам вельми пригодяться), заважатиме нам зрозуміти, чим керуються у своїх діях місцеві жителі, а необізнаність в уявному світі, всередині якого їх дії є знаками. Оскільки ми вже згадали про Віттенштайна, то буде доречно його процитувати: “Ми... говоримо про деяких людей, що вони є зрозумілими для нас. У зв’язку з цим важливо зазначити, що одна людина може бути цілковитою загадкою для іншої. Ми можемо впевнитися у цьому, опинившись у чужій країні з абсолютно чужими для нас традиціями і, що важливо, навіть дуже добре володіючи мовою цієї країни. Ми не розуміємо людей. (І зовсім не тому, що не розуміємо, шу вони говорять одне одному.) Ми не можемо знайти з ними спільної мови”.

IV

Якщо розглядати етнографічне дослідження з погляду особистого досвіду, то воно полягає в тому, щоб шукати спільну мову, а це не проста річ. Вона стає зрозумілою лише при ближчому розгляді. Якщо ж розглядати письмову працю антрополога як наукову справу, то вона полягає у спробі сформулювати певні засади, на яких, як це зазвичай безпідставно здається, можна знайти спільну мову. При цьому антропологи, принаймні я, зовсім не намагаються стати тубільцями або наслідувати їх. Цю мету можуть поставити перед собою лише романтики та шпигуни. Ми шукаємо можливості вести з ними розмову в широкому сенсі цього слова, маючи на увазі дещо значно більше, ніж просто бесіду; а це завдання набагато складніше, ніж видається збоку,

навіть якщо співрозмовником виступає не іноземець. “Якщо процес розмови *від імені* іншого здається комусь таємничим, – зазначив якось Стенлі Кевел, – то це лише тому, що він недооцінює таємничість процесу розмови з іншим”.

Якщо поглянути на нашу проблему таким чином, то мета антропології – розширення меж людського дискурсу. Звичайно, це не єдина мета – є ще й інші – освіта, розвага, практичні поради, моральне вдосконалення, а також виявлення природних законів у поведінці людини, – і антропологія не єдина наука, яка переслідує цю мету. Але якраз саме цій меті може найбільш віддано служити семіотична концепція культури. Як взаємозалежні системи створюваних знаків (так я називатиму символи, ігноруючи провінційне слововживання) культура не є силою, якій можуть бути необгрунтовано приписані явища суспільного життя, поведінка індивідів, інститути і процеси; вона – контекст, усередині якого вони можуть бути адекватно, тобто “насичено” описані.

Пресловута антропологічна притча з екзотичними (для нас) берберами-вершниками, євреями-торгівцями і французькими легіонерами, таким чином, постає як засіб заміщення набридлого почуття фамільярності, яке ховає від нас таємничість нашої здатності спілкуватися і розуміти один одного. Розглядаючи звичайну подію за незвичайних обставин, ми більше звертаємо увагу, попри те, як це зазвичай вважається, не на випадковий характер поведінки людини (немає нічого випадкового в тому, що крадіжку овець у Марокко було сприйнято як образу), а на ступінь варіативності її значень залежно від того патерна життя, який наповнює його інформацією. З розуміння культури народу постає його цивілізованість, без редукування його особливостей. (Чим більше я намагаюся зрозуміти марокканців, тим логічнішими і менш схожими на інших вони постають переді мною.) Воно робить цей народ доступним: поміщення людей у контекст їхніх власних банальностей розвіює туман таємничості.

Саме такий маневр, який зазвичай називають “глянути на речі з точки зору дійової особи”, мовою науки – “свідомий” підхід (*verstehen* approach), або, більш технічно, “емічний аналіз”,

сприяє поширенню думки, ніби антропологія – це різновид читання думок на відстані або фантазій на тему "острів людодів", і що любителі лавірувати поміж десятків забутих філософських тем повинні займатися нею з більшою обережністю. Немає нічого важливішого для усвідомлення суті антропологічної інтерпретації, а також того, якою мірою це є інтерпретацією, ніж чітке розуміння, що означає – а також, що не означає – сказати, що наші описи символічних систем інших народів повинні мати орієнтацію на дійових осіб².

Це означає, що опис культури берберів, євреїв або французів має бути виконаний з використанням тих конструкцій, у які, за нашими уявленнями, бербери, євреї та французи самі себе подумки поміщають, тих формул, за допомогою яких вони самі описують те, що з ними відбувається. Але це не означає, ніби ці описи можна ототожнити з берберами, євреями та французами, що вони є частиною тієї реальності, яку вони нібито описують; вони належать до антропології, тобто входять у систему наукового аналізу і розвитку. Вони повинні бути виконані виходячи з тих же позицій, з яких люди самі інтерпретують досвід, тому що описувати слід те, що люди самі вважають за необхідне; але вони є антропологічними, тому що їх виконують антропологи. Зазвичай не обов'язково особливо підкреслювати ту обставину, що об'єкт вивчення – це одне, а саме вивчення – інше. Цілком очевидно, що фізичний світ – це не фізика, і що "Коментарі до "Поминок за Фіннеганом" – це не "Поминки за Фіннеганом". Але у випадку з вивченням культури аналіз проникає у саме тіло об'єкта вивчення, тобто ми починаємо з нашої інтерпретації того, що мають на увазі наші інформанти або що вони думають, ніби мають на увазі, і потім це систематизуємо – між (марокканською) культурою як матеріальним фактом і (марокканською) культурою як теоретичним фактом немає чіткої межі. І вона ще більше стирається в міру того як остання постає у формі

² І не тільки інших народів: антропологія може досліджувати свою власну культуру, і вона дедалі більше цим займається; це факт величезної значущості, але він тягне за собою декілька заплутаних другорядних проблем, у які я зараз не буду заглиблюватись.

опису дійовою особою (марокканських) уявлень про все, від люті, гідності, святості й справедливості до племені, власності, відносин патронажу і лідерства.

Коротше кажучи, антропологічні праці становлять інтерпретації, до того ж інтерпретації другого й третього порядку. (За визначенням, тільки “туземець” може створити інтерпретацію першого порядку: адже це його культура.)³ Таким чином, вони суть фікції, фікції у значенні “щось створене”, “щось змодельоване” – ось первинне значення *fictio*, – але не в значенні хибні, неправильні, вигадані. Створити орієнтований на суб’єкта опис подій 1912 р. у Марокко за участю шейха-бербера, купця-єврея та французького військового – це творчий акт, що нічим не відрізняється від опису дій, які відбувались у Франції в ХІХ ст. за участю провінційного французького лікаря, його нерозумної жінки-зрадниці та її безтолкового коханця. В останньому випадку дійові особи будуть представлені як неіснуючі насправді, й події як такі, що реально не відбувались, в той час як у першому вони виступатимуть як реальні або як такі, що реально відбулися. Це різниця досить суттєва, це саме те, чого не змогла зрозуміти мадам Боварі. Суть цієї різниці не в тому, що історія мадам Боварі вигадана, а історія Коена записана. Умови створення й мета (не кажучи вже про стиль та якість) цих оповідей різні. Але вони все одно однаковою мірою є “*fictio*” – “створеними”.

Антропологи не завжди належно оцінювали той факт, що антропология існує не тільки у торговій крамниці, у форту в горах, у погоні за вівцями, але й у книзі, у статті, в лекції, в музейній експозиції і останнім часом навіть у фільмі. Зрозуміти це – значить усвідомити, що межа між способом репрезентації та сутнісним змістом в аналізі культури так само не може бути

³ Проблема порядку, у свою чергу, також є складною. Антропологічні дослідження, що спираються на інші антропологічні праці (наприклад, праці Леві-Стросса), можуть бути, звичайно, четвертого порядку тощо, та й інформанти іноді, навіть часто, роблять інтерпретації другого порядку – вони дістали назву “тубільні моделі”. У писемних культурах, де “тубільні” інтерпретації можуть бути й більшого порядку (у зв’язку з Магрибом можна згадати Ібн Халдуна, у зв’язку із США – Маргарет Мід), усі ці питання досить заплутані.

чітко проведена, як і в живописі; ця обставина ставить під сумнів об’єктивний статус антропологічного знання, оскільки дозволяє припустити, що джерелом його виступає не соціальна реальність, а фантазія вченого.

Така загроза існує, але не треба її боятися. Етнографічний опис є цікавим не здатністю вченого нахапатися фактів у далеких країнах і привезти їх додому, як маску або статуетку, але його вмінням пояснити, що ж відбувається в цих віддалених місцях, допомогти розгадати загадку: що ж за люди там живуть? – загадку, яку, природно, породжують дивовижні факти, вихоплені з контексту. Звичайно, при цьому виникає серйозна проблема верифікації – або, якщо “верифікація” занадто серйозне слово для такої слабкої науки (особисто я вибираю “оцінку”), проблема того, як відрізнити добру роботу від поганої. І тут виявляються переваги нашого підходу. Якщо як етнографію розуміти “насичений опис”, а роблять його етнографи, то незалежно від масштабу конкретної праці, чи це є уривок з польового журналу, чи монографія, не менша за розміром від праці Малиновського, головне питання полягає у тому, чи відокремлені у ній підморгування від змигувань і справжні підморгування від удаваних. Ступінь переконливості наших експлікацій вимірюється не обсягом неінтерпретованого матеріалу, описів, залишених “ненасиченими”, а силою наукової уяви, що відкриває нам життя чужого народу. Як казав Торо, не варто здійснювати навколосвітню подорож, щоб рахувати кішок у Занзибарі.

V

Існує припущення, що недоцільно до початку дослідження виокремлювати у поведінці найцікавіші для нас особливості. Іноді його переінакшують, і виходить, що саме ці особливості нас і цікавлять, а власне поведінкою слід займатися дуже побіжно. Культуру слід розглядати, і далі наполягають апологети цієї точки зору, як суто символічну систему (зазвичай ще кажуть: “виходячи із самої культури”, “на її власних термінах”), ізолюючи її елементи, звертаючи увагу на внутрішні взаємовідносини цих елементів і потім характеризуючи систему в цілому, згідно з

центральною символікою, навколо яких вона організована, з базовими структурами, зовнішнім виразником яких вона є, та з ідеологічними принципами, на яких вона заснована. Хоч такий герметичний підхід до явищ, безперечно, є кроком уперед порівняно з підходом до культури як до “навченої поведінки” і “ментальних феноменів”, а також джерелом найплідніших теоретичних концепцій у сучасній антропології, а проте, я бачу в ньому загрозу (яка вже починає бути реальною) відриву культурного аналізу від його безпосереднього об’єкта – неформальної логіки реального життя. Немає сенсу очищати концепцію від помилок психологізму заради того, щоб одразу ж утопити її у безодні схематизму.

Поведінкою, безперечно, слід займатися і досить ретельно, тому що саме в потоці поведінки – або, точніше, соціальної поведінки – виявляються, артикулюються культурні форми. Вони виявляються, звичайно, і в різних формах свідомості; але їх значення залежить від ролі, яку вони відіграють (Віттенштайн сказав би – від їх “використання”) в поточному патерні життя, а не від їх внутрішніх взаємовідносин. Ідеться про те, як Коен, шейх і “капітан Дюмарі” не розуміли змісту дій одне одного, коли один з них крамарював, інший відстоював гідність, а третій встановлював колоніальне панування, через що і виникла наша пасторальна драма і в чому, власне кажучи, полягає її суть. Чим би не були і де б не існували символічні системи “самі по собі”, емпіричний доступ до них ми отримуємо, досліджуючи явища життя, а не створюючи однорідні патерни з абстрактних фігур.

З цього далі випливає, що перевірка на відповідність не може служити основною перевіркою правильності культурного опису. Культурні системи повинні мати мінімальний рівень відповідності, інакше ми не могли б називати їх системами, і, як правило, він буває значно вищим. Але найбільше відповідностей подибуєш у параноїдальному маренні та вигадках шахрая. Сила наших інтерпретацій не може спиратися, як це нині часто трапляється, на те, наскільки вони відповідають одна одній та узгоджені одна з одною. Ніщо, на мою думку, не дискредитувало культурологічний аналіз більшою мірою, ніж конструювання бездоганних описів фор-

мального порядку, в реальному існуванні якого так важко буває себе переконати.

Якщо антропологічна інтерпретація створює прочитання того, що відбувається, то відокремити її від того, що відбувається, – від того, що, за словами деяких людей, вони самі роблять або хтось робить з ними у певний час і в певному місці – дорівнює відокремленню її від практичного застосування, тобто позбавленню змісту. Добра інтерпретація будь-чого – вірша, людини, історії, ритуалу, інституту чи закону, суспільства – веде нас до самої суті того, що вона інтерпретує. Коли замість цього вона веде нас до чогось іншого, наприклад, до захоплення власною досконалістю або красою евклідового геометричного порядку, то в ній можна знаходити певну внутрішню чарівність, але вона не матиме жодного стосунку до того, що нас у даний момент захоплює, – а саме до пояснення всієї цієї катавасії з вівцями.

Наша історія з вівцями – їхня начебто крадіжка, повернення з відшкодуванням збитків, їхня політична конфіскація – є по суті соціальним дискурсом, нехай його, як я вже відзначав раніше, викладено різними мовами і переважно дією, а не словами.

Вимагаючи свій 'ар, Коен апелював до торгового договору; визнавши його вимогу справедливою, шейх у такий спосіб пішов проти племені грабіжників; взявши на себе відповідальність за скоєне, плем'я грабіжників відшкодувало збитки; прагнучи показати і шейхам, і торговцям, хто тут голова, французи почали стукати імперським кулаком. Як і в будь-якому дискурсі, код не визначає поведінки, те, що реально було сказано, зовсім не обов'язково мало бути сказано. Коен міг і не наполягати на своїх претензіях, оскільки в очах колоніальних властей вони виглядали незаконними. З тих же міркувань і шейх міг не підтримувати його вимоги. Плем'я грабіжників, яке чинило активний спротив французам, могло вирішити, що Коен з шейхом приїхали від імені завойовників, і почати опір, а не вступати в переговори. Французи, у свою чергу, якби були більш гнучкими (якими вони згодом і стали за маршала Ліоте), могли дозволити Коєну залишити собі овець, визнавши, таким чином, наступність торговельних відносин та їх відносну незалежність

від влади. Існували й інші варіанти: мармушанці могли визнати дії французької адміністрації надто серйозною образою і повстати проти завойовників; французи могли не обмежуватися покаранням Коена, а закликати до порядку і його помічника шейха; Коен міг вирішити, що не вигідно займатися торгівлею в горах Атласу, лавіруючи поміж повсталих племен та військ колонізаторів, і податися до спокійніших місць, у місто. Приблизно так воно й відбувалось в міру того, як зміцнювало свої позиції колоніальне панування. Але моє завдання не передбачає опису того, що відбувалось і чого не відбувалося тоді в Марокко. (Цей простий інцидент може бути відправним пунктом для вивчення багатьох складних питань соціального досвіду.) Моїм завданням є показати, в чому полягає антропологічна інтерпретація: простежити криву соціального дискурсу, зробити її доступною для вивчення.

Етнограф “окреслює” соціальний дискурс; *записує його*. Тим самим він перетворює його з минулою подією, яка існувала тільки у той момент, коли вона відбувалася, на повідомлення, яке існує в запису і до якого можна багато разів повертатися. Шейха вже давно немає, його було вбито, або, як сказали б французи, “приборкано”; “капітан Дюмарі”, його приборкувач, ще живий, подав у відставку і поринає у спогади десь на півдні Франції, а Коен минулого року, як біженець, або прочанин, або патріарх, якому смерть заглядає в вічі, повернувся “додому”, до Ізраїлю. Але те, що вони у широкому розумінні слова “сказали” один одному в Атлаських горах 60 років тому назад, збереглося – хоч далеко не в досконалому вигляді – для вивчення. “То й що, – запитує Поль Рікер, у якого і запозичено в цілому, хоч і трохи змінено, ідею записаної події, – що саме фіксує запис?”

“Не сам акт мовлення, а “висловлене” у мові; під “висловленим” у мові ми розуміємо свідоме словесне оформлення суттєвого для дискурсу, завдяки чому мовлене (*sagen*) прагне стати висловленим (*Aus-sage*). Коротше кажучи, те, що ми записуємо, є поема [“думка”, “зміст”, “суть”] висловленого. Це зміст акту мовлення, а не сам цей акт”.

Річ не тільки у цьому “висловленому” – якщо оксфордські філософи подлюбляють притчі, то філософи-феноменологісти

захоплюються довгими фразами; але ця цитата підготує нас до точнішої відповіді на наше головне запитання: "Чим займається етнограф?" Він пише⁴. Це може видатись досить несподіваним відкриттям, а для тих, хто добре обізнаний у новітній "літературі", – абсолютно неприйнятним. Але стандартна відповідь на наше запитання – "Він спостерігає, фіксує, аналізує" – свого роду концепція *veni, vidi, vici* – може мати багато більш далекоюсяжні наслідки, ніж це є очевидним на перший погляд. Насамперед, слід вказати на те, що розчленити ці три фрази наближення до істини практично неможливо; власне, як самостійні операції вони не існують.

Насправді ситуація є ще делікатнішою, оскільки, як я вже зазначав, те, що ми записуємо, не є соціальним дискурсом як таким, до якого ми, не будучи, крім незначних і досить специфічних винятків, його дійовими особами, не можемо безпосередньо приступитися; це лише незначна його частина, відкрита нам для розуміння через наших інформантів⁵. Насправді, звичайно, справи не такі вже й кепські, як може здаватись, оскільки не всі критяни – брехуни, і зовсім не обов'язково знати все, для того щоб щось зрозуміти. Однак усе це ставить під сумнів уявлення про антропологічний аналіз як про концептуальну маніпуляцію з виявленими фактами, логічну реконструкцію буденної реальності. Симетрично розкладати кристали змісту, очищені від матеріальної складності, в якій вони раніше були розміщені, а потім пояснювати їх існування автогенними принципами порядку, універсальними властивостями людської свідомості або спільними основами

⁴ Або, точніше, "записує". Книжки і статті містять більше етнографії, ніж фільми, магнітофонні записи, музейні експонати, зарисовки, діаграми, таблиці тощо. Антропології бракує самосвідомості стосовно цінності різних способів репрезентації.

⁵ Дотепер було досить корисним поняття "безпосереднє спостереження" ("participant observation"), оскільки воно заохочувало ставлення антропологів до інформантів як до особистостей, а не як до джерела інформації. Але тією мірою, якою воно закривало від антрополога досить специфічну і культурно виокремлену природу його власної ролі й примушувало його вважати себе чимось більшим за просто зацікавленого (в обох значеннях цього слова) прибульцем, воно слугувало найщедрішим джерелом недобрпорядності.

*Weltanschauungen*⁶ – означає уявляти науку, якої насправді не існує, якої насправді не може бути. Культурний аналіз полягає (або повинен полягати) в угадуванні значень, оцінці здогадок та у виведенні інтерпретуючих висновків з найвдаліших здогадок, але не у відкритті Континенту Смислу і картографуванні його мертвого ландшафту.

VI

Отже, можна виділити три особливості етнографічного опису: він має інтерпретативний характер; він інтерпретує соціальний дискурс; інтерпретація полягає у спробі виокремити “сказане” із потоку того, що відбувається і що зникає, і зафіксувати його у прочитуваній формі. *Туте* зникла або видозмінилась, а “*Аргонавти сьогодні*” існують. Але є ще одна, четверта особливість такого опису, принаймні вона притаманна мені: він є мікроскопічним.

Це зовсім не означає, що немає великомасштабних антропологічних інтерпретацій у цілому, цивілізацій, подій всесвітнього масштабу тощо. Саме розширення антропологічного аналізу, застосування його до ширшого контексту, поряд з теоретичними досягненнями, привертає до нього загальну увагу, виправдовує нашу працю. Адже насправді нікого, навіть Коена, не цікавлять (проте, можливо, Коена якраз цікавлять) вівці як такі. В історії є непомітні, але важливі віхи, своєрідні “бучі за онучу”, але це явно не та байка.

Але це означає, що антрополог, як правило, переходить до ширших інтерпретацій та абстрактного аналізу через етап дуже детального вивчення надзвичайно дрібних явищ. Він має справу з такими самими великими категоріями реальності, з якими інші – історики, економісти, політологи, соціологи – стикаються, але у фатальний момент; з Владою, Перемінами, Вірою, Пригніченням, Роботою, Пристрастю, Красою, Насиллям, Любов’ю, Престижем; але він має з ними справу в достатньо вузькому контексті – у містечку на кшталт Мармуші і в житті людини на кшталт Коена – щоб уживати ці слова без великих літер. У цьому

⁶ Світосприйняттяв (нім).

вузькому, домашньому контексті загальнолюдські константи, "гучні слова, яких ми всі боїмося", набувають цілком домашнього вигляду. В цьому перевага нашого підходу. І так достатньо вже гучних слів.

А проте, завдання, як перейти від збирання етнографічних мініатюр на зразок нашої історії з вівцями, складеної з ряду реплік і байок, до великомасштабної культуральної реконструкції народу, епохи, континенту чи цивілізації, розв'язується не так просто, за всієї цінності конкретики здорового глузду. Вона стала головною методологічною проблемою науки, що виникла серед племен Індії, африканських родів, на островах Тихого океану, а потім піддалася амбіціям, і цю проблему розв'язують не найкращим чином. Моделі, розроблені антропологами для виправдання руху від локальної конкретики до глобальних узагальнень, винуваті у невдачі цих спроб не меншою мірою, ніж на це вказували критики – соціологи, що володіють методом вибірок, психологи, які використовують результати експериментів, й економісти, що оперують сукупностями.

Серед цих моделей найважливішою є "мікроскопічна" модель "Джоунсвілль-як-США" і "природний експеримент" на о-ві Пасхи. Або "величезний світ – у піщинці"⁷, або "далекий берег ймовірного".

Помилковість ідеї "Джоунсвілль-як-США у мініатюрі" (або "США-як-Джоунсвілль збільшений") є такою очевидною, що пояснення потребує тільки те, як вдалося людям повірити в неї самим і переконати в її правильності інших. Уявлення, ніби суть національної спільноти, цивілізації, великої релігії або ще чогось можна побачити у так званому "типовому" маленькому містечку або селищі, – очевидна нісенітниця. У маленькому містечку або селищі можна спостерігати тільки (на жаль!) життя маленького містечка або селища. Якщо мікроскопічне дослідження строго локалізувати, то його значення справді цілком

⁷ В оригіналі – неточна цитата з вірша У.Блейка "Пророцтво Невинності": *У миті бачу світу вічність,
Обшир його – в піщинці цій.
В єдиній жмені – усебічність
І небо в крапельці малій.*

залежатиме від правильності засновку, ніби велике пізнається через мале; у протилежному випадку не буде сенсу його взагалі проводити.

Проте ці дослідження не можна розглядати як строго локалізовані. Місце дослідження не є предметом дослідження. Антропологи не вивчають селища (племена, маленькі міста, поселення...); вони проводять свої дослідження у селищах. Можна вивчати різні речі у різних місцях, і дещо – наприклад, вплив колоніального панування на встановлені рамки моральних очікувань – найкраще вивчати у невеликих ізольованих суспільствах. Але це не перетворює місце на об'єкт вивчення. У віддалених районах Марокко і в Індонезії я намагався розв'язати ті ж проблеми, що й інші представники суспільних наук у галузях, більше наближених до центру – наприклад, як так виходить, що найамбітніші претензії людини до людства мають на собі тавро групової гордості, – і мої висновки були такими ж переконливими, як і їхні. Можна лише додати новий вимір, і це дуже потрібно тепер, коли суспільні науки надзвичайно швидко розв'язують поставлені перед ними проблеми; але й це не все. Звичайно, місце матиме важливе значення, якщо ви писатимете про експлуатацію народних мас, спостерігаючи за тим, як яванський наймит рие землю під тропічним дощем або як марокканський кравець при світлі двадцятисвічкової лампи розшиває каптан. Але припущення, ніби це дає цілісне уявлення про проблему (і дає вам деяку перевагу, яка дозволяє зверхньо дивитися на позбавлених такого привілею) – ідея, якою лише необізнаний може серйозно захопитися.

Ідея “природної лабораторії” також виявилася згубною, не тільки тому, що аналогія хибна, – що це за лабораторія, де *жоден* параметр не можна змінити? – але тому, що вона створює уявлення, ніби дані етнографічного спостереження точніші, суттєвіші, надійніші і меншою мірою зумовлені обставинами, ніж дані інших наук. Величезне природне розмаїття культурних форм – це глибоке (і спустошливе) джерело не тільки антропологічних знань, а й теоретичної проблеми: як узгоджується таке розмаїття з біологічною єдністю людського виду? Але навіть метафорично це розмаїття не можна назвати експерименталь-

ним, оскільки контекст, що з нього існує кожна форма, змінюється так само, як змінюються форми, і неможливо (хоч деякі й намагаються) відокремити ігреки від іксів.

Відомі дослідження, які прагнули довести, що жителям Тробіанських островів був притаманний Едіпів комплекс “навпаки”, що на Чамбулі статеві ролі “перевернуті”, що індіанці пуебло позбавлені агресивності (принаймні на півдні), хоч і спиралися на емпіричні дані, але так і залишилися “гіпотезами, що не отримали наукової верифікації”. Це інтерпретації, істинні або хибні, отримані тим же шляхом, що й інші, і їм властива така ж непереконливість, як й іншим інтерпретаціям; спроба дослідити їх методом фізичного експерименту – не що інше, як методологічний “фокус”. Етнографічні дослідження – це не привілейоване знання, але це знання особливого типу, ще одна країна у світі знання. І розглядати їх як щось більше (або менше) – означає викривити і самі ці дослідження, і їх імплікації, які набагато важливіші для соціальної теорії, ніж власне побут примітивних народів.

Ще одна країна у світі знання; докладні описи давньої подорожі за вівцями (а справді добрий етнограф детально описав би породу овець) мають узагальнювальне значення, тому що вони становлять соціологічне усвідомлення у поєднанні з живим фактичним матеріалом, на який воно може спиратися. В антропологічних дослідженнях мають значення їх комплексний характер, їх усебічність. Надати справжньої актуальності мегаконцепціям, якими надто переймаються сучасні науки, зокрема легітимації, модернізації, інтеграції, конфлікту, харизмі, структурі... значення, уможливити не тільки конкретні й реалістичні роздуми *про* них, але, що важливіше, творчо й продуктивно *за їх допомогою*, можна тільки маючи матеріал, здобутий у наслідок тривалої, переважно (хоч не винятково) якісної, самовідданої і неодмінно старанної польової роботи в обмеженому контексті.

Методологічна проблема, що впливає з мікроскопічного характеру етнографії, є реальною і складною. Але її не можна розв’язати, розглядаючи певний віддалений регіон як відображення всього світу або як соціологічний еквівалент камери Вільсона. Її слід розв’язувати – або принаймні поки що не чіпати – виходячи з

того, що соціальні події означають більше, ніж вони самі є, що те, звідки приходить інтерпретація, не може зумовити всіх наслідків її застосування. Дрібні факти говорять про великі події, підморгування – про епістемологію, а похід за вівцями – про революцію, тому що вони для цього призначені.

VII

Отже, ми, нарешті, підійшли до теорії. Найпоширеніший гріх інтерпретативного підходу до чого-небудь – до літератури, сновидінь, симптомів хвороби, культури – полягає у намаганнях протистояти концептуальним умовиводам і таким чином утриматися від систематичного вивчення явища. Ви або схоплюєте інтерпретацію, або ні, бачите суть справи або не бачите, приймаєте її або не приймаєте. Пастка спонтанності робить інтерпретацію самоцінною або, що ще гірше, підводить її під оцінку лише уявно досить розвинутих здібностей того, хто її висуває; будь-яка спроба розібратися в її суті за допомогою інших засобів, окрім її самій притаманних, вважається помилкою і – немає страшнішої образи для антрополога – етноцентризмом.

Однак для галузі дослідження, яка наслідком називати себе наукою (особисто я не насмілююсь називати, а наполягаю на цьому), цього явно не досить. Немає причин, через які концептуальна основа культурної інтерпретації має бути не так чітко сформульована і через це меншою мірою підлягати чітким канонам оцінки, ніж, наприклад, спостереження в біології або експеримент у фізиці – хіба що тому, що термінологія для таких формулювань недостатньо розроблена, щоб не сказати більше. Ми змушені говорити натяками, тому що не маємо більш чіткої мови.

І водночас слід визнати, що деякі особливості культуральної антропології утруднюють теоретичний розвиток цієї галузі. Насамперед це необхідність того, щоб теорія була більшою мірою наближена до “грунту”, ніж це буває в науках з ширшим застосуванням абстрактного підходу. В антропології ефективними є короткі теоретичні відступи; найбільш абстрактні легко можуть завести нас у логічні мрії, академічне захоплення формальною симетрією. Зміст семіотичного підходу до культури,

як я вже зазначав, полягає в тому, щоб відкрити нам доступ до концептуального світу, сповненого наших сюжетів, і дати можливість у найточнішому значенні цього слова розмовляти з ними. Конфлікт між прагненням проникнути у невідомий для нас світ символічних дій і потребами технічного оснащення теорії культури, між необхідністю зрозуміти та необхідністю аналізувати зрештою стає глибоким і неподоланим. Справді, чим далі розвивається теорія, тим глибшим стає цей конфлікт. Такою є перша особливість розвитку теорії культури: вона не владна над собою. І оскільки вона невіддільна від спонтанності "насиченого" опису, її свобода формуватися відповідно до власної внутрішньої логіки досить обмежена. Узагальнення, яких вдається досягти, випливають із тонкощів у відмінностях, а не з розмаху абстракцій.

Звідси і незвичайність способу, за яким формується наше знання культури взагалі... культур... культури: воно вихлюпується струминками. Аналіз культури не лежить на рівномірно висхідній кривій кумулятивних досліджень, він подібний до дискретної, а проте, зв'язної послідовності дедалі сміливіших вилазок. Одні дослідження базуються на інших, але не в тому значенні, що вони продовжують розвивати засновані іншими ідеї, а в тому, що, володіючи ширшою інформацією і концептуальною основою, вони глибше вивчають те саме. Кожний серйозний аналіз культури починається з самого початку і досягає того, чого він може досягти, доки не вичерпається інтелектуальний імпульс. При цьому використовуються вже відомі факти, розроблені концепції, перевіряються раніше сформульовані гіпотези; але це є рухом уже не від доведених теорем до доведення нових, а від незграбних спроб досягти найелементарнішого розуміння деколи обґрунтованих претензій на те, що його вже досягнуто і розпочато новий етап. Дослідження є вдалим, якщо воно є пропикливішим – хоч би що це означало, – ніж попередні, але воно не спирається на них, а наввипередки біжить поруч.

І з цієї, поряд з іншими, причини нарис, есе, обсягом до 30 або 300 сторінок, став найкращим жанром для інтерпретації культури і викладення теорії; тому якщо ви спробуєте відшукати

систематичні теоретичні праці з цього предмета, ви дуже розчаруєтесь, утім, якщо вам вдасться їх знайти. У нашій галузі навіть “підсумкові” статті є рідкістю, і, як правило, вони становлять інтерес винятково бібліографічного характеру. Мало сказати, що найсуттєвіших теоретичних “проривів” можна досягти у конкретних дослідженнях, – так відбувається у багатьох галузях знання, – але надзвичайно складно виділити їх і об’єднати у те, що можна було б назвати “теорією культури”. Теоретичні узагальнення так недалеко підіймаються над інтерпретаціями, що на відстані від них вони втрачають зміст і будь-який інтерес. Так відбувається не тому, що їм бракує узагальнення (без узагальнення не було б теорії), а тому, що, відірвані від фактичного матеріалу, вони здаються банальними або порожніми. Розвиток у цій галузі відбувається таким чином, що можна обрати його теоретичний напрямок стосовно однієї спроби етнографічної інтерпретації і використати її стосовно іншої, при цьому досягаючи більших точності й відповідності; проте не можна написати “загальну теорію культурологічної інтерпретації”. Взагалі-то можна, але користі з цього буде небагато, оскільки головна мета теоретичних побудов у нашій галузі – не створити зведення абстрактних правил, а уможливити “насичений” опис, не узагальнити різні дослідження, а досягти високого рівня узагальнення в кожному з них.

Високого рівня узагальнення в кожному випадку, принаймні в медицині та в психології, можна досягти через клінічний висновок (катамнез). Він починається не із спостережень і спроб вписати їх у загальний порядок речей, а з ряду ймовірних знаків і спроб вписати їх у умоосязну картину захворювання. Засоби відповідають загальним теоретичним висновкам, але у симптомах (навіть якщо їх можна виміряти) підкреслюються особливості, тобто вони діагностуються. У вивченні культури знаками є не симптоми чи кластери симптомів, а символічні дії чи кластери символічних дій, а мета полягає не в терапії, а в аналізі соціального дискурсу. Проте теорія використовується – для того, щоб розпізнати неочевидне значення речей – у той же спосіб.

Таким чином, ми підійшли до другої особливості теорії культури: вона не може нічого передбачити. Лікар-діагност не може передбачити захворювання на кір; він лише визначає, що хтось хворіє на кір, іноді він може *попередити*, що хтось може невдовзі на нього захворіти. Однак таке реальне обмеження, як правило, неточно витлумачують та перебільшують, а воно має означати, що інтерпретація культури відбувається *post facto*, що, подібно до селянина із старої оповіді, ми спочатку робимо дірки у паркані, і вже потім малюємо навколо них бичачі очі. Важко заперечувати, що так відбувається досить часто. Але треба заперечувати, що це – неминучий наслідок клінічного підходу до використання теорії.

Правильно те, що клінічний стиль теоретичних формувань, концептуалізації потрібен для створення інтерпретацій того, що існує, а не для передбачення наслідків експериментальних маніпуляцій або майбутніх станів даної системи. Проте це зовсім не означає, що теорія має бути придатною лише для даних реалій (або, точніше, створювати їх переконливі інтерпретації); вона також має бути придатною – інтелектуально – і для майбутніх реалій. І хоча ми формуємо наші інтерпретації на основі підморгувань або випадкового походу за вівцями, згодом, іноді через досить тривалий час, теоретичні рамки, що зробили можливими наші інтерпретації, мають бути здатні на створення правомірних інтерпретацій інших соціальних феноменів, що постануть перед нами. Вдаючись до насиченого опису, більш далекосяжного і помітного, ніж це здається на перший погляд, на перших порах від замішання до того, щоб розібратися в суті справи і стати на твердий ґрунт, дослідник не відчуває себе (принаймні, не повинен відчувати) інтелектуально неозброєним. Теоретичні ідеї у кожному новому дослідженні не виробляються абсолютно заново, вони, як я раніше зазначав, запозичуються з інших подібних досліджень, удосконалюються і застосовуються для інтерпретації нових проблем. Якщо ж вони виявляються непридатними для розв'язування подібних проблем, їх перестають використовувати і поступово вони зовсім виходять з ужитку. Якщо ж вони й надалі залишаються корисними, висвітлюють нові грані

розуміння, то їх дедалі більше вдосконалюють і продовжують використовувати⁸.

Подібний погляд на функцію теорії в інтерпретативній науці передбачає, що різниця (яка попри все є відносною) в експериментальних науках між “описом” і “поясненням” у нашому випадку постає як ще більш відносна різниця між “записуванням” (“насиченим описом”) і “специфікацією” (“діагнозом”) – між визначенням понять, що мають певні соціальні дії для власне дійових осіб, і якнайширшою констатацією того, що дає нам запозичене таким чином знання про суспільство, з якого воно було запозичене, і про суспільне життя в цілому. Наше надзавдання – висвітлити концептуальні структури, що несуть інформацію для дій наших об’єктів спостереження, тобто “сказане” у соціальному дискурсі, і створити систему аналізу, яка допоможе виокремити з-поміж іншого детермінант поведінки людини – те, що є невід’ємною властивістю даних структур, належить їм настільки, наскільки вони є тим, чим вони є. В етнографії завдання теорії полягає у забезпеченні словникового запасу, який допомагає передати те, що говорить за себе символічна дія, тобто роль культури в житті людини.

За винятком двійки статей, присвячених більш фундаментальним питанням, у працях, зібраних у цій книзі, теорія послугує саме цій меті. Набір найзагальніших, “академічних”, понять і систем понять – “інтеграція”, “раціоналізація”, “символ”, “ідеологія”, “етос”, “революція”, “ідентичність”,

⁸ Це твердження прийнято вважати ідеалізацією. Через те що теорії рідко коли або взагалі ніколи не бувають раз і назавжди відкинуті, вони стають дедалі більш незграбними, непродуктивними, натягнутими, безглуздими, але попри це продовжують жити ще довго, після того як майже всі, за винятком кількох їх найвідданіших прибічників, уже втратили до них будь-який інтерес. Якщо говорити про антропологію, то тут набагато складніше викоринити старі, вже вичерпані ідеї, і впровадити нові, тому переважна частина теоретичних дискусій має критичний, а не конструктивний характер, і наукова діяльність деяких учених була повністю присвячена викориненню застарілих ідей. Можна сподіватися, що в міру подальшого розвитку нашої науки подібній боротьбі з інтелектуальними бур’янами приділятиметься порівняно менше уваги. Однак на сьогоднішній день старі теорії, як і завжди, частіше переходять до інших видань, ніж зовсім відмирають.

“метафора”, “структура”, “ритуал”, “світосприйняття”, “дійова особа”, “функція”, “сакральне” і, звичайно, сама “культура” – вплетено в корпус “насиченого” етнографічного опису із надією надати звичайним явищам життя наукової велемовності⁹. Це зроблено з метою дійти широкомасштабних висновків на основі вивчення стислих, конкретних, “концентрованих” фактів, підкріпити загальні міркування про роль культури у колективному житті, використовуючи ці факти відповідно до їх теоретичного обґрунтування.

Отже, не тільки інтерпретація супроводжує подання матеріалу безпосереднього спостереження, але й теорія, на яку ця інтерпретація спирається. І мій інтерес до історії Коена, так само як і інтерес Райла до підморгування, народився з певних міркувань дуже загального характеру. Модель “підміни мови”, точка зору, що соціальний конфлікт виникає не тоді, коли культурні форми припиняють функціонування внаслідок своєї слабкості, невизначеності, забуття, а радше тоді, коли, як у випадку з передражнюванням підморгування, ці форми під впливом незвичайних ситуацій, незвичних інтенцій змушені функціонувати незвичним чином, запозичена мною зовсім не з історії Коена. Я додав її до історії Косна, попередньо запозичивши із спілкування з колегами, студентами і попередниками.

Наше безневинне на перший погляд “послання у пляшці” – дещо більше, ніж простий опис меж значень крамарів-євреїв, воїнів-берберів і колонізаторів-французів або навіть їх взаємодії. Це аргумент на користь того, що необхідно змінювати систему координат спостережуваних явищ, щоб відтворити патерн культурної взаємодії. Суспільні форми – це “речовина”, з якої зроблена культура.

VIII

Існує індійська легенда – до мене, в усякому разі, вона дійшла як індійська легенда – про англійця, якому розповіли про те, що

⁹ Більшість розділів присвячена не Марокко, а Індонезії, бо я тільки-но починаю розбирати свій північноафриканський матеріал, що був зібраний пізніше. Польовими дослідженнями в Індонезії я займався у 1952-1954, 1957-1958 і у 1971 рр.; а в Марокко – у 1964, 1965-1966, 1968-1969 і у 1972 рр.

весь світ стоїть на платформі, яка спирається на спину слона, який, у свою чергу, стоїть на спині черепахи. Він поцікавився (напевне, був етнографом; вони завжди себе так поведуть), на чому ж стояла черепаха. На іншій черепазі. А та, інша? “О, сахіб, під нею були також черепахи, і так до самої основи”.

Таким є, власне кажучи, стан речей. Не знаю, скільки ще можна експлуатувати мій запис про Коена, шейха і “Дюмарі” (схоже, я вже і без цього передав кути меду), але я твердо переконаний у тому, що, хоч би як довго я цим не займався, я так і не зможу наблизитися до підоснови. І жодного разу мені не вдалося дістатися підоснови, про що б я не писав, ні в нарисах, зібраних у цій книзі, ні будь-де. Для культурологічного аналізу характерна кричуща неповнота. І навіть гірше – чим він глибший, тим більш неповний. Дивна це наука, її найвичерпніші твердження ґрунтуються на найхиткішій основі, і всі намагання дістатися куди-небудь, не втрачаючи суті справи, лише посилюють підозру, і у вас, і в інших, що ви йдете кудись не туди. Але саме це, поряд з безглуздими запитаннями, з якими доводиться чіплятися до втомлених від них людей, і становить суть роботи етнографа.

Існує декілька способів уникнути цього – підмінити культуру фольклором і збирати його; підмінити її культурними рисами і рахувати їх; підмінити її інститутами і класифікувати їх. Але все це хитрощі. Річ у тім, що прийняти семіотичну концепцію культури й інтерпретативний підхід до її вивчення – означає вважати твердження в етнографії, якщо запозичити знамениту фразу У.Б. Галлі, “переважно спірним”. Антропологія, принаймні, інтерпретативна антропологія, – це наука, зрушення в якій визначаються не стільки укріпленням консенсусу, скільки витонченістю суперечок. Удосконалюються лише шпильки, які ми пускаємо одне одному.

Важко спостерігати, як чиясь увага поневолена наперед відомою односторонністю. Монологи тут не такі важливі, оскільки висновків багато не буває; треба лише підтримувати дискусію. І якщо зібрані в цій книзі нариси й мають якесь значення, то воно полягає не в тому, що вони стверджують, а в тому, про що вони свідчать: про посилену зацікавленість не тільки в антропології,

але й у суспільних науках у цілому до ролі символічних форм у житті суспільства. Значення, ця ледь помітна і неправильно означувана псевдосдність, яку раніше ми радо віддавали на поталу філософам і літературним критикам, повернулось до самого серця нашої дисципліни. Навіть марксистки цитують Кассірера, навіть позитивісти – Кеннета Берка.

Моя власна позиція полягає в тому, щоб намагатися протистояти суб'єктивізму, з одного боку, і кабалізму – з другого; намагатися втримати аналіз символічних форм якнайближче до конкретних явищ і подій суспільного життя, до суспільного світу буденного життя і організувати його таким чином, щоб зв'язки між теоретичними формулюваннями і дескриптивними інтерпретаціями не прикривалися посиланнями на сумнівні науки. Я ніколи не поділяв точки зору, що коли вже повна об'єктивність у цих випадках недосяжна (що само собою, безперечно, є правильним), то можна дати повну свободу емоціям. Як зазначав Роберт Солоу, це те саме, що стверджувати, що коли вже повна асептика неможлива, то цілком прийнятним є проведення операції у каналізаційному колекторі. Але, з іншого боку, не зацікавили мене і запевнення в тому, ніби структурна лінгвістика, комп'ютерна інженерія або будь-яка інша прогресивна наука допоможе нам, без скрупульозного вивчення, краще зрозуміти людей. Ніщо не може дискредитувати семіотичний підхід до культури швидше, ніж захоплення інтуїціонізмом та алхімією, незалежно від того, як елегантно виражена інтуїція і як по-сучасному під пером ученого виглядає алхімія.

Завжди існує небезпека того, що в пошуках черепак, які лежать надто глибоко, культурний аналіз може втратити зв'язок з "рівнем землі" – з політичною, економічною та соціальною реальністю, яка оточує людей у щоденному житті, – і з біологічними і з фізичними потребами, які є основою для цього рівня. Єдиний захист проти цього і проти перетворення культурного аналізу на своєрідне соціологічне естетство – базувати аналіз насамперед на таких реальностях і на таких потребах. Саме так я писав про націоналізм, про насилля, про ідентичність, про природу людини, про легітимність, революції, етнічності, урбанізацію, про статус,

час і, найбільше, про конкретні спроби конкретних народів помістити ці речі у свідомі і зрозумілі для них рамки.

Розглядати символічні виміри соціальної дії – мистецтво, релігію, ідеологію, науку, право, мораль, здоровий глузд – не означає відвернутися від екзистенціальних проблем життя у пошуках емпіричної реальності позбавлених емоцій форм; це означає повністю заглибитись у них. Призначення інтерпретативної антропології полягає не в тому, щоб дати відповідь на найпотаємніші наші питання, а в тому, щоб зробити для нас доступними відповіді інших, тих, хто випасає інших овець на інших пасовищах, і таким чином включити ці відповіді до доступного для нас літопису людства.

РОЗДІЛ 2

ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЇ КУЛЬТУРИ НА КОНЦЕПЦІЮ ЛЮДИНИ

I

Завершуючи своє нещодавно проведене дослідження світогляду народів, які перебувають на племінній стадії розвитку, “La Pensee Sauvage”, французький антрополог Леві-Стросс зазначає, що наукове пояснення полягає не у зведенні складного до простого, як нас переконували. Радше, пише він, це полягає в підміні більш складного, яке важко зрозуміти, також складним, але яке зрозуміти легше. Коли йдеться про вивчення людини, можна, на мій погляд, піти навіть далі і стверджувати, що часто пояснення полягає в підмінюванні простих описів складними з метою зберегти переконливу ясність, яка властива простим описам.

Основним науковим ідеалом, як на мене, є елегантність, але в суспільних науках часто трапляється, що саме відхилення від цього ідеалу супроводжує творчі прориви. Просування в науці зазвичай полягає в послідовному ускладненні того, що колись видавалося красивим ланцюгом умовиводів, а зараз уже сприймається як неприпустиме спрощення. На зміну розчаруванню приходять усвідомлення та пояснення, які дозволяють замінити важкозрозуміле тим, що зрозуміти легше, про що й твердив Леві-Стросс. Вайтхед колись запропонував такий афоризм для природничих наук: “Шукай простоту, але не вір їй”; про суспільні науки він міг би сказати: “Шукай складність і впорядкуй її”.

Вивчення культури відбувалося начебто за тим самим зразком. Розвиток наукових уявлень про культуру сягає того моменту, коли було розвінчано концепцію природи людини, що панувала в епоху Просвітництва, – вона, як би до неї не ставилися, була водночас і простою, і зрозумілою, – і замість неї утвердилася концепція не лише складніша, але й менш зрозуміла. Відтоді всі наукові дискусії щодо культури позначені бажанням прояснити її та зробити концепцію людини зрозумілішою. Зіштовхнувшись з труднощами, до того ж у масштабах грандіозніших, ніж припускалося, антропологи загрузли у витончених спробах упорядкувати їх. І кінця цьому поки що не видно.

Суть концепції людини, яка сформувалася в добу Просвітництва, полягала, як відомо, в тому, що людина невіддільна від природи і що в цілому вона існує згідно з природничо-науковими законами, які за намовляннями Бекона та під керівництвом Ньютона тоді ж були розкриті. Коротше кажучи, природа людини уявлялася такою ж строго організованою та позбавленою різноманіття, такою ж вражаюче простою, як і Всесвіт Ньютона. Деякі закони її існування могли бути іншими, але все одно це були *закони*; її незмінність могла бути прихована вивертами місцевих звичаїв, але вона все одно була незмінною.

Цитата з твору історика-просвітника Маску, яку я запозичив із авторитетного дослідження Лавджоя, демонструє таку позицію з усією прямою, яка притаманна другорядним письменникам: “Декорації [в різні часи та в різних місцях] справді змінюються, актори перевдягаються та гримуються; але їхні потяги формуються все тими ж людськими бажаннями та пристрастями, і вони так само впливають на долі царств і народів”¹.

Отже, цією точкою зору не можна знехтувати і також не можна сказати, незважаючи на так легко кинуте мною трохи вище слово “розвінчано”, що вона зовсім зникла із сучасної антропологічної думки. Погляд, згідно з яким люди завжди, на

¹ Цит. за: Lovejoy A.O. *Essays in the History of Ideas*. – New-York, 1960. – P.173.

будь-якому тлі та під будь-яким убранням, лишаються людьми, ще не витіснена остаточно уявленням “інші звичаї, інша твар”.

Але у первісному вигляді просвітницька концепція природи людини мала й менш прийнятні імплікації, згідно з найважливішою з них, тепер прочитую самого Лавджоя, “усе те, що може бути зрозумілим, перевіреним, підтвердженим лише стосовно людей певного віку, раси, темпераменту, традиції або стану, не є цінним та цікавим”². Величезна кількість відмінностей серед людей у їх віруваннях і в системі цінностей, у звичаях та інститутах, зумовлених часом та місцем, не мають значення для з’ясування природи людини. Усе це – наносне, навіть спотворене, яке приховує те, що є людського в людині, – постійного, загального, універсального.

Так, наприклад, стало широко відомим, що д-р Джонсон побачив геніальність Шекспіра у тому, що “його характери не зумовлені звичаями якого-небудь конкретного місця, відмінними від решти, особливостями занять і професій, що притаманні лише нечисленній групі людей, або випадковим збігом обставин і поглядів”³. А Расін вважав успіх своїх п’єс на класичні теми доказом того, що “смаки Парижа...відповідають тим, що в інші часи викликали сльози на очах освічених верств Греції”⁴.

У такому погляді нас хвилює насамперед (якщо не брати до уваги того, що з уст таких глибоко англійського Джонсона та французького Расіна це звучить просто комічно), що образ незмінної природи людини, яка не залежить від часу, місця й обставин, від занять і професій, випадкового збігу обставин і поглядів, може виявитися ілюзією, що сутність людини може бути так тісно переплетена з тим, де вона перебуває, хто вона є, у що вірить, що виділити її неможливо. І саме роздуми на тему такої ймовірності привели до розвитку концепції культури і до розвінчання “універсалістського” погляду на людину. І що б не стверджувала сучасна антропологія, – а в різні періоди свого

² Ibid. – P.80.

³ Preface to Shakespeare// Johnson on Shakespeare. – London, 1931. – P.11-12.

⁴ З передмови до “Іфігенії”.

розвитку вона стверджувала практично все, – вона, проте, твердо переконана, що людини, на яку не вплинули б звичай певного місця, практично не існує, ніколи не існувало і, що важливіше, не могло в принципі існувати. Немає і не може бути такого місця, десь за кулісами, звідки ми могли б глянути на акторів Маску як на “просто людей”, які вештаються у звичайному, вуличному одязі, забувши про свою професію, з неприхованою відвертістю демонструючи свої спонтанні бажання та несуфльовані пристрасті. Вони можуть змінити ролі, стиль виконання, навіть п’єси, в яких вони грають, але, – як зазначав сам Шекспір, – усі вони актори, вони завжди грають.

Ця обставина надзвичайно утруднює проведення межі між природним, універсальним і постійним у людині і тим, що є в ній зумовленим, особливим, тимчасовим. Строго кажучи, вона припускає, що, провівши таку межу, ми дамо хибне або, принаймні, суттєво викривлене уявлення про становище людини в світі.

Розглянемо транс у балійців. Балійці впадають у стан прострації і в цьому стані здійснюють найрізноманітніші імпульсивні вчинки: вони можуть відкусити голову живому курчаті, колоти себе кинджалом, у безтямі кидатися на землю, демонструвати чудеса еквілібристики, імітувати статевий акт, їсти фекалії тощо – і роблять усе це легше та безпосередніше, ніж будь-хто з нас лягає та засинає. Стан трансу в них – головна подія будь-якої церемонії. Деякі церемонії супроводжуються трансом п’ятдесяти – шістдесяти чоловік, які кидаються на землю один за одним (за виразом одного спостерігача “як загоряються фесерверки”) і приходять до тями протягом п’яти хвилин до кількох годин, при цьому вони нічого не пам’ятають з того, що робили в цей час, але, незважаючи на амнезію, переконані, що перебували у найнезвичайнішому та найприємнішому стані, в якому тільки може бути людина. Що можна дізнатися про природу людини з цього факту і з тисячі інших аналогічних дивовижних фактів, описаних антропологами? Що балійці – особливі істоти, марсіани південних морів? Що вони в основному такі самі, як і ми, але мають дивні, випадково набуті звичаї, яких ми уникнули? Що вони

внутрішньо, можливо інстинктивно, мають нахил до чогось особливого, відмінного від звичаїв та звичок інших народів? Або що природи людської як такої не існує і люди стають такими, якими їх робить культура?

В оточенні цих, однаковою мірою незадовільних інтерпретацій, антропологія підійшла до продуктивнішої концепції людини, концепції, яка бере до уваги культуру та її варіативність, а не списує її з рахунку як примху або забобони, й водночас не сприймає як пусту фразу “єдність людства в основі”, дотримуючись цієї ідеї як основоположного принципу. Ухилитися від універсалістського погляду на природу людини означає, принаймні через те, що це стосується вивчення людини, зійти зі сцени. Погодитися з тим, що різноманіття звичаїв у часі та в просторі – це не питання зміни гриму та костюму, декорацій і масок, рівнозначно тому, щоб визнати людство таким же варіативним по своїй суті, як і за своїм зовнішнім виявом. А тут уже рвуться найміцніші філософські якорі й починається дрейф у незвідані та небезпечні води.

Небезпечні тому, що якщо відкинути тезу, згідно з якою Людина з великої літери стоїть “поза”, “під” та “над” своїми звичаями, і замінити її на посилку, за якою людину без великої літери слід шукати десь “усередині” них, то можна взагалі перестати бачити її. Або вона повністю розчиняється у своєму часі та просторі, дитя та абсолютний бранець своєї доби, або перетворюється на солдата-рекрута толстовської армії, захопленого якимось дивовижним історичним детермінізмом, що його від часів Гегеля насилають на нас у неймовірній кількості. Ми вже маємо в суспільних науках обидві ці аберації, і певною мірою вони присутні й досі: одна йде під прапорами культурного релятивізму, друга – під стягом культурної еволюції. Але ми також намагалися, і це є для нас більш характерним, уникнути їх, шукаючи в самих патернах культури елементи, що визначають існування людини, які варіюються в своєму вияві, але, безумовно, все ж таки є помітними.

II

Спроби розглядати людину у контексті її звичок проводилися в кількох напрямках з використанням різних тактик; але всі вони, або майже всі, вписуються в русло єдиної інтелектуальної стратегії: щоб із нею було легше впоратися, назву її “стратифічною” концепцією відношень між біологічним, психологічним, соціальним та культурним факторами людського життя. Згідно з цією концепцією, людина складається з кількох “рівнів”, кожен з яких лежить на тих, що знаходяться нижче нього, та підтримує ті, що розташовані над ним. При вивченні людини відділяються шар за шаром, кожен з яких цілісний та самодостатній, і під кожним ховається зовсім інший. Зшкребіть строкатий шар культури – і виявите структурні та функціональні закономірності соціальної організації. Зчистивши, в свою чергу, і їх, побачите під ними психологічні фактори – “основні потреби” або щось на зразок цього, – які їх підтримують та забезпечують. Зніміть психологічні фактори, і ось перед вами біологічний фундамент – анатомічного, фізіологічного, неврологічного характеру – всієї будівлі людського життя.

Такий підхід забезпечував незалежність та суверенітет наявних академічних дисциплін, але, крім цього, привабливість його полягала в тому, що він кожному давав шматок пирога. Не обов’язково було стверджувати, що крім культури в людині немає нічого, заради можливості визнати її суттєвим та самодостатнім, навіть найголовнішим складником людської природи. Культурні факти можна було інтерпретувати на тлі некультурних факторів, не розчиняючи культурні факти в цьому тлі і не розчиняючи тло в них. Людина уявлялася ієрархічно стратифікованою твариною, певною, створеною еволюційним шляхом, породою, у якій кожний шар – органічний, психологічний, культурний – перебував на визначеному і законному місці. Щоб розвинути, що ж вона собою являє, треба було зіставити результати досліджень різних наук – антропології, соціології, психології, біології – як у муаровій картинці, а коли це зроблено, то кардинальна значущість культурного шару, єдиного з усіх, який властивий тільки людині, стає очевидною, як і те, що власне ми можемо з нього почерпнути про сутність людини. Якщо антропологія XVIII ст.

створила образ людини як голого резонера, яким вона виявилася, позбувшись шат культури, то антропология кінця XIX та початку XX ст. замінила його образом перетвореної тварини, якою виявилася людина, накинувши їй на себе.

На рівні конкретного дослідження ця загальна стратегія зводиться, по-перше, до пошуків універсалій у культурі, емпіричної одноманітності, яку за всієї різноманітності звичаїв у просторі та часі можна було б спостерігати скрізь; по-друге, до спроб співвіднести вже знайдені психологічні універсалії з відомими константами в біології, психології та соціальній організації людини. Якби вдалося з нерозібраного каталогу світової культури виловити якісь звичаї, спільні для всіх локальних варіантів, і встановити взаємозв'язок між ними та деякими незмінними координатами, розміщеними на субкультурному рівні, тоді можна було б говорити про успіхи на шляху виділення суттєвих для людства культурних рис із маси випадкових, другорядних або взагалі декоративних. Таким шляхом антропология могла б визначити сферу культури в концепції людини, рівноправну та таку, що відповідала б сферам, виділеним біологією, психологією та соціологією.

По суті ця ідея не нова. Уявлення про *consensus gentium* (згоду всього людства) – про те, що існують певні речі, що їх всі люди вважають правильними, нормальними, справедливими або приємними, і що ці речі через це є справді правильними, нормальними, справедливими або приємними, – існувало в суспільній думці Просвітництва і, цілком імовірно, у тій чи іншій формі було властиве мисленню людини в усі часи та в усіх регіонах Землі. Ця думка рано чи пізно виникала в голові кожного. Проте, її проникнення в сучасну антропология – починаючи із розроблення Кларком Вісслером у 1920-х роках того, що він сам назвав “універсальним культурним патерном”, через запропонований на початку 40-х Броніславом Малиновським список “універсальних інституціональних типів” і кінчаючи дослідженням Дж. П. Мердока ряду спільних детермінант культури”, здійсненим під час та одразу після другої світової війни, – додало дещо нове. Виникла думка про те, що, кажучи словами Клайда Клакгона, мабуть, найпереконливішого

з теоретиків *consensus gentium*, “деякі аспекти культури набувають специфічних форм винятково внаслідок історичної випадковості; інші створені силами, які по праву можна називати універсальними”⁵. Таким чином, культурне життя людини розділилося на дві частини: одна з них, подібно до реквізиту акторів Маску, не залежить від ньютонівських “внутрішніх мотивів” людини, інша ж є еманациєю цих самих мотивів. У цьому випадку виникає запитання: чи може бути стійкою ця будівля, яка стоїть на півдорозі між XVIII та XX ст.?

Це залежить від того, чи може встановитися та підтримуватися дуалізм між емпірично універсальними аспектами культури, які мають коріння в субкультурних реаліях, та емпірично варіативними аспектами, які не пов’язані з ними. А це, в свою чергу, вимагає, (1) щоб запропоновані універсалії були істотними, не пустими категоріями; (2) щоб вони спиралися на конкретні біологічні, психологічні або соціологічні процеси, а не лише асоціювалися з певними позначуваними ними реаліями; (3) щоб не було сумнівів, що вони належать до ряду найважливіших елементів для визначення сутності людства, порівняно з якими численніші культурні особливості здавалися б другорядними. На мою думку, з урахуванням цих трьох умов підхід, заснований на *consensus gentium*, необґрунтований; замість того щоб наблизитися до істотних рис людства, він віддаляється від них.

Першу умову – що запропоновані універсалії повинні бути істотними, а не порожніми або напівпорожніми категоріями – не було виконано, тому що не могло бути виконано ніколи. Існує логічне протиріччя між твердженням, що, наприклад, “релігія”, “шлюб” або “власність” – це емпіричні універсалії, і наданням їм надто великого значення в плані змісту, тому що сказати, що це емпіричні універсалії, це все одно, що сказати, що вони мають однаковий зміст, а сказати, що вони мають однаковий зміст, означає відкрито визнати той факт, що це не так. Якщо визначати релігію в цілому та безумовно як найістотніший інструмент орієнтування людини в навколишній дійсності, наприклад, то

⁵ *Anthropology Today*/Ed. by A.L.Kroeber. – Chicago, 1953. – P.516.

одночасно не можна приписати йому високий ступінь зумовленого змісту; адже очевидно, що у ацтеків, які в ім'я богів виривають ще пульсуюче серце з грудей призначених для офірування людей, найістотніший інструмент орієнтування насправді відрізняється від такого самого у стриманих зунї, які, щоб умилювати богів дощу, влаштовують масові танці. Усепоглинаючий ритуалізм та необмежений політеїзм індусів відбиває дещо інший погляд на те, що є "істинно реальним", ніж безкомпромісний монотеїзм та суворе дотримання закону ісламу в сунітів. Навіть якщо звернутися до менш абстрактних понять та визнати, услід за Малиновським, що універсальною є ідея божественного промислу, виникає та сама суперечність. Узагальнення, зроблені щодо ідеї потойбічного існування, ставлять поряд конфуціанців та кальвіністів, дзенбуддистів та тибетських буддистів; щоб уникнути цього, доводиться робити висновки, використовуючи найзагальніші терміни, загальні настільки, що суть узагальнення фактично щезає. Так само і з ідеєю божественного промислу, яка поєднує властиве індіанцям навахо уявлення про ставлення богів до людей і світогляд тробріанців. Те саме відбувається зі "шлюбом", "торгівлею" та ін. із того, що А.Л. Кребер влучно називає "псевдоуніверсаліями", і аж до такого відчутного на дотик предмета, як "кров". Не можна вважати правильним або з якогось погляду неважливим те, що люди повсякчас мають статеві відносини, виховують дітей, мають певні уявлення про своє та чуже і в той чи інший спосіб захищають себе від дощу та сонця; але все це ще не допоможе нам намалювати справді схожий портрет людини, а не безлику картинку "крапка, крапка, дві карлючки".

Моя позиція, яку я сподіваюся достатньо чітко викласти, полягає не в тому, що неможливими є будь-які узагальнення, які стосуються природи людини, крім того, що вона – найрізноманітніша тварина, або що вивчення культури зовсім не сприяє таким узагальненням. Моя позиція полягає в тому, що подібні узагальнення неможливі на основі пошуку універсалій у культурі в дусі Бекона, свого роду всесвітнього опитування суспільної думки в пошуках *consensus gentium*, якого насправді не існує, і, далі, що такі спроби якраз і призводять до релятивізму,

уникнути якого начебто й треба було б за допомогою даного підходу. “У культурі зуньї цінується стриманість, – пише Клакгон, – у культурі квакіутлей заохочується індивідуальний екстібіціонізм. Ці цінності протилежні одна одній, але, дотримуючись їх, і зуньї, і квакіутлі демонструють прихильність до універсальної цінності, поваги до норм своєї культури, що вже склалися”⁶. Це вже явний виверт, але він лише очевидніший, а зовсім не лукавіший, ніж обговорення культурних універсалій у цілому. Який сенс стверджувати разом з Херсковіцем, що “мораль – універсалия, так само як і задоволення від краси та те чи інше уявлення про істину”, якщо вже у наступній фразі ми змушені вслід за ним додати: “різноманітні форми, яких набувають ці поняття, створені особливим історичним досвідом суспільств, у яких вони проявляються”⁷? Коли ви відмовляєтеся від уніформістського підходу, навіть якщо, подібно до теоретиків *consensus gentium*, робите це обережно й не до кінця, вас реально підстерігає небезпека релятивізму; але його можна уникнути, якщо сміливо глянути в очі різноманітності людської культури, стриманості зуньї та екстібіціонізму квакіутлів і включити й те й друге в концепцію людини, а не пройти мимо, відбувшись лише банальною, яка нічого не означає, фразою.

Складність виявлення універсалій у культурі, які при цьому були б істотними, звичайно, перешкоджає здійсненню другої умови підходу *consensus gentium*, а саме щоб ці універсалії ґрунтувалися на конкретних біологічних, психологічних або соціальних процесах. До того ж тут виникають свої складнощі: “стратиграфічна” концепція відносин між культурними та некультурними факторами значно більше заважає встановленню такого зв’язку. Якщо культура, психіка, соціальне та організм уже виділені в окремі у науковому плані “рівні”, самодостатні та автономні, надзвичайно складно їх знову поєднати.

Звичайно це роблять, звертаючись по допомогу так званих “незмінних точок референції” (“invariant points of reference”). Їх слід шукати, як сказано в одному з найвідоміших посібників з

⁶ Kluckhohn C. Culture and Behavior. – New York, 1962. – P.280.

⁷ Herskovits M.J. Cultural Anthropology. – New York, 1955. – P.364.

подібних стратегій, меморандумі “До пошуку спільної мови в галузі суспільних наук”, написаному Толкоттом Парсонсом, К.Клакгоном, О.Г.Тайлором та ін. на самому початку 1940-х років, “у природі соціальних систем, у біологічній та психологічній природі складників індивідів, у зовнішньому оточенні, де вони живуть і діють, у необхідності координувати соціальні системи. В [культурі]... не можна ігнорувати “вузли” структури. Треба до них так чи інакше пристосовуватися”, “брати їх до уваги”. Припускається, що універсалії в культурі – це відповіді, зорієнтовані на ці неминучі фатальні реальності, інституалізовані способи погодженого співіснування з ними.

Таким чином, аналіз зводиться до того, щоб співвіднести ймовірні універсалії з визнаними базовими потребами і при цьому довести, що між ними є відповідність. На соціальному рівні звичайно посилаються на той беззаперечний факт, що всі суспільства, щоб продовжити своє існування, повинні відтворювати населення та розподіляти товари та послуги, цим пояснюється універсальний характер родини, а також тих чи інших форм торгівлі. На психологічному рівні апелюють до таких базових потреб, як персональне зростання – цим пояснюється повсюдність інститутів освіти, та до загальнолюдських проблем, таких як едіпів комплекс, – це зумовлює універсальність ідеї караючих богів та турботливих богинь. У біології є обмін речовин і здоров’я; в культурі їм знаходять відповідники у звичаях, пов’язаних із уживанням їжі, і в обрядах зцілення. І так далі. Головне – знайти ту чи іншу базову потребу й надалі намагатися показати, що ті аспекти культури, які є універсальними, “скроені”, якщо використовувати образ Клакгона, цими потребами.

І знову ж таки проблема полягає не стільки в тому, чи існує такого роду залежність, скільки в тому, якою мірою зумовлений її характер. Нескладно співвіднести певні інститути людства з тим, що, як підказує наука (або здоровий глузд), є умовами людського існування, але значно важче довести невинуватий характер такого зв’язку. І річ не лише в тому, що кожний інститут відповідає цілому ряду соціальних, психологічних та органічних потреб (стверджувати, що шлюб – рефлекс, вироблений соціальною потребою відтворення, або що застільні ритуали відпо-

відають на метаболічні потреби організму, – це пародія на такий підхід), але і в тому, що немає можливості віднайти точний і такий, що витримав би перевірку, спосіб постулювання стійких “міжрівневних” взаємозв’язків. Усупереч тому, що може здатися, при цьому справді немає спроб підмінити поняття й закони з галузі біології, психології або навіть соціології до аналізу культури (не кажучи вже про зворотній зв’язок), просто зіставляються деякі факти культурного та субкультурного рівнів, щоб якнайзагальніше натякнути на наявність зв’язку між ними. Теоретичної інтеграції при цьому не відбувається, лише звичайна кореляція, і та виводиться суто інтуїтивно та суб’єктивно. При такому “рівневому” підході ми, навіть залучаючи “незмінні точки референції”, ніколи не зможемо відтворити дійсно функціональні зв’язки між культурними та не-культурними факторами, а будуватимемо більш-менш переконливі аналогії, паралелізми, припущення та наближення.

І все ж таки, навіть якщо я помиляюсь (у цьому, я гадаю, мене звинуватить багато антропологів), стверджуючи, що підхід *consensus gentium* не здатний виявити ні суттєвих універсалій, ні таких, що пояснюють їх, конкретних зв’язків між культурними та не-культурними феноменами, все одно не зрозуміло, чи можна такі універсалії визнати центральними елементами у визначенні людини і чи потрібно взагалі розглядати людство виходячи з концепції “загального знаменника”. Таким чином, з наукової сфери це питання переходить у філософську площину; але все одно уявлення, начебто суть людського існування чіткіше виявляється у тих рисах культури людства, які вважаються універсальними, а не в тих, що є специфічними для того чи іншого народу, – це забобони, які нам зовсім необов’язково поділяти. Чи осягнемо ми цю суть, усвідомивши якусь спільну ідею – наприклад, що у людей скрізь є певна “релігія”, – або пізнавши все розмаїття того чи іншого релігійного феномену – балійського трансу або ритуалізму індіанців, людських жертвопринесень ацтеків або танців дощу зуңї? І що є переконливішим свідченням нашої суті – той факт, що “шлюб” має універсальний характер (якщо це так), чи факти, що стосуються поліандрії гімалайських народів, чи фантастичні звичаї, пов’язані

зі шлюбом у австралійців, чи складні системи викупу нареченої у народності банту в Африці? За одними й тими самими вчинками Кромвеля можна вважати найтипівшим англійцем свого часу або найнезвичнішим: а може, саме в чомусь в особливому у людській культурі, у їхніх дивацтвах можна розгледіти їхню людську сутність; найважливіший внесок науки антропології в конструкцію (або реконструкцію) концепції людини – показати, як це зробити.

III

Вийшовши на проблему визначення людини, антропологи втекли від культурних особливостей і сховалися під дахом нематеріальних універсалій головним чином тому, що перед лицем величезного багатоманіття людської поведінки вони злякалися історизму, небезпеки заблукати в хащах релятивізму, і страх цей був настільки великим, що зовсім позбавив їх надійної опори. Злякалися вони цього зовсім небезпідставно: книжка Рут Бенедикт “Моделі культури”, найпопулярніший антропологічний твір, виданий у США, з досить дивним висновком, начебто все, що заведено робити однією групою людей, гідне поваги в іншій такій групі, стала прикладом того, в якому незручному становищі можна опинитися, якщо беззастережно зайнятися тим, що Марк Блок називав “дивом вивчення конкретних речей”. Але це не небезпека, а опудало. Уявлення, начебто культурний феномен, не будучи емпірично універсальним, не може нічого сказати про природу людини, з погляду логіки рівнозначне твердженню, начебто серпоподібноклітинна анемія, яка, на щастя, не є універсальною хворобою, не може нічого сказати про генетичні процеси у людей. І зовсім не емпірична поширеність явища становить особливий інтерес для науки – інакше чому б став Беккерель цікавитися специфічною поведінкою урану? – а те, що це явище може сказати про ті природні процеси, що зумовили його. Не тільки поети можуть побачити небо в піщинці.

Коротше кажучи, нам слід шукати систематичні зв'язки між різними феноменами, а не стійку totoжність серед подібних. І щоб наші пошуки були успішними, ми повинні замінити “страти-

графічну” концепцію взаємовідношень різних аспектів людського існування на синтетичну; тобто таку, яка розглядала б біологічний, психологічний, соціологічний та культурний фактори як змінні в межах єдиної системи аналізу. Введення спільної мови у суспільні науки не зводиться до простої термінологічної координації або, ще гірше, до штучного створення нових термінів; не зводиться воно також і до нав’язування єдиної системи категорій на всю сферу дослідження. Значення його полягає в тому, щоб створювати різні типи теорій та понять таким чином, аби можна було формулювати значущі пропозиції, що є результатами різногалузевих досліджень.

Щоб почати інтегративну роботу з боку антропології і тим самим зробити образ людини точнішим, я хочу запропонувати дві ідеї. Перша полягає в тому, що культуру краще розглядати не як комплекси конкретних патернів поведінки – звичаїв, традицій, кластерів звичок, – як це взагалі досі було заведено робити, а як набір контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій (того, що комп’ютерники називають “програмами”), – які керують поведінкою. Інша моя ідея полягає в тому, що людина – це тварина, яка у своїй поведінці найдраматичнішим чином залежить від таких екстрагенетичних контрольних механізмів, від таких культурних програм.

Жодна з цих ідей не є абсолютно новою, але деякі нещодавні відкриття, які було зроблено і в антропології, і в інших науках (у кібернетичі, теорії інформації, неврології, молекулярній генетиці), надали їм точні формулювання та підкріпили емпіричними даними. Нове формулювання понять культури і ролі культури в житті людини, в свою чергу, по-новому формулює і визначення людини, наголошуючи не на емпіричних загальних місцях у її поведінці, в різних місцях і в різний час, а більше на механізмах, за допомогою яких широта та всеохопність притаманних їй здібностей редукуються до вузькості та конкретності її реальних досягнень. Найцікавішим у нас, зрештою, може виявитися те, що ми починаємо своє життя, маючи задатки прожити тисячі різноманітних життів, але закінчуємо, проживши лише одне.

Концепція “контрольних механізмів” починається з припущення, що людська думка в основі своїй має одночасно суспіль-

ний та публічний характер: природним середовищем проживання для неї є двір, ринок, міська площа. Мислення складається не з того, що спало на думку (але час від часу це буває необхідним, хоча б для того, щоб почати цей процес), а з постійного руху того, що Дж. Г. Мід та ін. назвали знаковими символами, – переважно це слова, а також жести, музичні звуки, механічні пристрої на зразок годинника, природні предмети на зразок дорогоцінного каміння – словом, будь-що вирване із звичайного контексту та використуване для надання значення досвідові. Конкретний індивід сприймає такі символи як даність. Їхній рух уже відбувався, коли він народився, і він усе ще продовжується з деякими включеннями, виключеннями, частковими змінами, до яких він мав змогу докласти рук, а міг і не докласти, після його смерті. Поки він живе, він їх використовує, іноді зумисне і зі знанням справи, іноді імпульсивно і просто так, але завжди з однією метою: структурувати події, які він переживає, зорієнтуватися у “плинному ряді пізнаваних у процесі дослідження предметів дослідним шляхом, які він пізнає опитним шляхом”, як сказав би Дьюї.

Ці символічні джерела світла потрібні людині, щоб орієнтуватися у світі, тому що несимволічні, закладені природою в його організм, дають занадто розсіяне світло. Патерни поведінки нижчих тварин значною мірою зумовлені їхньою фізіологією; генетичні джерела інформації модулюють їхні дії із значно меншою кількістю варіацій, і тим їх менше, тим більше вони непослідовні, чим на нижчому щаблі розвитку перебуває ця тварина. У людині внутрішньо закладені лише найзагальніші реакції-відповіді, які, хоч і допускають значну пластичність, складність і, в тих рідкісних випадках, коли все відбувається так як треба, ще й ефективність поведінки, лише дуже наближено регулюють її дії. І в цьому полягає ще одна сторона нашої ідеї: не керуючись патернами культури – впорядкованими системами знакових символів, – людина поводити б себе абсолютно некеровано, її поведінка становила б хаотичний набір беззмістовних дій та спонтанних емоцій, її досвід був би зовсім неформленим. Культура, нагромаджена сума таких патернів, – це не лише окраса людського існування, але – і це є принципово істотним для визначення її специфіки – найважливіша її умова.

Найпереконливіші аргументи на підтримку такої позиції дають антропологам недавні відкриття, які уточнили наше розуміння того, що прийнято називати походженням людини: а саме виділення *Homo sapiens* з решти приматів. Особливо важливими були три відкриття: 1) відмова від поглядів на характер відношень фізичної еволюції та культурного розвитку людини як на послідовний процес і визнання цього процесу як поєднання та взаємодії; 2) з'ясування того, що основна маса біологічних змін, які створили сучасну людину та виокремили її від безпосередніх предків, відбулися в центральній нервовій системі, особливо в головному мозку; 3) розуміння того, що людина, з погляду фізіології, є неповною, незавершеною твариною; і головне, що відрізняє її від тварин, це не здатність учитися (вона дійсно надзвичайна), а те, як багато і чому саме доводиться їй учитися, перш ніж вона зможе самостійно функціонувати. Спробуємо уточнити кожне положення.

Традиційний погляд на характер відношень біологічного та культурного розвитку людини визнавав, що перший, тобто біологічний розвиток, у цілому завершився до того, як почався другий, тобто культурний розвиток. Можна цей погляд також назвати стратиграфічним: фізично людина розвивалася згідно із звичайними законами генетичних мутацій та природного відбору доти, доки не досягла того рівня розвитку, на якому перебуває й досі; і тоді почався культурний розвиток. На одному з шаблів її філогенетичного розвитку відбулася якась маргінальна генетична зміна, яка зробила можливим створення та нагромадження культури, і завдяки цьому адаптивні реакції пристосування людини до навколишнього середовища набули винятково культурного, а не генетичного характеру. Розселяючись на земній кулі, вона почала носити хутра та шкури в місцях з суворим кліматом та пов'язки на стегнах (або взагалі нічого) там, де жарко; реакція її організму на температуру навколишнього середовища лишилася незмінною. Вона почала виготовляти зброю, щоб поширити своє хижацьке панування на інші території, та готувати їжу, щоб розширити її асортимент. Людина, йдеться далі у цій оповіді, поступово перейшла якийсь розумовий рубікон і набула здатності передавати "знання, вірування, мистецтва, моральні настанови, закони та

звичаї” (як випливає із знаменитого визначення культури, яке належить серу Едуарду Тайлору) своїм нащадкам та сусідам шляхом навчання та переймати їх він предків та сусідів також шляхом навчання. Починаючи з цього чудесного моменту розвиток гомінідів став цілком і повністю залежати від накопичення культури, від повільних змін основних виробничих процесів, а не, як раніше, від фізичних змін організму.

Єдина складність полягає в тому, що такого моменту, мабуть, не було. За найостаннішими даними, перехід до культурного способу життя становив у роду *Homo* кілька мільйонів років; і, очевидно, за такий тривалий період відбулася не одна і не кілька, а цілий ряд довгих, складних, послідовно організованих генетичних мутацій.

За сучасними даними, еволюція *Homo sapiens* – сучасної людини – від свого безпосереднього предка-нелюдини почалася майже чотири мільйони років тому з появою нині відомого австралопітека – так званої людиномавпи Південної та Східної Африки – і закінчився появою *sapiens* лише 100, 200 або 300 тисяч років тому. Таким чином, виявляється, що оскільки найелементарніші форми культурної, або, якщо так краще, протокультурної діяльності (виготовлення найпростіших знарядь праці, зброї і т.п.) були наявні в житті деяких австралопітеків, відбулося поєднання принаймні на мільйон років розвитку культури та зміни людини до сучасного зовнішнього вигляду. Точні дати – а вони мають попередній характер і будуть уточнюватися подальшими дослідженнями в той чи інший бік – не мають принципового значення; принциповим є те, що поєднання було й захопило досить істотний проміжок часу. Завershальні стадії (в часі принаймні) філогенетичного розвитку людини відбувалися у ту саму велику геологічну еру – у так званий льодовиковий період, – що й початкові етапи її культурної історії. В окремих людей є дні народження, але в людини як людини немає.

Усе це означає, що культура не стала додатком, якщо можна так висловитися, до вже готової або практично готової людини, а була безпосередньо причетна, до того ж якнайістотніше, до “виробництва” цієї тварини. Повільний, неухильний, можна

сказати, плавний розвиток культури в льодовиковий період змінив співвідношення сил у природному відборі таким чином, що фактично відіграв вирішальну роль в еволюції Номо. Удосконалення знарядь праці, засвоєння навичок колективного полювання, розвиток збиральництва, зародження родинного устрою, використання вогню та, головне, хоч це дуже важко простежити, зростаюча залежність від систем знаків-символів (мова, мистецтво, міф, ритуал) в орієнтації, комунікації та контролі – все це створило для людини нове навколишнє середовище, до якого вона змушена була адаптуватися. У міру того як крок за кроком, з мікроскопічною швидкістю, культура кумулювала й розвивалася, ті особини в популяції, які могли нею користуватися, отримували переваги в процесі природного відбору – це були майстерні мисливці, наполегливі збирачі, вправні виробники знарядь праці, винахідливі вожаки - ватажки – і так тривало доти, доки протолюдський австралопітек, який мав найбільший об'єм мозку, перетворився на абсолютно людського *Homo sapiens*, об'єм мозку якого був значно більшим. Виникла система зворотного зв'язку між культурним патерном, організмом та мозком, кожний з них брав участь у формуванні та сприяв розвитку кожного; одним із показових прикладів цього зв'язку може бути взаємодія між прогресом у використанні знарядь праці, зміною анатомічної будови кисті та збільшенням проекції пальця в корі головного мозку. Створивши для себе символічно опосередковані програми, що керують виробленням артефактів, організацією суспільного життя, вираженням емоцій, людина визначила наперед, нехай випадково, кульмінаційні стадії свого біологічного призначення. Вона створила себе дуже грамотно, хоча й мимоволі.

Як уже зазначалося, в анатомії роду Номо за період його кристалізації відбувся ряд істотних змін у формі черепа, розташуванні зубів, розмірі великого пальця рук тощо, однак найважливіші та найсуттєвіші зміни відбулися в його центральній нервовій системі, тому що саме в цей період мозок людини, особливо лобні його долі, досяг сучасних пропорцій. Тут не все зрозуміло стосовно технічних подробиць, але головне полягає в тому, що хоч у австралопітека будова тулуба та руки не так істотно

відрізняється від того, що є нині, а будова таза та ноги розвивалася вже в напрямку того, що є сьогодні, об'єм черепа в нього був значно більший, ніж у сучасних йому мавп, тобто становив приблизно понад третину нашого. Отже, справжню людину від пралюдини найістотніше відрізняє не будова тіла, а складна нервова організація. Період поєднання культурних та біологічних змін полягав, найімовірніше, в інтенсивному неврологічному розвитку їй, можливо, у пов'язаних з цим змінах у поведінці, – розвиткові кисті руки, прямоходінні і т.д., анатомічний фундамент для яких – рухомість плеча та ліктя, розширений іліум (сіднична кістка) та ін., його було започатковано. Само по собі це не надто вражає; але разом із наведеними вище міркуваннями це приводить нас до деяких висновків щодо того, якою твариною є людина. І ці висновки, на мою думку, є надзвичайно далекими не лише від поглядів XVIII ст., але й від тих, які поділяли антропологі лише десять-п'ятнадцять років тому.

Узагалі це наводить нас на думку про те, що не існує природи людини, незалежної від її культури. Люди без культури були б нерозумними дикунами з “Володаря мух” Голдінга, відкинутими назад жорстокою мудрістю своїх тваринних інстинктів; не були б вони і благородними “природними людьми” в душі примітивізму доби Просвітництва, вони навіть не були б, як випливає з класичної теорії антропології, надзвичайно обдарованими мавпами, які з певних причин не змогли себе виразити. Вони були б недієздатними чудовиськами, що володіють надзвичайно малою кількістю корисних інстинктів і ще меншим набором почуттів за повної цілковитої відсутності інтелекту: розумовими інвалідами. У відповідності з тим, як розвивалася нервова система – особливо наша гордість, так звана кора головного мозку, – значною мірою у взаємодії з культурою, вона втратила здатність керувати нашою поведінкою та організовувати наш досвід за умови відсутності керівництва з боку систем знаків-символів. У льодовиковий період з нами сталося те, що ми змушені були відмовитися від регулярності й точності детального генетичного контролю над нашою поведінкою на користь гнучкості та більших адаптивних можливостей більш загального, але від цього не менш реального, генетичного контролю. Щоб забезпечити собі додаткову інфор-

мацію для керівництва до дії, ми були змушені, в свою чергу, значною мірою спиратися на культурні джерела – акумульовану суму знаків-символів. Таким чином, ці символи – не просто вираження, інструменти або кореляти нашого біологічного, психологічного та соціального буття; вони – його передпоилки. Без людей не було б культури, це точно; але що більш знаменно, без культури не було б людей.

Отже, ми неповноцінні, незавершені тварини, і ми самі себе доповнюємо через культуру, і не через культуру як ціле, а через її конкретні форми: добуанську або яванську, хопі або італійську, культуру привілейованих верств населення або простонародну, академічну чи комерційну. Не раз відзначалася виняткова здатність людини до навчання, але ще примітнішою є надзвичайна залежність її від особливого типу навчання: засвоєння понять, сприйняття та застосування специфічних систем символічного значення. Бобри будують греблі, птахи – гнізда, бджоли знаходять їжу, бабуїни створюють спеціальні групи, а миші спаровуються на основі форм навчання головним чином через команди, закодовані в їхніх генах та актуалізовані відповідними зовнішніми стимулами: фізичними ключами, які вставляються в органічні замки. Але люди гатять греблі та укриття, знаходять собі їжу, організують свої соціальні групи і знаходять сексуальних партнерів на основі інструкцій та команд, які закодовані в картах рік та планах, звичаях полювання, системах моралі та в естетичних судженнях: у концептуальних структурах, що формують їхні аморфні здібності.

Ми живемо, як влучно підмітив один письменник, в “інформаційному вакуумі”. Між тим, що підказує нам наш організм, і тим, що ми повинні знати, аби адекватно поводитися, знаходиться порожнина, яку ми повинні самотужки заповнювати, і ми заповнюємо її інформацією (або дезінформацією), яку нам дає культура. Межа у поведінці людини між тим, що контролюється зсередини, та тим, що контролюється через засоби культури, не визначена і постійно змінюється. Дещо, незалежно від цілей та намірів, повністю контролюється зсередини: нам так само не потрібен контроль культури, щоб навчитися дихати, як рибі – щоб навчитися плавати. Щось повністю контролюється культурою: ми навіть не

намагасмося пояснити на генетичному рівні, чому дехто віддає перевагу централізованому плануванню, тоді як інші – ринковій економіці, хоч це може бути досить цікавим. Але, звичайно, майже вся складна поведінка людини є результатом взаємодії того й другого. Наша здатність розмовляти, безумовно, зумовлена внутрішньо; здатність розмовляти англійською дає нам культура. Те, що, реагуючи на приємні подразники, ми посміхаємося, а на неприємні – насуплюємося, звичайно, певною мірою зумовлено генетично (навіть мавпи починають шкрябати свою морду, коли відчувають шкідливий для себе запах); але сардонічна посмішка або умисно похмура гримаса такою ж мірою зумовлені культурою. На підтвердження цього можна сказати, що балійці визначають божевільного як людину, яка, подібно до американців, посміхається, коли сміятися начебто немає над чим. Між тим планом нашого життя, який закладено генетично – можливістю говорити або посміхатися, і тим, що ми насправді робимо і як реагуємо – говоримо англійською певним тоном голосу або загадково посміхаємося, опинившись у досить делікатній ситуації, лежить комплекс символів, які направляють наші дії, коли ми трансформуємо перше в друге, загальний план у дії.

Наші ідеї, цінності, дії і навіть наші емоції, так само як і наша нервова система, – продукти культури, які було створено на основі тих тенденцій, можливостей і нахилів, з якими ми народилися, але все ж таки створені. Шартрський собор зроблено з каменю та скла. Але його не можна звести до каменю та скла; це собор, і навіть не просто собор, а певний собор, зведений у певну добу конкретними членами певного суспільства. Щоб зрозуміти його значення, усвідомити, що він є, треба знати не лише властивості, які органічно притаманні каменю та склу, і ще дещо більше, ніж просто властивості, спільні для всіх соборів. Необхідно розуміти і, на мою думку, критично оцінювати конкретні уявлення про відношення між Богом, людиною та архітектурою, які було втілено в соборі, оскільки під впливом цих уявлень його було зведено.

І те саме відбувається з людьми: навіть хай яка людина – артефакт культури.

IV

Як би сильно не відрізнялися підходи до визначення природи людини, властиві просвітникам та класикам антропології, є в них дещо спільне: в основі обидва типологічні. Вони прагнуть створити образ людини як модель, архетип, платонічну ідею або аристотелівську форму, стосовно якої кожна реальна людина – ви, я, Черчілль, Гітлер або мисливець за головами з острова Борнео – буде лише відображенням, спотворенням, наближенням. Просвітники досягали цього, коли знімали покрови культури з конкретної людини та бачили, що виходить природна людина. Класики антропології, виносячи за дужки спільне в різних культурах, бачили, що виходить консенсусна людина. І в обох випадках результат той самий, якого можна досягти, застосовуючи будь-які типологічні підходи до наукових проблем: відмінності між індивідами та групами індивідів відходять на другий план. Індивідуальність стає схожою на ексцентричність, індивідуальні особливості – на випадкові відхилення від єдиного законного об'єкта вивчення для справжнього вченого: основного, незмінного, нормативного типу. За такого підходу, як би вишукано він не був сформульований і якими б надійними джерелами не був забезпечений, жива деталь завжди розчиняється у мертвому стереотипі: ми займаємося пошуками метафізичної єдності, Людини з великої літери, і заради цього ми жертвуємо емпіричною єдністю, з якою ми насправді стикаємося, – людиною з маленької літери.

Але ця жертва марна й непотрібна. Не існує опозиції між цілісним теоретичним та конкретним практичним розумінням, між загальним баченням та інтересом до деталей. Про наукову теорію, а фактично і про науку як таку варто судити за її здатністю робити загальні висновки на основі конкретного явища. Якщо ми прагнемо встановити, що таке людина, то робити це ми можемо, лише побачивши, що таке люди, а люди, крім усього іншого, ще й дуже різні. І розуміння цієї різноманітності – її спектра, природи, основи та усіх імплікацій – приведе нас до створення концепції природи людини, яка буде обґрунтованою та правильною більше, ніж статистична примара або примітивістська мрія.

І ось, нарешті, я підійшов до того, що було заявлено в заголовку, а саме, що концепція культури впливає на концепцію людини. Якщо розглядати її як символічний механізм для контролю над поведінкою, екstrasоматичне джерело інформації, культура здійснює зв'язок між тим, ким кожна людина може стати, виходячи з її здібностей, і тим, ким вона стає насправді. Стати людиною означає стати індивідом, набути індивідуальності, а індивідуальність ми набуваємо, керуючись патернами культури, системами значень, що історично склалися, орієнтуючись на які ми надаємо форми, порядку, смислу та напрямку нашому життю. Задіяні при цьому патерни культури мають не загальний, а специфічний характер: не просто “шлюб”, а конкретний набір уявлень про те, якими повинні бути чоловіки та жінки, як подружжя має ставитися одне до одного, хто та з ким може вступати в шлюбні відносини; не просто “релігія”, а віра у колесо карми, дотримання місячного посту або офірування домашньої худоби. Не можна визначати людину, виходячи винятково з внутрішньо притаманних їй нахилів, як це намагалися робити просвітники, або ж виходячи з її фактичної поведінки, до чого значною мірою тяжіють сучасні суспільні науки; треба шукати зв'язок між тим і тим, який перетворює перше на друге, і найбільшу увагу звертати на специфічні особливості цього процесу. Лише у життєвому шляху людини, у його конкретних особливостях можна розгледіти, нехай досить наближено, її природу, і хоч культура – лише один з елементів, що визначають життєвий шлях, проте все ж таки далеко не останній. Культура формувала та продовжує формувати нас як біологічний вид, і так само вона формує кожного індивіда. І саме це є для нас спільним, а не якась незмінна субкультурна сутність і не виявлений кроскультурний консенсус.

Як не дивно, – однак, якщо подумати, це зовсім не є дивним, – більшість із тих, кого ми досліджуємо, розуміють це краще, ніж самі антропологи. На Яві, наприклад, де я багато працював, люди категорично заявляли: “Бути людиною означає бути яванцем”. Про малих дітей, людей недоумкуватих, грубих, божевільних, відкрито аморальних там говорять, що вони *nduring djawa*, “ще не яванці”. А “нормальна” доросла людина, яка вміє поводитися згідно з надзвичайно складною системою етикету, має тонке

естетичне сприйняття музики, танцю, драматичного дійства, орнаменту тканини, чутлива до найменших побажань божества, яке перебуває у тиші свідомості кожного індивіда, – це *samrup d'jawa*, “яка вже стала яванцем”, тобто вже людина. Бути людиною не означає просто дихати; це означає контролювати своє дихання, користуючись методикою, подібною до йогівської, так, щоб кожного разу вдихаючи та видихаючи можна було чути голос Бога, який називає ім'я: “Він Аллах”. Це означає не просто говорити, а промовляти відповідні слова та речення у відповідних соціальних ситуаціях відповідним тоном голосу, використовуючи відповідні прийоми іносказання та умовчання. Це означає не просто їсти, а надавати перевагу певним видам їжі, приготованої відповідним чином, і при цьому дотримуватися суворого застольного етикету під час споживання їжі. І це означає не тільки відчувати, а відчувати особливі, абсолютно яванські (і зовсім неперекладні) емоції – “терпіння”, “байдужість”, “смирення”, “повагу”.

Бути людиною означає бути не рядовою, середньою, а особливою, неповторною людиною, а люди бувають різні: “Інші поля, – кажуть яванці, – інші коники”. Відмінності всередині суспільства визнаються: селянин, який вирощує рис, стає людиною та яванцем зовсім не так, як цього досягає чиновник державної служби. І це не просто питання терпіння або етичного релятивізму, адже далеко не всі шляхи становлення людини є однаковою мірою гідними поваги; наприклад, те, як цього досягають місцеві китайці, викликає загальний осуд. Але головне полягає в тому, що існують різні шляхи; а якщо подивитися на це з позиції антрополога, то лише систематичний аналіз усього – бравурності індіанців рівнин, французького раціоналізму, анархізму берберів, оптимізму американців (можна перелічити ще багато ярликів, які я зовсім не намагаюся захищати) – допоможе нам зрозуміти, що, власне кажучи, означає або може означати “бути людиною”.

Одним словом, якщо ми прагнемо безпосередньо пізнати людство, ми повинні вдатися до деталей, відкинувши різні хибні ярлики, метафізичні типи, пусті аналогії, і чітко усвідомити суттєвий характер не лише різноманітних культур, а й різних видів

індивідів усередині кожної культури. І в цій сфері шлях до загального, відносного спрощення науки пролягає через вивчення особливого, зумовленого конкретними обставинами, але через вивчення, організоване та кероване з позицій теоретичного аналізу, про який я тут писав, – аналізу фізичної еволюції, функціонування нервової системи, соціальної організації, фізіологічних процесів, патернування культури і т.д. – і, що особливо важливо, виходячи з визнання взаємодії між цими явищами. А це означає визнання того, що шлях будь-якого справжнього Пошуку надзвичайно заплутаний.

“Облиште його у спокої на кілька хвилин”, – пише Роберт Лоуелл не про антрополога, як можна було б припустити, а про іншого дивакуватого дослідника природи людини, про Натанієля Готорна.

*Облиште в спокої її на кілька хвиль
І ви побачите – з похиленою головою,
З важкими думами
Глядить вона на тріску,
На камінець простий, на бур'янину,
На найпростішу річ.
Немовби в ній вся суть.
Вона здійсмає погляд,
А в ньому переляк, німота, –
Вона не хоче полишати
Думок про суще
Й не таке важливе⁸.*

Так само й антрополог розмірковує, схиливши голову над тріскою, камінчиком простим, над білинкою, розмірковує про істинне і не дуже важливе, углядівши в цьому, як йому здається, зникаючий і розпливчастий, бентежний та мінливий свій власний образ.

⁸ Lowell R. Hawthorne// Lowell R. For the Union Dead. – New York, 1964. – P.39.

РОЗДІЛ 3

РОЗВИТОК КУЛЬТУРИ Й ЕВОЛЮЦІЯ РОЗУМУ

Твердження “розум – це те, що на своєму місці” з погляду можливого теоретичного аналізу неправильне, бо розум – не “місце”, навіть у метафоричному значенні. Його місце – це шахова дошка, сцена, робочий стіл ученого, крісло судді, кабіна вантажівки, студія, футбольне поле... Це місця, де люди працюють і грають – розумно чи безглуздо. “Розум” – це не ім’я якоїсь людини, що працює чи розважається за непрозірним екраном; це не назва якогось місця, де виконують роботу чи грають в ігри, і не назва якогось знаряддя для виконання роботи чи якогось пристрою для гри.

Гілберт Райл

I

В інтелектуальній історії біхевіоральних наук поняття “розум” відігравало цікаву подвійну роль. Ті, хто вважав наслідком розвитку таких наук прямолінійне поширення методів фізики на органічну сферу, вживали його як диявольське слово, символ усіх тих методів і теорій, що не спромоглися досягти рівня дещо героїчного ідеалу “об’єктивізму”. Такі терміни, як “осягнення”, “розуміння”, “концептуальне мислення”, “образ”, “ідея”, “почуття”, “роздум”, “фантазія” тощо, було затавровано як менталістські, “тобто заражені суб’єктивністю свідомості”, і звертання до них суворо за-

суджувалося як прикра відсутність наукової мужності¹. Навпаки, хто вважав, що рух від фізичного до органічного, насамперед людського, передбачає всебічний перегляд теоретичних підходів і методики досліджень, схильні були вживати слово “розум” як застережливе поняття, призначене радше вказувати на недоліки в розумінні, ніж виправляти їх, скоріше підкреслювати межі позитивної науки, ніж розширювати їх. Для таких мислителів головною функцією цього поняття було нечітко визначене, але інтуїтивно обгрунтоване віддзеркалення їхньої твердої переконаності в тому, що людський досвід має важливі виміри того порядку, на який не зважає фізична теорія (і водночас побудовані за її зразком психологічні й соціальні теорії). Шеррінгтонів образ “голого розуму” (“усе, що має значення в житті: бажання, запал, істина, кохання, знання, цінності”), який входить “до нашого просторового світу примарніше за примару”, так само втілює цю позицію, як втілює протилежну приписувана Павлову практика штрафування студентів, які насмілювалися вимовляти в його лабораторії менталістські терміни².

Насправді термін “розум”, за деякими винятками, взагалі не виконував функції наукового поняття, а був риторичним засобом навіть тоді, коли його вживання було заборонене. Точніше, він був покликаний не так визначати певний процес, як передавати (а інколи – використовувати) певний страх: з одного боку, страх перед суб’єктивізмом, з другого – перед механіцизмом. “Навіть цілком усвідомлюючи природу антропоморфічного суб’єктивізму та його небезпеку, – поважно попереджає нас Кларк Галл, – найобачливіший і найдосвідченіший мислитель може виявитися жертвою його спокусу”. І як “профілактичний засіб” він пропонує дивитися на будь-яку поведінку так, немовби це була поведінка собаки, білого щура або – найбезпечніше за все – робота³. Гордон

¹ Sheerer M. Cognitive Theory // Handbook of Social Psychology. Reading, Mass., 1954.

² Sherrington C. Man on His Nature. – 2nd ed. – New York, 1953. – P.161; Kubie, L.S Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness, Brain Mechanisms and Consciousness // Eds. Adrian, E. et al. – Oxford, 1954. – P.444-467.

³ Hull C.L. Principles of Behavior. – New York, 1943.

Олпорт, навпаки, вбачає в такому підході загрозу людській гідності й висловлює незадоволення тим, що “моделям, які були для нас взірцями, бракувало орієнтації на перспективу, що становить суть моральності... Зосереджуючись на машинах, шурах чи немовлятах, ми перебільшуємо значення периферійних, сигнальних, тобто генетичних, ознак людської поведінки й применшуємо роль центральних, орієнтованих на майбутнє, тобто символічних”⁴. З огляду на такі суперечливі характеристики того фантома, що невідступно супроводжує дослідження людини, не дивно, що одна щойно створена група психологів, яка хитається між бажанням запропонувати переконливий аналіз напрямкових аспектів людської поведінки та прагненням не відступити від наукових канонів об’єктивності, піддалася спокусі досить відчайдушного виверту, назвавши себе “суб’єктивними біхевіористами”⁵.

Що стосується концепту розуму, то цей стан речей для нього вкрай несприятливий, бо надзвичайно доречне поняття, яке не має точного еквівалента, за винятком хіба що архаїзму “психе”, перетворилося на якийсь таємний пароль. Ще несприятливіша ця ситуація тому, що побоювання, які завдали такої шкоди цьому термінові, майже безпідставні й являють собою лише затухаючий відгомін великої удаваної громадянської війни між матеріалізмом і дуалізмом, породженої Ньютоновою революцією. Механіцизм, за словами Райла, це опудало, бо страх перед ним ґрунтується на припущенні певної суперечності в твердженні, що одне й те саме явище керується водночас механічними законами й моральними принципами, – так, немовби гравець у гольф не може водночас дотримуватися законів балістики, виконувати правила гольфа та демонструвати елегантну гру⁶. Але й суб’єктивізм – також опудало, бо страх перед ним спричинений не менш характерним засновком: оскільки я не можу знати (доки ви самі мені не скажете), над чим ви-розмірковували вчора ввечері – над часом, що увічніює ряди

⁴ Allport G.W. Scientific Models and Human Morals // Psychol. Rev. – 1947. – №54. – P.182-192.

⁵ Miller G.A., Galanter, E.H., Pribram, K.H.. Plans and the Structure of Behavior. – New York, 1960.

⁶ Ryle G. The Concept of Mind. – New York, 1949.

безглузких слів, чи над атмосферою довкола доктрини прокляття малих дітей, – будь-які мої теоретизування щодо ролі таких ментальних фактів у вашій поведінці спиратимуться на облудну “антропоморфічну” аналогію з тим, що мені відомо (або нібито відомо) про їхню роль у моїй власній поведінці. Дошкульне зауваження Лешлі: “Метафізики й теологи присвятили так багато років вигадуванню казок про нього [розум], що почали вірити у фантазії один одного” має лише одну неточність: Лешлі забув зазначити, що такий самий колективний аутизм був характерний і для величезної кількості науковців-біхевіористів⁷.

Один із найчастіше пропонованих методів реабілітації слова “розум” як корисного наукового поняття – заміна його дієсловом або дієприкметником⁸: “Mind is minding [розум – це мислення], реакція організму як сукупної, зв’язної цілості... [Такий погляд] звільняє нас від мовних оков стерильної і паралізуючої метафізики й дає нам свободу сіяти та збирати те, що принесе плоди”⁹. Однак цей “запобіжний засіб” передбачає, що ми братимемо до уваги знайоме зі шкільної лави правило, згідно з яким “іменник – це слово для позначення людини, місця або речі”, а це правило перш за все не відповідає дійсності. Уживання іменників як диспозиційних термінів, тобто слів, що позначають здібності й нахили, а не предмети чи дії, є сьогодні стандартною та необхідною практикою в англійській мові – як звичайній, так і науковій¹⁰. Якщо виключити слово “розум”, то разом із ним зникнуть і “віра”, “надія” й “милосердя”, а також “причина”, “сила” та “потяг”, “мотив”, “роль” і “культура”. “Mind is minding”, мабуть, є цілком прийнятним висловленням. “Science is sciencing” – принаймні стерпним¹¹. Але “superego is superegoing” – це дещо незграбно. Ще важливіше інше: хоч

⁷ Lashley K.S. Cerebral Organization and Behavior// The Brain and Human Behavior/ Eds. H.Solomon et al. - Baltimore, 1958.

⁸ В англійській мові; в українській це буде радше віддієслівний іменник, тому задля уникнення плутанини приклади наводяться англійською мовою. – *Прим. перекл.*

⁹ White L.A. The Science of Culture. - New York, 1949.

¹⁰ Ryle G. Op. cit.

¹¹ White L.A. Op. cit.

неясність і плутанина, що виникли навколо поняття розуму, почасти насправді є наслідками облудної аналогії з іменниками, які мають позначати людей, місця чи речі, головні причини цієї заплутаності глибші за суто лінгвістичні. Тож перетворення іменника на дієслово зовсім не становить справжнього захисту від “стерильної і паралізуючої метафізики”. Як і механісти, суб’єктивісти – люди необмежених ресурсів, і поняття окультного об’єкта вони можуть просто замінити поняттям окультної діяльності, як у випадку, наприклад, “інтроспекції” [introspecting].

З наукової точки зору, ототожнення розуму з поведінкою, “реакцією організму як сукупної цілості”, робить його так само марним і зайвим, як і ототожнення з річчю, “примарнішою за примаду”. Уявлення, нібито легше виправдати перетворення однієї реальної речі на іншу реальну річ, аніж її перетворення на щось нереальне, є хибним: кролик зникає так само безповоротно, чарівно перетворюючись як на коня, так і на кентавра. “Розум” – це термін, що позначає категорію хисту, схильностей, здібностей, прагнень, звичок; за висловом Дьюї, він стосується “активного, енергійного начала, яке сидить у засідці й захоплює все, що трапляється на його шляху”¹². Отже, це не вчинок і не річ, а організована система схильностей, яка виявляється в певних учинках і певних речах. Як зазначав Райл, якщо незграбна людина спіткнеться й упаде, нам не спадає на думку приписати це роботі її розуму, а коли клоун падає навмисно, таке пояснення здається нам слухним: “Вправність клоуна може виявлятися в його падіннях і перевертаннях. Він падає й перевертається так само, як і незграбні люди, але на відміну від них робить це навмисно, після численних репетицій, у слухний момент, там, де його можуть бачити діти, й у такий спосіб, аби не зашкодити самому собі. Глядачі захоплюються хистом клоуна вдавати з себе незграбну людину, але те, що їх захоплює, – це не якась спеціальна прихована вистава, що відбувається в нього «у голові». Вони в захваті саме від тієї вистави, яку бачать, однак не тому, що вона є наслідком якихось

¹² Dewey J. *Art as Experience*. – New York, 1934.

потаємних внутрішніх причин, а тому, що в ній виявляється майстерність клоуна. А майстерність – це не вчинок, тому свідки для неї не обов'язкові. Визнати, що вистава – це демонстрація хисту, насправді значить оцінити її з погляду чинника, який неможливо окремо зафіксувати фотокамерою. Однак причина цієї неможливості полягає не в тому, що це якась окультна чи примарна подія, а в тому, що це взагалі не подія. Це схильність або сукупність схильностей, а схильність – чинник не того логічного типу, який можна побачити чи не побачити, зафіксувати чи не зафіксувати. Звичка голосно розмовляти сама по собі не є голосною чи тихою, оскільки це не той гатунок слів, якому можна предикувати прикметники «голосний» або «тихий»; схильність до головного болю з тієї самої причини не може сама по собі бути стерпною чи нестерпною. Так само й хист, смаки та нахили, що виявляються в прилюдних чи внутрішніх діях, самі не є прилюдними чи внутрішніми, засвідченими чи незасвідченими”¹³.

Аналогічні аргументи можна застосувати й до речей. Ми не стали б називати “смаженою” – хіба що в метафоричному значенні – легендарну свиню, що її отримав китаєць, випадково підпаливши свій дім (хоч ми і їли її), бо це не було наслідком застосування певних інтелектуальних здібностей, які називають “мистецтвом кухарства”. Однак ми вважатимемо смаженою іншу таку свиню, якщо цей китаєць на підставі набутого досвіду підпалить свій дім уже навмисно, бо в цьому випадку ми матимемо справу саме з такими здібностями, хоч би яким жорстоким було їх застосування. Такі емпіричні оцінки можуть бути хибними. Людина могла насправді спіткнутися й упасти, хоч нам здавалося, що це лише клоунські вибрики. Свиня могла дійсно підсмажитися, хоч ми вважали, що її просто спалено. Але справа в тому, що коли ми приписуємо якомусь організмові розум, то маємо на увазі не дії цього організму й не їх наслідки як такі, а його здатність, схильність, його налаштованість здійснювати певні вчинки й спричиняти певні наслідки. Ці здатність і схильність ми виводимо, звичайно, саме з того, що він

¹³ Ryle G. Op. cit. – P.33.

він інколи здійснює такі вчинки й спричиняє такі наслідки. У цьому немає нічого потойбічного; це свідчить лише про те, що мова, якій бракує диспозиційних термінів, зробила б науковий опис та аналіз людської поведінки надзвичайно важким завданням і серйозно зашкодила б їхньому концептуальному розвитку. Так само шкодять розвиткові математики мови (як-от арапешська), в яких рахувати доводиться так: “один, два, два й один, один собака (тобто «чотири»), один собака й один, один собака та два, один собака та два та один, два собаки...” і так далі; таке рахування завдає стільки клопоту, людям треба докладати таких зусиль, аби вийти за межі “двох собак і двох собак і двох собак” (тобто “двадцяти чотирьох”), що будь-яку більшу кількість вони називають просто “багато”¹⁴.

Крім того, в таких загальних концептуальних рамках можна обговорювати біологічні, психологічні, соціологічні та культурні детермінанти інтелектуального життя людини одночасно, взагалі не вдаючись до редукціоністських гіпотез. Адже здатність до чогось або схильність щось робити – це не об’єкти й не вчинки, тому вони просто не поєднанні. У випадку Райлового клоуна я сказав би (безперечно, хибно), що його падіння можна звести до ланцюга умовних рефлексів, але я не міг би сказати того самого про його хист, бо як його хист я розглядаю лише те, що він уміє падати. Замість “клоун уміє падати” можна, хоч і дещо спрощено, написати “(цей організм) уміє (спричиняти зазначений ланцюг рефлексів)”, але уникнути в цьому словосполученні слова “уміє” можна лише замінивши його на “здатний”, “має здатність” тощо, а це не заміщення, а лише неістотна зміна дієслівної форми на прикметникову чи іменникову. Усе, що ми можемо зробити, аналізуючи хист, – це продемонструвати спосіб, у який вони залежать (або не залежать) від різних чинників: складності нервової системи, пригнічених бажань самовиявлення, існування громадських закладів (як-от цирків), наявності культурної традиції імітувати незграбність у сатиричних цілях тощо. Варто лише дозволити застосування

¹⁴ Mead M. Comment //Discussions in Child Development/ Ed. J.Tanner, B.Inhelder. - New York, s.a.– №1. – P.480-503.

диспозиційних предикатів у науковому описі, і їх не усунуть зміни “рівня” застосованої дескрипції. І якщо ми визнаємо цей факт, то зможемо просто відкинути цілу низку псевдопроблем, хибних висновків і безпідставних побоювань.

Мабуть, у жодній сфері наукових досліджень таке уникнення штучних парадоксів не привносить стільки користі, як у дослідженні еволюції інтелекту. Обтяжений у минулому майже всіма класичними помилками антропології (етноцентризмом, надмірною увагою до людської унікальності, фантазійною реконструкцією історії, надприродною концепцією культури, апіорним визначенням етапів еволюційних змін), весь пошук витоків людського інтелекту ризикував набути сумнівної репутації або, в усякому разі, зневажливого ставлення. Однак хибно зрозумілі відповіді не позбавляють слушності законні запитання (а “як людина здобула свій розум?” – законне запитання). Принаймні щодо антропології одна з найважливіших переваг диспозиційної відповіді на запитання “що таке розум?” полягає в тому, що вона дозволяє нам знову порушити класичну проблему, не відновлюючи класичних суперечок.

II

Протягом останніх п’ятдесяти років в обігу були два погляди на еволюцію людського розуму – обидва неадекватні. Перший із них пов’язаний із тезою про те, що процеси людського мислення “первинного”, за Фрейдом, типу – заміщення, цілковита зміна, згущення і так далі – філогенетично передують “вторинним” процесам: спрямованому, логічно впорядкованому міркуванню тощо¹⁵. У межах антропології ця теза ґрунтувалася на припущенні можливості простого ототожнення культурних патернів і способів мислення¹⁶. За цим припущенням у тих людей, яким бракує культурних ресурсів сучасної науки, що так ефективно і цілеспрямовано використовувалися (принаймні в

¹⁵ Freud S. The Interpretation of Dreams.– New York, 1938 – P.179-548; Freud, S. Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning // Collected Papers of Sigmund Freud.– London, 1946.– №4. – P.13-27.

¹⁶ Levy-Bruhl L. Primitive Mentality. – London, 1923.

деяких контекстах) у спрямованому міркуванні на Заході, насправді відсутня навіть здатність до мислення, що їй сприяють ці ресурси (неначе обмеженість арапешів комбінаціями слів “один”, “два” та “собака” є не причиною, а наслідком відсутності в них математичних здібностей). Якщо додати до цієї аргументації ще й хибне емпіричне узагальнення, нібито племінні народи використовують для мислення всі свої мізерні культурні ресурси не так часто, наполегливо й обачливо, як народи Заходу, то для завершення картини залишається тільки додати до твердження про філогенетичне продовження первинних процесів мислення вторинними останню помилку: ставлення до племінних народів як до примітивних форм людства, “живих копалин”¹⁷.

Саме у відповідь на це сплетіння помилок виникла інша точка зору на еволюцію людського інтелекту, яка полягала в тому, що, по-перше, існування людського розуму в його основній сучасній формі є необхідною передумовою набуття культури, а по-друге, розвиток культури сам по собі не має жодного значення для еволюції розуму: “Птах поступився парою ходових кінцівок, аби отримати крила. Він здобув нову можливість, трансформувавши стару... Літак же, навпаки, дав людям нову можливість, не зменшуючи й не послаблюючи жодної з тих, що вони вже мали. Він не викликав жодних помітних змін ані будови тіла, ані розумових здібностей”¹⁸.

¹⁷ До того ж цю думку було підтримано, за свідченням Галловела (Hallowell A.I. *The Recapitulation Theory and Culture*, передрук. у кн.: Hallowell A.I., *Culture and Experience*. – Philadelphia, 1939, P.14-31), шляхом некритичного застосування Геккелевого (тепер відкинутого) “закона рекапітуляції”, в якому згодні паралелі між мисленням дітей, душевнохворих і дикунів використовувалися як свідчення філогенетичної першості аутизму. Думку щодо того, що первинні процеси не передують вторинним навіть онтогенетично, див. у кн.: Hartmann H., *Ego Psychology and the Problem of Adaptation//Organization and Pathology of Thought*/Ed. D.Rappaport. – New York, 1951. – P.362-396; Hartmann H., Lowenstein R. *Comments on the Formation of Psychic Structure//The Psychoanalytic Study of the Child*. – New York, 1946. – Vol. 2. – P.11-38.

¹⁸ Kroeber A.L. *Anthropology*. – New York, 1948.

Однак цей аргумент, у свою чергу, пов'язаний з двома висновками. Один із них – доктрина психічної єдності людства – знаходив дедалі більше емпіричне підтвердження в ході антропологічних досліджень, тимчасом як другий – теорія “критичної точки” виникнення культури – поступово втрачав переконливість. Доктрина психічної єдності людства (яку, наскільки мені відомо, сьогодні не піддає серйозному сумніву жодний шанований антрополог) є лише безпосередньою відповіддю на аргумент щодо примітивного інтелекту. Вона заявляє про відсутність будь-яких важливих відмінностей у засадничому характері розумових процесів у різних рас і народів, що населяють Землю. Якщо вважати існування сучасного типу інтелекту передумовою набуття культури, то факт наявності культури в усіх сучасних людських груп, звичайно, робить доктрину психічної єдності простою тавтологією. Однак незалежно від того, чи є ця ідея справді тавтологічною, її емпіричну обґрунтованість підтверджує просто безмежна кількість етнографічних і психологічних даних¹⁹.

Що стосується теорії критичної точки виникнення культури, то вона постулює розвиток здатності набувати культури як раптове й всеохопне явище у філогенії приматів²⁰. У якийсь конкретний момент неповоротної історії олюднення відбулася дивна, хоча й, можливо, зовсім незначна з генетичного чи анатомічного погляду органічна зміна (очевидно, в структурі кори головного мозку), внаслідок чого тварина, предки якої не мали схильності “спілкуватися, вчитися й учити інших, робити узагальнення на підставі нескінченного ланцюга розрізненних почуттів і стосунків”, набула такої схильності й “разом із нею – здатності діяти як приймач і передавач, започаткувавши акумуляцію, тобто культуру”²¹. Так виникла культура, а виникнувши, пішла своїм власним шляхом розвитку, цілком незалежним від

¹⁹ Kluckhohn C. *Universal Categories of Culture//Anthropology Today* / Ed. A.L.Kroeber.– Chicago, 1953. – P.507-523; див. також: Kroeber A.L. *Op.cit.* – P.573.

²⁰ Kroeber A.L. *Op. cit.*– P.71-72.

²¹ *Ibid.*

подальшої органічної еволюції людини. Весь процес формування здатності сучасної людини створювати й використовувати культуру – найвизначальнішої ознаки його розуму – подається в цій концепції як процес певної граничної кількісної зміни, що спричинила виникнення радикальної якісної відмінності: так, мовляв, вода, температура якої поступово, градус за градусом, знижується без будь-якої втрати рідини, раптово замерзає при нулі градусів за Цельсієм, або ж літак раптом піднімається в повітря, коли досягає достатньої швидкості²².

Але ж мова йде не про воду й не про літаки. Питання стоїть так: чи дійсно можна провести чітку межу між окультуреною людиною та неокультуреною нелюдиною, що її має на увазі цей погляд? Або, якщо потрібні аналогії: чи не буде доречнішим більш історичний приклад, як-от неперервне, поступове виникнення сучасної Англії із середньовічної? У фізичній галузі антропології сумніви в можливості говорити про виникнення людини так, “немовби її було раптом підвищено від полковника до бригадного генерала з конкретною датою присвоєння звання”, стали поширюватися що далі, то швидше, коли австралопітеків, залишки яких знаходили спочатку в Південній Африці, а потім у багатьох інших місцях, почали дедалі частіше відносити до родини гомінідів²³. Ці залишки, що датуються другою половиною пліоцену – першою половиною плейстоцену, тобто налічують 3-4 мільйони років, демонструють дивовижну мозаїку примітивних і розвинутих морфологічних характеристик, із яких найвидатнішими ознаками є будова таза та ніг, вражаюче схожа на будову сучасної людини, та об’єм черепа, навряд чи більший, ніж у сучасних мавл²⁴. Спочатку вчені були схильні розглядати це

²² Ibid.; White L.A. Op. cit.– P.33.

²³ Howells W.W. Concluding Remarks of the Chairman // Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology.– 1950. – №15. – P.79-86.

²⁴ Про перші знахідки австралопітеків див.: Dart R.A. Adventures with the Missing Link. – New York, 1959; огляд останніх досліджень див. у кн.: Tobias P.V. The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines // Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man / Ed. B.Chiarelli. – Turin, 1968. – P.277-315.

поєднання “людиноподібної” двоногї системи пересування та “мавпоподібного” мозку як ознаку того, що австралопітеки становлять аберантну, невдалу гілку розвитку, відокремлену від гомінідів і понгїдів, але тепер усі погоджуються з висновком Гауелса: “Перші гомініди були протоавстралопітеками-гомїноїдами, які мали невеликий мозок і тільки-но стали двоногими, а те, що ми завжди розглядали як «людину», являє собою пізніші форми цієї групи з вторинними адаптаціями в напрямку великого мозку та видозміненого кістяка тієї самої форми”²⁵.

Отже, ці більш-менш випрямлені гомініди з маленьким мозком і руками, звільненими від участі в пересуванні, виготовляли знаряддя й, можливо, полювали на дрібних тварин. Однак малоймовірно, щоб із об’ємом мозку в 500 кубічних сантиметрів вони мали розвинену культуру, яку можна порівняти з культурою, скажімо, австралійських аборигенів, або мову в сучасному розумінні цього слова²⁶. Тому складеться враження, що австралопітеки – це дивний різновид “людини”, очевидно здатної набувати одних елементів культури (виготовлення простих знарядь, спорадичне “полювання” й, можливо, якась система спілкування, більш розвинута, ніж у сучасних мавп, але менш розвинута, ніж справжнє мовлення) і не здатної набувати інших. Такий стан речей викликає дуже серйозні сумніви щодо прийнятності теорії “критичної

²⁵ Терміном “гомїноїди” позначається надродина тварин, сучасних і вимерлих, до яких належать людина та мавпи-понгїди (горила, орангутанг, шимпанзе й гїбон), а словом “гомїніди” – родина тварин, сучасних і вимерлих, до яких належить лише людина. Щодо “аберантності” див.: Hooton E., *Up From the Ape* // Rev.ed. – New York, 1949; щодо “згоди”: – Howells W.W., *Op. cit.* Сьогодні твердження про те, що австралопітеки були “першими гомїноїдами”, на мою думку, треба переглянути.

²⁶ Загальний огляд див. Hallowell A.I. *Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective//The Evolution of Man* // Ed. S.Tax.–Chicago, 1960.–P.309-372. Протягом останнього десятиріччя обмін думками на цю тему відбувався з дедалі більшою інтенсивністю та точністю; відповідні посилання див. у підсумковій статті: Holloway R.L., Sziney-Merse E. *Human Biology: a Catholic Review//Biennial Review of Anthropology 1971* // Ed. B.J.Siegel. – Stanford, 1972. – P.83-166.

точки”²⁷. Адже за об’ємом мозок *Homo sapiens* майже втричі більший від мозку австралопітека, тож зростання людського мозку відбувалося здебільшого не до “початку” культури, а після нього – обставина, яку досить важко пояснити, якщо вважати, що здатність до створення культури була поодиноким результатом якоїсь кількісно непомітної, але якісно різкої зміни на кшталт замерзання води²⁸. Сьогодні виявилася не лише облудність застосування до появи людини аналогій із присвоєнням звання; “не менш сумнівним є те, що взагалі можна вести мову про “появу культури” так, нібито культура разом із “людиною” раптово стрибнула в життя”²⁹.

Оскільки наявність парадокса свідчить про попередню помилку, той факт, що один із його безпосередніх наслідків виглядає обґрунтованим, а інший ні, означає хибність самого погляду на еволюцію розуму й культурну акумуляцію як на два цілком окремі процеси, перший із яких, по суті, завершився ще до початку другого. А якщо так, виникає необхідність знайти певний спосіб звільнитися від такого погляду, водночас не дискредитуючи доктрину психічної єдності, без якої “нам довелося б викинути на смітник більшу частину історії, антропології та соціології і почати знову з самого початку – з психосоматичного, генетичного тлумачення людини та її різновидів”³⁰. Ми повинні вміти заперечувати будь-який суттєвий зв’язок між (груповими) культурними досягненнями та природженими розумовими здібностями тепер і водночас стверджувати наявність такого зв’язку в минулому.

²⁷ Щодо широкого обговорення “критичної точки” в світлі останніх антропологічних досліджень див.: Geertz C. *The Transition to Humanity// Horizons of Anthropology*/Ed. S.Tax.– Chicago, 1964. – P.37-48.

²⁸ Washburn S.L. *Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution//The Evolution of Man’s Capacity for Culture* / Ed. J.M.Spuhler.– Detroit, 1959.– P.21-31.

²⁹ Hallowell A.I. *Culture, Personality and Society //Anthropology Today* / Ed. A.L.Kroeber.– Chicago, 1953. – P.597-620. пор. Hallowell A.I., *Behavioral Evolution and the Emergence of the Self//Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* / Ed. B.J.Megggers.– Washington, D.C., 1959. – P.36-60.

³⁰ Kroeber A.L. *Op. cit.* – P.573.

Засіб для виконання цього дивного “двоєкого” завдання може здатися простим технічним прийомом, але насправді він являє собою важливу методологічну переорієнтацію, вибір дрібніше градуйованої часової шкали для розрізнення етапів еволюційних змін, що привели до виникнення *Homo sapiens* із соєнового протогомініда. Вважати появу потенційної здатності до культури більш-менш раптовою, миттєвою подією або наслідком повільного, тривалого розвитку – це залежить, принаймні почасти, від масштабу одиниць, із яких складається часова шкала дослідника: для геолога, який вимірює ерами, вся еволюція приматів може мати вигляд нерозрізненного якісного вибуху. Фактично аргументацію проти теорії критичної точки можна сформулювати точніше, якщо зазначити, що цю теорію побудовано на неправильно обраній часовій шкалі, в основі якої лежать інтервали, надто великі для здійснення точного аналізу недавньої еволюційної історії: це те саме, якби біолог, досить нерозважливий, аби користуватися в дослідженні еволюції людини десятирічними інтервалами, вважав дорослість раптовою трансформацією дитинства, зовсім випускаючи з уваги період юності.

Хороший приклад такого надто вільного підходу до часових міркувань становить, мабуть, той тип наукових даних, що найчастіше наводиться на підтримку погляду на людську культуру як на свідчення “відмінності за видом, а не за ступенем”: порівняння людини з її найближчими теперішніми родичами – понгідами, зокрема з шимпанзе. Людина, мовляв, може говорити, користуватися символами, підвищувати рівень культури, а шимпанзе (та, ширше, всі менш обдаровані тварини) не можуть. Отже, людина в цьому відношенні унікальна, і стосовно розуму “ми маємо справу з низкою стрибків, а не з висхідним континуумом”³¹. Але при цьому до уваги не береться такий факт: хоч понгіди, можливо, й найближчі родичі людини, слово “близький” – гнучкий термін, і якщо користуватися реалістичною з еволюційного погляду часовою шкалою, то насправді вони

³¹ White L.A. Four Stages in the Evolution of Minding//The Evolution of Man/ Ed. S. Tax.– Chicago, 1960.–P.239-263; цей аргумент є дуже поширеним.

виявляються зовсім не такими близькими, бо останній їхній спільний предок – це мавпа, яка датується щонайменше другою половиною пліоцену (і щонайбільше – другою половиною олігоцену), а відтоді філогенетична диференціація відбувалася з дедалі більшою швидкістю. Та обставина, що шимпанзе не розмовляють, є цікавою й важливою, але робити з неї висновок, що мовлення – це явище типу “або все, або нічого”, все одно що стиснути щось від одного до сорока мільйонів років у одну-єдину мить і загубити всю лінію гомінідів, що передувала *sapiens*, так само, як наш біолог загубив період юності. Міжвидове порівняння сучасних тварин, якщо його проводити обережно, – законний і справді необхідний спосіб простеження загальних тенденцій еволюції; проте так само, як обмежена довжина хвилі світла визначає можливе розрізнення у фізичних вимірюваннях, той факт, що найближчі сучасні родичі людини є в найкращому разі її досить далекими двоюрідними братами (а не предками), обмежує міру точності у вимірюванні еволюційних змін лінії гоміноїдів, коли ми зосереджуємося виключно на порівнянні вимерлих форм³².

Якщо ж, навпаки, розтягти філогенію гомінідів уздовж більш доречної часової шкали, спрямовуючи свою увагу на те, що могло відбуватися всередині “людської” лінії від початку поширення гоміноїдів й, зокрема, після виникнення австралопітека наприкінці пліоцену, то це дозволить зробити точніший аналіз еволюційного розвитку інтелекту. Найвирішальніше значення має те, що в цьому разі стає цілком очевидно: культурна акумуляція не лише відбувалася ще задовго до припинення органічного розвитку, а й скоріше за все відігравала активну роль у формуванні заключних етапів цього розвитку. Хоч випахід літака нібито й справді не привів до помітних фізичних змін або змін у (природжених) розумових здібностях людини, те саме, мабуть, не можна сказати про кам’яні сокири чи ніж, бо наслідками їх винаходу могли стати не лише

³² Щодо загального обговорення безпеки, пов’язаної з некритичним застосуванням порівнянь поміж сучасних форм для висунування історичних гіпотез, див.: Simpson G. Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms//Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology.– 1950.– №15.–Р. 55-66.

випрямлення постави, зменшення кількості зубів і домінування великого пальця на руці, а й збільшення людського мозку до його теперішнього об'єму³³. Оскільки виготовлення знарядь стимулює фізичну вправність і завбачливість, його запровадження мало так само спрямувати вплив природного добру в бік швидкого розвитку лобних долей мозку, як це, найімовірніше, зробив поступ у соціальній організації, спілкуванні та моральному регулюванні, який також, поза сумнівом, відбувався протягом цього періоду часткового збігу культурних і біологічних змін. Такі зміни нервової системи не були тільки кількісними: зміна взаємозв'язків між нейронами та способу їх функціонування могла мати навіть більше значення, ніж просте збільшення їх кількості. Однак (якщо залишити осторонь деталі, безліч яких ще й досі не визначено) головне полягає в тому, що природжена, родова конституція сучасної людини (те, що за наївніших часів називали "людською природою") тепер виявляється водночас культурним і біологічним продуктом: "Мабуть, правильніше вважати нашу будову здебільшого результатом культури, ніж уявляти, що люди, анатомічно схожі на нас самих, повільно відкривають культуру"³⁴.

Період плейстоцену, з його швидкими й радикальними змінами клімату, геологічних формацій та рослинності, тривалий час уважався періодом з ідеальними умовами для швидкого й ефективного еволюційного розвитку людини. Сьогодні він уявляється також періодом, у якому культурне середовище дедалі більше доповнювало природне довкілля в процесі добру, значно прискорюючи перебіг еволюції гомінідів. Виявляється, що льодовиковий період – це час не лише згладжування надбрівних дуг і зменшення щелеп, а й поступового виникнення майже всіх виразно людських ознак існування людини: її нервової системи, цілком залежної від головного мозку, соціальної структури, що ґрунтувалася на забороні кровозмішання, та здатності створювати символи й користуватися ними. Той факт, що ці відмітні риси людського роду виникли разом, у складній взаємодії між собою, а не

³³ Washburn S.L. Op.cit.

³⁴ Ibid.

з'являлися періодично, як тривалий час припускалося, має виняткове значення для тлумачення розумових можливостей людини, бо це означає, що нервова система людини не просто дозволяє їй набувати культуру, а категорично вимагає цього для свого подальшого функціонування. Складається враження, що культура не тільки доповнює, розвиває і розширює органічні можливості, логічно та генетично старші за неї, а й становить складову частину цих можливостей. Людина, позбавлена культури, мабуть, перетворилася б не на природно обдаровану, хоча й недосконалу, мавпу, а на цілком безглузде й відтак недієздатне чудовисько. Подібно до капусти, на яку він так схожий, мозок *Homo sapiens* виник у рамках людської культури й поза її межами не міг би існувати³⁵.

Схоже, що цей тип обопільних творчих стосунків між соматичними та екстрасоматичними явищами справді мав вирішальне значення протягом усього періоду розвитку приматів. Звичайно, аж ніяк не можна з упевненістю сказати, що всі примати-гомініди (сучасні чи вимерлі) мають справжню культуру – у вужчому значенні “впорядкованої системи смислу та символів... за допомогою якої індивіди визначають свій світ, висловлюють свої почуття й виносять свої судження”³⁶. Однак тепер уже цілком встановлено факт: мавпи – настільки соціальні тварини, що не можуть досягати емоційної зрілості в ізоляції і здатні набувати багатьох найважливіших здібностей шляхом копіювання та розвивати відмітні колективні соціальні традиції, які можуть змінюватися всередині виду й передаватися від генерації до генерації як небіологічний спадок³⁷. Як зауважує Де Вор, підсумовуючи наявний матеріал, “у приматів

³⁵ Про “дітей, вихованих вовками” та інші зловісні фантазії див.: Lorenz K. Comment/Discussions on Child Development/Eds. J.Tanner, B.Inhelder.– New York, s.a.– Vol. 1. – P.95-96.

³⁶ Див. розділ 6 цієї книги.

³⁷ Щодо ізоляції див.: Harlow H. Basic Social Capacity of Primates//The Evolution of Man's Capacity for Culture/ Ed. J.Spuhler. – Detroit, 1959. – P.40-52; щодо навчання шляхом копіювання див.: Nissen H.W. Problems of Mental Evolution in the Primates//The Non-Human Primates and Human Evolution/ Ed. J.Gavas. – Detroit, 1955. – P.99-109.

без перебільшення соціальний мозок”³⁸. Отже, завдяго до початку суто культурних впливів на еволюцію того, що зрештою розвинулося в нервову систему людини, її формували впливи соціальні³⁹.

З іншого боку, заперечення простої незалежності соціокультурних і біологічних процесів у людині, що передувала *Homo sapiens*, не означає, що ми відкидаємо доктрину психічної єдності, тому що філетична диференціація всередині лінії гомінідів фактично припинилася з майже всесвітнім поширенням *Homo sapiens* наприкінці плейстоценового періоду і відмиранням будь-яких інших видів *Homo*, що могли існувати на той час. Таким чином, попри те, що після виникнення сучасної людини, безсумнівно, відбувалися деякі незначні еволюційні зміни, всі сучасні народи є складовими частинами єдиного багатотипного виду, внаслідок чого діапазон їхніх анатомічних і фізіологічних відмінностей дуже обмежений⁴⁰. Послаблені механізми репродуктивної ізоляції, розтягнутий період індивідуальної статевої незрілості й акумуляція культури до тієї межі, коли її значення як чинника пристосування майже цілком переважило її роль як чинника добору, – все це разом спричинилося до такого надзвичайного уповільнення еволюції гомінідів, що практично виключило можливість розвитку будь-яких інших суттєвих варіантів природжених розумових здібностей серед людських підгруп. Разом із безсумнівним тріумфом *Homo sapiens* та припиненням зледеніння зв’язок між органічними та культурними змінами якщо не перервався, то принаймні значно ослаб. Від цього часу органічна еволюція людського роду уповільнила свою ходу, натомість розвиток культури продовжувався прискореними темпами. Тому зайве постулювати чи то переривчасту схему еволюції людини “з

³⁸ DeVore B.I. *Primate Behavior and Social Evolution* (unpublished, s.a.).

³⁹ Деякі ссавці, нижчі за приматів, також відзначаються цілком соціальним способом життя, тому весь цей процес, можливо, розпочався ще до виникнення приматів. Однак соціальна поведінка деяких птахів і комах цікавить нас менше, бо ці підкласи не мають прямого стосунку до лінії розвитку людини.

⁴⁰ Montagu M.F.A. *A Consideration of the Concept of Race/Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, 1950. – №15. – P.315-334.*

відмінностями за видом”, чи то невивірну роль культури протягом усіх фаз розвитку гомінідів, задля того щоб підтримати емпірично доведене узагальнення: “Щодо [природженої] здатності засвоювати, зберігати, передавати й трансформувати культуру різні групи *Homo sapiens* повинні вважатися однаково здібними”⁴¹. Психічна єдність, можливо, вже не тавтологія, але вона все ще залишається фактом.

III

Одну з найбільш обнадійливих (хоч і дивно запізнілих) подій у біхевіоральних науках становить теперішня спроба фізіологічної психології прокинутися від своєї тривалої зачарованості дивами рефлекторної дуги. Починає переглядатися звичне уявлення про сенсорний імпульс, який прокладає свій шлях через лабіринт синапсу до закінчення моторного нерва, – через чверть століття після того, як найвідоміший представник цього погляду вказав на його непридатність для пояснення інтеграційних аспектів поведінки горобця чи вівчарки, тим більше – людини⁴². Пояснення Шеррінгтона полягало в існуванні якогось примарного інтелекту, який збирає речі до купи (як пояснення Галла було пов’язане з не менш загадковим автоматичним комутатором)⁴³. Але сьогодні робиться акцент на більш доказовому тлумаченні: концепції ритмічної, спонтанної, централізованої схеми нервової діяльності, на яку накладаються конфігурації периферійних подразників і з якої виникають накази авторитетного спонукача. Висунуте під гаслом “активного організму” й підтримане ретельним дослідженням замкнутого контуру, проведеним Кайялом і де Но⁴⁴, це

⁴¹ Mead M. *Cultural Determinants of Behavior*//*Culture and Behavior*/Eds. A.Roe, G.Simpson. – New Haven, 1958.

⁴² Sherrington C. *Man*.

⁴³ Hull C.L. *Principles*.

⁴⁴ No L. de. *Cerebral Cortex Architecture*//*The Physiology of the Nervous System*/Ed. J.F.Fulton. – New York, 1943; Bruner J.S. *Neural Mechanisms in Perception*//*The Brain and Human Behavior*/Eds. H.Solomon et al. – Baltimore, 1958. – P.118-143; Gerard R.W. *Becoming: The Residue of Change*//*The Evolution of Man*/Ed. S.Tax. – Chicago, 1960. – P.255-268; Lashley K.S. *The Problem of Serial Order in Behavior*//*Cerebral Mechanisms and Behavior*/Ed. L.Jeffress. – New York, 1951. – P.112-136.

нове переконання підкреслює спосіб, у який неперервні процеси мозку та другорядних скупчень нейронів добирають настанови, фіксують досвід і впорядковують реакції, спричиняючи точно модульований шаблон поведінки: “Робота центральної нервової системи ґрунтується на ієрархії: функції вищих рівнів не втілюються безпосередньо в кінцевих структурних складниках, як-от нейронах чи моторних елементах, а діють через актизацію нижчих схем, що відзначаються власною, відносно автономною структурною єдністю. Те саме стосується й сенсорного вхідного сигналу, який не проектується на останній, кінцевий провідний шлях моторних нейронів, а діє через вплив, викривлення, видозмінення вже існуючих, сформованих схем центральної координації, які, в свою чергу, передають ці викривлення нижчим схемам здійснення і так далі. Таким чином, кінцевий вихідний сигнал являє собою результат цієї ієрархічної, нисхідної передачі викривлень і видозмін внутрішньо здійснених схем збудження, які в жодному разі не є точними копіями вхідного сигналу. Структура вхідного сигналу не створює структуру вихідного сигналу, а лише видозмінює внутрішню нервову діяльність, яка має власну структуру організації”⁴⁵.

Подальший розвиток цієї теорії автономно збуджуваної, ієрархічно організованої центральної нервової системи обіцяє не лише позбавити фізіологічної загадковості спритність Шеррінгтонової вівчарки, яка вміє збирати до купи розкидану схилами пагорба отару. Ця теорія має також виявитися корисною для створення переконливої неврологічної підпори тієї сукупності навичок і схильностей, з яких складається людський розум. Адже біологічне обґрунтування здатності людини застосовувати логічні докази або її схильності хвилюватися перед виступом вимагає чогось більшого за рефлекторну дугу, за умовні чи якісь інші рефлекси. І, як зазначав Гебб, саме поняття “вищого” та “нижчого” еволюційних рівнів розумової діяльності наче припускає існування якоїсь порівнянної градації ступенів автономії центральної

⁴⁵ Weiss P. Comment on Dr. Lashley's Paper//Cerebral Mechanisms and Behavior. – P.140-142.

нервової системи: “Сподіваюся, я не шокую біологів, якщо скажу, що одна з ознак філогенетичного розвитку дедалі більше свідчить про існування того, що в деяких колах відомо як вільна воля. За моїх студентських часів це називалося також «законом Гарварда»: в ньому стверджується, що будь-яка добре навчена піддослідна тварина в умовах регульованої стимуляції робитиме геть усе, що їй заманеться. Більш науковою мовою це можна сформулювати так: вища тварина менше залежить від збудників. Діяльність її мозку не так виразно регулюється аферентним вхідним сигналом, тому поведінку важче передбачити на підставі ситуації, в якій опиняється тварина. Виявляється значніший вплив діяльності з формування ідей і понять на здатність тварини «затримувати» різноманітні збудники на деякий час, перш ніж діяти на їх підставі, а також на явище цілеспрямованої поведінки. Вищий мозок відзначається автономнішою діяльністю й більшою вибірністю щодо того, яка аферентна діяльність об'єднуватиметься в одне ціле зі «струменем мислення» – головною, неперервною діяльністю з регулювання поведінки. За традицією ми говоримо, що суб'єкт «зацікавлений» у цій частині довкілля й не зацікавлений у тій; із цього погляду вища тварина має більше розмаїття інтересів, і безпосередній інтерес відіграє значнішу роль у поведінці, що означає більшу непередбачуваність збудника, на який вона реагуватиме, й форм цієї реакції”⁴⁶.

Ці загальні напрямки еволюції – дедалі більша здатність зосереджувати увагу, затримувати реакцію, змінювати інтереси, зберігати цілеспрямованість і взагалі впевнено долати труднощі наявної стимуляції – досягають свого апогею в людині, роблячи її найактивнішим із активних організмів і водночас найбільш непередбачуваним. Надзвичайна заплутаність, гнучкість і багатобічність процесів, що царюють, за влучним висловом Клакгона та Мюррея, в головному мозку, фізично уможлиблюючи ці здібності, є лише наслідками певного значного філогенетичного розвитку, що його можна простежити принаймні до кишково-

⁴⁶ Hebb D.O. The Problem of Consciousness and Introspection//Brain Mechanics and Consciousness/Eds. E.Adrian et al. – Oxford, 1954. – P.402-417.

порожнинних⁴⁷. Хоча ці останні не мають осередку центральної нервової системи – мозку й тому різні частини кожної тварини діють відносно незалежно, маючи власні набори сенсорних, нервових і моторних елементів, ці скромні, непомітні медузи, морські анемони та їм подібні все ж таки демонструють дивовижний ступінь внутрішньої модуляції нервової діяльності: сильний стимул, отриманий удень, може спричинити пересування протягом наступної ночі; деякі корали, піддані задля експерименту надмірній стимуляції, світяться ще кілька хвилин по тому з інтенсивністю, яка навіває думку про “несамовитість”, а регулярна стимуляція може привести (через певну поки що незрозумілу форму “пам’яті”) до певної координації діяльності різних м’язів і до її періодичного відтворення за цим шаблоном⁴⁸. У вищих безхребетних (ракоподібних тощо) з’являються численні провідні шляхи, диференційовані синаптичні потенціали та імпульсивні реакції, які дозволяють синусовому вузлу серця (наприклад, у омара) точно регулювати внутрішні функції. Із появою нижчих хребетних суттєво вдосконалюються периферійні сенсорні та сфекторні елементи й нейронна провідність між ними – наприклад, славнозвісна рефлекторна дуга⁴⁹. І нарешті, з появою ссавців була, можливо, пов’язана безліч докорінних нововведень у конструкції нервової системи – наприклад, замкнутих контурів, накладення контурів вищого рівня на нижчі тощо; водночас відбувалася принаймні базова диференціація лобних долей мозку⁵⁰. З функціонального погляду весь цей процес справляє враження відносно сталого розширення й урізноманітнення ендогенної нервової діяльності й відтак дедалі більшої централізації до того ізольованих, незалежних часткових процесів.

⁴⁷ Kluckhohn C., Murray H. (eds.) *Personality in Nature, Society and Culture.*—New York, 1948; Bullock T. *Evolution of Neurophysiological Mechanisms//Behavior and Evolution/Ed. A.Roe, G.Simpson.*— New Haven, 1958.— P.165-177.

⁴⁸ Bullock T. *Op. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*; Gerard R.W. *Op. cit.*

⁵⁰ Bullock T. *Op. cit.* Pribram K.H. *Comparative Neurology and the Evolution of Behavior//Behavior and Evolution/ Ed. A.Roe, G.Simpson.* — New Haven, 1958. — P.140-164.

Однак уявлення щодо типу еволюції, яка відбувалася протягом філетичної диференціації ссавців, зокрема в ході розвитку приматів і гомінідів, досить нечіткі й суперечливі. З одного боку, Джерард вважає, що зміни були майже цілком кількісними, що розвиток полягав у простому збільшенні кількості нервових клітин, яке позначилося на швидкому зростанні розмірів головного мозку: “Подальше розширення здібностей, яке стає найпомітнішим у приматів і досягає своєї кульмінації в людині, пояснюється простим збільшенням кількості елементів і схем, а не їх удосконаленням. Те, що збільшення об’єму мозку супроводжується урізноманітненням його діяльності, навіть стосовно конкретних сфер і функцій (наприклад, сфери мовного апарату та мовлення), відомо всім; менш зрозуміло, як саме це відбувається. Може здаватися, що просте кількісне збільшення, без додаткової конкретизації (що також трапляється), не здатне генерувати нових здібностей, а здатне лише посилювати старі, однак це не так... Зростання сукупності анатомічних нейронів у мозку знімає обмеження з резерву фізіологічних нейронів і уможливає таким чином більшу різноманітність добору, більшу глибину аналізу й багатство комбінацій, що відбиваються в змінній та інтуїтивній поведінці”⁵¹.

Натомість Буллок, погоджуючись із тим, що нервова система вищих тварин і людини не виявляє значних відмінностей з погляду відомих нейрофізіологічних механізмів чи структури, водночас піддає цю точку зору глибокому сумніву. Він вважає, що існує нагальна потреба в пошуку досі не виявлених параметрів функціонування нервової системи, “іновопосталих рівнів фізіологічних стосунків між нейронами в масі” для пояснення тонких відмінностей у поведінці розвинутих організмів: “Хоч ми не можемо вказати на докорінно нові елементи в нейронних механізмах вищих центрів, усе ж таки важко припустити, що їх великою мірою збільшені переваги треба віднести на рахунок самого лише значного збільшення їх кількості та взаємозв’язків між ними, якщо це саме по собі не спричиняє виникнення нових

⁵¹ Gerard R.W.Op. cit.; див. також Gerard R.W., *Brains and Behavior// The Evolution of Man’s Capacity for Culture/Ed. J.Spuhler. -- Detroit, 1959. ... P.14-20.*

властивостей та механізмів. Багато хто, напевно, припускає, що головним чинником підвищення складності поведінки в ході еволюції є кількість нейронів – аж до виникнення чогось на кшталт критичної маси, яка уможливує нові рівні поведінки... [але] здається очевидним, що взаємозв'язок кількості нейронів зі складністю поведінки такий незначний, що майже нічого не пояснює, якщо не додати – як справді важливу складову частину, – що певні види нейронів, які сьогодні не піддаються визначенню, або (що те саме) певні види нових властивостей чи наслідків нейронної структури становлять важливий субстрат поступу... Я не вважаю, що шляхом екстраполяції нашої теперішньої фізіології нейронів можна пояснювати поведінку. Головний чинник розвитку еволюції становить не лише кількість клітин і зв'язків між ними... Наші сподівання пов'язані з відкриттям нових параметрів нейронних систем”⁵².

Стороннього спостерігача, мабуть, найбільше вражає в цій полеміці те, що обидві сторони нібито відчують якесь ніякове й невиразне незадоволення власною аргументацією в її чистому вигляді, вона немовби здається не зовсім переконливою навіть їм самим. З одного боку – визнання того, що точний характер взаємозв'язку між розміром мозку та складністю поведінки фактично невідомий, і напівголосні застереження щодо “додаткової конкретизації”; з другого – відверте збентеження через гадану відсутність нових механізмів у розвинутій нервовій системі й оптимістичне мурмотіння про “новоносталі властивості”. Практично всі погоджуються з тим, що пояснення зростання розумових здібностей ссавців упродовж століть виключно простим збільшенням маси нейронів розраховане на легковірних. Різниця лише в тому, що в одному випадку сумніви вгамовують, наголошуючи на тому факті, що так чи інакше якийсь паралелізм між збільшенням мозку та урізноманітненням діяльності існує, а в другому, навпаки, ці сумніви посилює наголос на відсутності чогось такого, що дозволяє задовільно пояснити цей паралелізм.

Можливо, внести ясність у цю проблему допоможе, як пропонує Джерард, поступ у роботі з комп'ютерними схемами,

⁵² Bullock T. Op. cit.

де продуктивність підвищується внаслідок простого збільшення кількості однакових елементів; або, як вважає Буллок, поглиблений аналіз хімічних відмінностей між нервовими клітинами⁵³. Однак ще ймовірніше, що головний шлях до розв'язання цієї проблеми лежить через відмову від тієї цілковито нативістичної концептуалізації функціонування нервової системи у вищих ссавців, з якою пов'язані обидва ці підходи. Одночасне виникнення у приматів розширених лобних долей головного мозку, розвинутих форм соціальної організації та (принаймні після того, як австралопітеки навчилися робити знаряддя) інституалізованих культурних норм указує на нерозумність застосування стандартної процедури, коли біологічні, соціальні та культурні параметри трактуються послідовно, тобто вважається, що перші передують другим, а другі – третім. Навпаки, ці так звані рівні треба вважати взаємозв'язаними й розглядати їх у сукупності. Тоді той тип нових властивостей, що їх нам треба виявити в центральній нервовій системі як фізичну підставу дивовижного розвитку автономних сфер періодичного нервового збудження у приматів загалом і у людини зокрема, докорінно відрізнитиметься від тих властивостей, які ми шукали б, якби вважали, що ці сфери “логічно й генетично передують” суспільству та культурі й тому потребують цілковитого визначення за допомогою самих лише внутрішніх фізіологічних параметрів. Можливо, ми забагато вимагали від нейронів або принаймні вимагали не того, що треба.

І справді, якщо говорити про людину, то одна з найбільш вражаючих характеристик її центральної нервової системи – це та відносна недовершеність, із якою ця система здатна зумовлювати поведінку, діючи в межах самих лише автогенних параметрів. Узагалі, що нижче тварина, то більше вона схильна реагувати на “загрозливі” збудники внутрішньо пов'язаними низками виконаних дій, які назагал складають порівняно стереотипну (що не означає незасвоєну) реакцію типу “втеча” або “бійка”⁵⁴. Внутрішня реакція людини на такі стимули складатиметься радше з розпливчастої, неоднаково інтенсивної

⁵³ Gerard R.W. Op. cit.; Bullock T., Op. cit.

⁵⁴ Lorenz K. King Solomon's Ring.– London, 1952.

здатності відчувати “страх” або “гнів”, супроводжуваної хіба що кількома автоматично заданими, точно визначеними поведінковими наслідками⁵⁵. Налякана людина, як і налякана тварина, може втікати, ховатися, прикидатися, задобрювати або – у панічному відчаї – атакувати. Однак у людини конкретна патернізація таких явних дій спирається насамперед на культурні, а не на генетичні шаблони. У завжди діагностичній статевій сфері, де регулювання поведінки відбувається філогенетичним шляхом, – від гонадної сфери через пітуїтарну до домінування центральної нервової системи – спостерігається такий самий еволюційний відхил від сталості послідовності дій вбік загального збудження й “дедалі більшої гнучкості та змінності сексуальних норм” – відхил, певним логічним продовженням якого здається заслужено відома культурна варіація, яку становлять сексуальні звичаї людини⁵⁶. Через це складається явно парадоксальне враження, що дедалі більша самостійність, ієрархічна складність і домінування неперервної діяльності центральної нервової системи йдуть поряд із менш деталізованим зумовленням такої діяльності самою структурою центральної нервової системи, тобто внутрішньо. Відтак може виявитися, що деякі з найважливіших подій у нервовій еволюції, які відбувалися протягом періоду часткового збігу біологічних і соціокультурних змін, полягають у виникненні властивостей, що посилюють продуктивність центральної нервової системи, але зменшують її функціональну самодостатність.

Некритичне вживання терміна “інстинкт” спричинило сплутування трьох окремих (однак пов’язаних між собою) суперечностей: між нормами поведінки, зумовленими й незумовленими навчанням; між природженими нормами поведінки (тобто наслідком генетично запрограмованих фізичних процесів) і неприродженими (тобто наслідком позагенетично

⁵⁵ Hebb D.O., Thompson W.R. The Social Significance of Animal Studies// Handbook of Psychology.–Reading, Mass., 1954.–P.532-561.

⁵⁶ Beach F.A. Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology//Culture and Behavior/Eds. A.Roe, G.Simpson.–New Haven, 1958.–P.81-102; Ford C.S., Beach F.A. Patterns of Sexual Behavior.– New York, 1951.

запрограмованих фізичних процесів); і, нарешті, між гнучкими (змінними) та негнучкими (стереотипними) нормами поведінки. Наслідком цього сплутування стало хибне припущення, нібито вважати норму поведінки природженою означає вважати її негнучкою в своєму вираженні. (Див.: Pribram K.H., *Comparative Neurology and Evolution*; Beach F.A. *The Descent of Instinct// Psychol. Rev.* – 1955. – №62. – Р. 401-410). Тут термін “внутрішній” як протилежність “зовнішнього” вживається для характеристики поведінки, щодо якої складається враження, що в порівнянні з іншою вона майже цілком, або принаймні переважно, ґрунтується на природжених схильностях, незалежно від проблем навчання чи гнучкості як таких.

Однак, з іншого боку, ця загальна тенденція нібито вже міцно вкорінилася у людиноподібних приматів: “Деяким шимпанзе [чоловічої статі] доводиться вчитися спарюванню. Було помічено, що статевозрілі, але недосвідчені самці, розміщені разом із сприйнятливими самицями, виявляють ознаки виразного сексуального збудження, але їхні спроби здійснити копуляцію зазвичай виявляються безрезультатними. Складається враження, що наївний самець не здатний виконувати свою роль у статевому акті, й це наводить на думку, що для здійснення біологічно ефективного коїтусу представники цього виду потребують чимало практики та навчання. Дорослі самці у гризунів, вирощені в ізоляції, з першого разу нормально спаровуються з самицями в період їхньої тічки” (Beach F.A. *Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals// Psychol. Rev.* – 1947. – №54. – Р. 293-315). Декілька яскравих описів загального страху та гніву у шимпанзе міститься в статті: Hebb D.O., Thompson W.R. *Op. cit.*

З цієї точки зору цілком хибною видається загальноприйнята думка, нібито розумова діяльність – це внутрішньоцеребральний процес, а різноманітні штучні засоби, винайдені людиною внаслідок цього процесу, можуть лише додатково допомагати йому чи розширювати його. Зовсім навпаки: коли неможливе цілком конкретне, достатнє для адаптації визначення панівних нервових процесів на підставі внутрішніх параметрів, уже саме функціонування людського мозку стає надзвичайно залежним

від культурних ресурсів. Відтак ці ресурси є не додатком до розумової діяльності, а її складовими частинами. Мислення як відкритий, публічний акт, пов'язаний з цілеспрямованим маніпулюванням об'єктивними даними, є, мабуть, для людей справді засадничою річчю; мислення як прихований, особистий процес без звертання до таких даних – лише похідна, хоч і небезкорисна, здібність. Як свідчать спостереження за навчанням школярів лічби, складання чисел подумки фактично вимагає більш розвинених розумових здібностей, ніж рахування за допомогою паперу й олівця, паличок або пальців. Читання вголос простіше досягнення, ніж читання про себе: це друге вміння виникло фактично лише в середньовіччі⁵⁷. Те саме нерідко підкреслюється й стосовно мовлення; за винятком моментів, коли ми не такі простодушні, всі ми схожі на Форстерову стареньку: ми не усвідомлюємо, про що думаємо, доки не зрозуміємо того, про що говоримо.

Стосовно цього останнього пункту іноді заперечувалося, що “проведені порівняння, а також література, присвячена афазії, переконливо свідчать про те, що мислення передує мовленню, а не зумовлюється ним”⁵⁸. Однак це заперечення хоч і досить слушне саме по собі, не спростовує нашої загальної позиції, яка полягає в тому, що людська культура не є додатковим компонентом людського мислення. Причин тому кілька. По-перше, той факт, що людиноподібні тварини навчаються міркувати з іноді приголомшливою ефективністю, не навчившись при цьому розмовляти, так само не доводить здатності на це людини, як і спроможність щурів спаровуватися без посередництва наслідувального навчання чи практики не доводить здатності на це шимпанзе. По-друге, хворі на афазію – це люди, які навчилися говорити й інтеріоризувати мовлення, а потім втратили (зазвичай лише частково) цю здатність, а не люди, які взагалі ніколи не вміли говорити. По-третє (і найголовніше), мовлення – у специфічному значенні вокалізованої розмови – аж ніяк не єдиний із доступних людині публічних засобів перенесення в уже існуюче

⁵⁷ Ryle G. *Op. cit.* – P.27

⁵⁸ Hebb D.O. *Op.cit.*

культурне середовище. Такі феномени, як Гелен Келлер, яка навчалася мисленню через посдання маніпулювання культурними об'єктами, як-от кухоль і водопровідний кран, та цілеспрямованого копіювання (за допомогою міс Саліван) дотикових відчуттів у руці, або дитина, яка, ще не вмюючи розмовляти, складає собі уявлення про порядковий числівник через спорудження двох паралельних ліній із кубиків, доводять, що найголовніше – це існування загальнодоступної символної системи будь-якого типу⁵⁹. Для людини, зокрема, уявити собі мислення таємним, по суті, процесом – значить майже цілком знехтувати тим, що насправді роблять люди, коли починають міркувати: “Образне мислення – це не більше й не менше, як створення образу довкілля, прискорене відносно довкілля проганяння цієї моделі й визначення поведінки довкілля на підставі поведінки моделі... Перший крок у розв'язанні якоїсь проблеми полягає в побудуванні моделі чи образу «відповідних характерних ознак» [довкілля]. Ці моделі можуть будуватися з багатьох речей, включаючи частки органічної тканини тіла, за допомогою паперу й олівця чи існуючих артефактів. Побудувавши модель, можна маніпулювати нею відповідно до різноманітних гіпотетичних обставин і обмежень. Тоді організм здатний «спостерігати» за наслідками цих маніпуляцій і переносити їх на довкілля, уможливаючи таким чином прогнозування. Згідно з цим поглядом, авіаконструктор думає, коли випробовує модель нового літака в аеродинамічній трубі. Водій думає, коли веде пальцем уздовж лінії на мапі, причому палець править за модель відповідних властивостей автомобіля, а мапа – за модель шляху. Зовнішні моделі цього типу нерідко застосовуються в обмірковуванні складних [різновидів довкілля]. Образи, вжиті в прихованому мисленні, залежать від наявності

⁵⁹ Щодо порядкових числівників див. Lashley K.S. Persistent Problems in the Evolution of Mind//Quart. Rev. – 1949. – №24. – P.28-42. Мабуть, доцільно також чітко зазначити, що погляд, згідно з яким люди, як правило, навчаються розумно розмовляти вголос та з іншими, перш ніж навчається “розмовляти” подумки з собою, не пов'язаний ані з моторною теорією мислення, ані з твердженням, нібито будь-який прихований розумовий процес відбувається за допомогою уявних слів.

фізико-хімічних явищ організму, що їх доводиться застосовувати для формування моделей”⁶⁰.

Ще одне приховане значення цього погляду на рефлексивне мислення як на таке, що полягає не в подіях у голові, а в порівнюванні станів і процесів символічних моделей із станами та процесами ширшого світу, пов’язаний з тим, що саме брак стимулу ініціює розумову діяльність, а “виявлення” стимулу її завершує⁶¹. Водій, який водить пальцем по мапі шляхів, робить це тому, що йому бракує інформації про те, як дістатися потрібного місця, й здобувши таку інформацію, він припинить це робити. Конструктор проводить свої експерименти в аеродинамічній трубі для того, щоб з’ясувати, як поводитиметься модель його літака за різних штучно створених аеродинамічних умов, і коли він виявить це, то припинить експеримент. Людина, яка шукає монету в своїй кишені, робить це тому, що їй бракує монети в руці, й припиняє пошуки, якщо вхопить одну, або, звісно, якщо дійде висновку, що все це марно, тому що в кишені взагалі немає монет, або ж це нерентабельно, тому що зусилля, пов’язані з такими пошуками, “не виправдовуються здобутком”⁶². Якщо залишити осторонь проблеми мотивації (пов’язані з іншим значенням слова “тому що”), то напрямне міркування починається з загадки й завершується або відмовою від пошуків, або розв’язанням загадки: “Функція рефлексивного мислення полягає... в перетворенні ситуації, в якій присутня відчута невизначеність... певного ґатунку, на ситуацію ясну, логічну, улагоджену, гармонійну”⁶³.

Коротко кажучи, людське мислення (в конкретному значенні напрямного міркування) залежить від маніпулювання певними різновидами культурних ресурсів у такий спосіб, аби спричинити (виявити, дібрати) зовнішні стимули, що їх потребує (байдуже, з

⁶⁰ Galanter E., Gerstenhaber M. On Thought: The Extrinsic Theory// Psychol. Rev. – 1956. – №63. – P.218-227.

⁶¹ Deutsch J.A., A New Type of Behavior Theory//British Journal of Psychology. – 1953. – №44. – P.218-227.

⁶² Ibid.

⁶³ Dewey J. Intelligence and the Modern World/Ed. J.Ratner. – New York, 1939. – P.851.

якою метою) організм. Це – пошук інформації, і він стає ще нагальнішим унаслідок надмірної узагальненості внутрішньої інформації, яку організм отримує з генетичних джерел. Що нижче тварина, то менше вона потребує для своєї поведінки детальної інформації про довкілля: птахам не треба будувати аеродинамічних труб для перевірки принципів аеродинаміки, перш ніж учитися літати, – ці принципи їм уже “відомі”. Саме в здатності людини засвоювати велику кількість різних речей нерідко вбачали її “унікальність”, і це досить слушно, хоч мавпи, голуби й навіть восьминоги іноді дивують нас своєю здатністю навчатися суто “людським” учинкам. Проте, мабуть, ще важливіше теоретичне значення має той факт, якій кількості речей людина мусить навчатися. Не раз підкреслювалося, що людина – “ембріоноподібна”, “домашня” й узагалі незагартована істота – без культури була б фізично нежиттєздатною⁶⁴. Значно рідше зазначалося, що в цьому разі вона була б і психічно нежиттєздатною⁶⁵.

Для афективного аспекту людського мислення все це не менш слушно, ніж для інтелектуального. У кількох книжках і статтях Гебб розвинув цікаву теорію, згідно з якою нервова система людини (а також – відповідно меншою мірою – нервова система нижчих тварин) потребує відносно сталого потоку оптимально існуючих зовнішніх стимулів як передумови належної діяльності⁶⁶. З одного боку, мозок людини “не схожий на обчислювальну машину, яку приводить у дію електричний мотор і яка без вводу інформації може простоювати протягом необмеженого часу. Задля ефективного функціонування мозку його треба підтримувати в підігрітому, робочому стані, постійно вводючи в нього різноманітну інформацію, принаймні в періоди недремності”⁶⁷.

⁶⁴ Див. наприклад: La Barre W. *The Human Animal*. – Chicago, 1954.

⁶⁵ Див., проте: Dewey J. *The Need for a Social Psychology*//*Psychol. Rev.*–1917. – №24. – P.266-277; Hollowell A.I. *Culture, Personality and Society*.

⁶⁶ Hebb D.O. *Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition*//*Psychol. Rev.*–1946. – №53.–P. 88-106; Hebb D.O. *The Organization of Behavior*.–New York, 1949; Hebb D.O. *Problem of Consciousness and Introspection*; Hebb D.O. Thompson W.R. *Op. cit.*

⁶⁷ Hebb D.O. *Problem of Consciousness and Introspection*.

З іншого боку, враховуючи надзвичайну емоційну вразливість, властиву людині, ця вхідна інформація не повинна бути надто насиченою, надто різноманітною, надто хвилюючою, бо тоді настає емоційний колапс і цілковитий розлад процесу мислення. І нудьга, й істерія є ворогами розуму⁶⁸.

Отже, оскільки “людина – найемоційніша й водночас найрозумніша з істот”, для запобігання тривалій афективній нестабільності, постійним коливанням між крайнощами пристрастей потрібне дуже ретельне культурне регулювання збудників страху, шаленства, гіпнотичного стану тощо – через табу, гомогенізацію культури, швидку “раціоналізацію” незвичних збудників за допомогою знайомих понять і так далі⁶⁹. Однак унаслідок того, що людина не здатна на ефективну діяльність за відсутності досить значної і сталої емоційної активації, не менш важливу роль відіграють культурні механізми, які забезпечують постійну наявність чуттєвого досвіду того постійно змінного типу, що здатний підтримувати таку діяльність. Усталені правила, які забороняють виставляти напоказ мертві тіла поза чітко визначеними обставинами (похорони тощо), захищають таку надзвичайно вразливу істоту, як людина, від страху, що його викликають смерть і руйнування тіла; однак спостереження за автоперегонами чи участь у них чудово стимулює такий самий страх. Боротьба за приз породжує ворожі почуття; запровадження сталою звичаю міжособистісних дружніх стосунків стримує ці почуття. Еротичні спонуки приємно збуджуються низкою майстерних випадків, кінця яким, судячи з усього, немає; але людей утримує в пристойних межах наполеглива вимога здійснення відверто сексуальної діяльності в приватних умовах.

Проте всупереч тому, про що свідчать ці досить спрощені приклади, забезпечення ефективного, добре впорядкованого, чітко

⁶⁸ Solomon P. et. al., Sensory Deprivation: A Review//American Journ. of Psychiatry. – 1957. – №114. – P. 357-363; Chapman L.F., Highest Integrative Functions of Man During Stress//The Brain and Human Behavior/ Ed. H.Solomon.– Baltimore, 1958.–P.491-534.

⁶⁹ Hebb D.O., Thompson W.R. Op. cit.

сформульованого емоційного життя людини – це не просто питання винахідливого інструментального контролю, чогось на кшталт хитрої гідравлічної техніки для регулювання афектів. Це радше пов'язано з наданням конкретної, чітко визначеної форми загальному, розпливчастому, неперервному потоку фізичних відчуттів, із виразним і розумним упорядкуванням тих неперервних чуттєвих змін, до яких ми схильні за самою своєю природою, – так, аби ми не лише відчували, а й знали, що саме ми відчуваємо, й діяли відповідно: “[Саме] розумова діяльність... насамперед визначає той спосіб, в який людина відповідає на вимоги навколишнього світу. Саме лише відчуття – чи то біль, чи то задоволення – не відзначається єдністю й здатне змінювати сприйнятливість тіла до майбутніх страждань чи задоволень лише певними елементарним засобами. Тільки відчуття, яке людина запам'ятовує та передчуває, якого боїться чи прагне або навіть лише уявляє собі й уникає, має вагу в людському житті. Саме сприйняття, сформоване уявою, дає нам той зовнішній світ, який ми знаємо. І саме неперервність мислення перетворює наші емоційні реакції на систему ставлень з різним емоційним забарвленням і встановлює певні межі для людських пристрастей. Інакше кажучи, завдяки своєму мисленню та уяві ми маємо не просто емоції, а емоційне життя”⁷⁰.

За таких умов метою нашої розумової діяльності стає не збирання інформації про характер подій у зовнішньому світі як такий, а визначення його афективної значущості, емоційної ваги. Нас турбує не розв'язання проблем, а внесення ясності в почуття. І все ж таки існування культурних ресурсів, адекватної системи публічних символів для цього процесу не менш важливе, ніж для процесу спрямованого міркування. Тому розвиток, збереження та зникнення “настроїв”, “ставлень”, “сентиментів” тощо, які є “почуттями” в значенні стану, а не смислів чи мотивів, становлять якусь лотаємну за своєю суттю діяльність людей не більше, ніж напрямне “мислення”. Користування мапою шляхів дозволяє нам точно визначити свій шлях від Сан-Франциско до Нью-Йорка, а читання романів Кафки – сформувати своє власне, чітко

⁷⁰ Langer S. *Feeling and Form*. – New York, 1953. – P.372.

визначене ставлення до сучасної бюрократії. Ми набуваємо здатності проектувати літальні апарати в аеродинамічній трубці та відчувати справжній побожний страх у церкві. Дитина рахус на пальцях до того, як навчиться рахувати “в голові”; вона відчуває любов своєю шкірою до того, як відчує її “у своєму серці”. Культурні артефакти в людині – це не лише ідеї, а й емоції⁷¹.

Зважаючи на брак специфічності природжених афектів у людини, досягнення оптимального перебігу стимуляції її нервової системи –набагато складніша операція, ніж обачливе маневрування між крайнощами “забагато” й “замало”. Воно передбачає дуже тонке якісне регулювання того, що надходить через чуттєвий апарат. Це знову-таки питання радше активного пошуку потрібних стимулів, аніж їх пильного очікування. У неврологічному плані це регулювання досягається за допомогою еферентних імпульсів, що надходять від центральної нервової системи й змінюють діяльність рецепторів⁷². Із психологічної точки зору той самий процес можна сформулювати як настановчий контроль сприймання⁷³. Однак суть у тому, що в людині не можна з достатньою точністю сформувати ні домінуючі сфери, ні ментальної спрямованості, якщо не спиратися при цьому на символічні моделі почуттів. Для того щоб прийняти рішення, ми маємо усвідомлювати свої почуття стосовно різних речей, а для такого усвідомлення нам потрібні ті загальнодоступні емоційні образи, що їх можуть забезпечити лише ритуал, міф і мистецтво.

IV

Слово “розум” стосується певної сукупності нахилів організму. Математичні здібності є розумовою властивістю, так само

⁷¹ Типи культурних символів, потрібних для інтелектуального та афективного аспектів розумової діяльності людини, можуть бути різними: з одного боку, розмовна мова, встановлена практика експериментів, математика, з другого – міфи, ритуали та мистецтво. Однак тут не слід проводити надто різкої межі: математика може давати емоційне задоволення, а поезія – інтелектуальне; у будь-якому разі різниця тут не посутня, а лише функціональна.

⁷² Granit R. Receptors and Sensory Perception. – New Haven, 1955.

⁷³ Brunner J.S., Postman L. Emotional Selectivity in Perception and Reaction//Journ. Personality. – 1947. – №16. – P.69-77.

як і постійна безжурність або жадібність (проблему мотивації ми не маємо можливості тут обговорювати). Тому питання еволюції розуму – це не якась удавана проблема, породжена хибно зрозумілою метафізикою; воно не пов'язане також з виявленням того моменту в історії життя, коли до органічної матерії було додано невидиму душу. Це – питання простеження розвитку певних видів здібностей, можливостей, нахилів і схильностей в організмах та окреслення чинників чи типів чинників, від яких залежить існування таких властивостей.

Останні антропологічні дослідження свідчать про хибність поширеного погляду, нібито розумові задатки людини генетично передують виникненню культури, а теперішні людські можливості – це наслідок розвитку чи розширення вже наявних задатків за допомогою культурних засобів⁷⁴. Той очевидний факт, що останні етапи біологічної еволюції людини відбувалися вже після початку розвитку культури, означає, що “засаднича”, “чиста” чи “безумовна” людська природа – як природжена конституція людини – функціонально недосконала аж до непрацездатності. Знаряддя, полювання, родинна організація, а пізніше – мистецтво, релігія та “наука” сформували людину фізично; отже, вони потрібні не лише для її виживання, а й для її екзистенціальної реалізації.

Застосування цієї вже переглянutoї точки зору на еволюцію людини приводить до виникнення гіпотези, що культурні ресурси

⁷⁴ Якщо вживаються терміни з таким неусталеним значенням, як “розум” і “культура”, то рішення щодо найнижчої сходинки філогенетичної шкали, на яку їх можна поширити (тобто щодо широти їх визначення), значною мірою залежить від звичаю, політики та смаку. Тут (можливо, дещо целогічно, але нібито згідно з загальним ужитком) для позначення розуму й культури було обрано протилежні тлумачення: розум визначається в широкому розумінні, з включенням до нього засвоєної здатності мавп спілкуватися або штурів – знаходити вихід із лабіриту, культура ж – у вузькому значенні символічних патернів, що виникали лише після періоду виготовлення знарядь. Щодо твердження про необхідність визначення культури як “засвоєної моделі значення сигналів і знаків” та її поширення на весь світ живих організмів див.: Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action//Psychology: A Study of a Science/Ed. S.Koch. – New York, 1959. – №3.– P.612-711.

є складником людського мислення, а не додатком до нього. Коли ми рухаємося філогенетичними сходами від нижчих до вищих тварин, поведінка характеризується дедалі більшою непередбачуваністю щодо наявних стимулів, і ця тенденція має очевидну фізіологічну підпору у вигляді дедалі більшого ускладнення й домінантності центральних схем нервової діяльності. Аж до рівня нижчих ссавців принаймні основну частину цього розвитку автономних центральних сфер можна пояснити розвитком нових нервових механізмів. Однак у вищих ссавців таких нових механізмів поки що не виявлено. І хоч, можливо, просте збільшення кількості нейронів саме по собі здатне пояснити розквіт інтелектуальних здібностей людини, але той факт, що великий людський мозок і людська культура виникли одночасно, а не один за одним, свідчить про те, що найостанніші події в розвитку еволюції нервової системи полягають у виникненні механізмів, які роблять можливим збереження складніших домінантних сфер і водночас дедалі більше унеможливають цілковите визначення цих сфер за допомогою внутрішніх (природжених) параметрів. Для побудови власної, автономної, неперервної моделі діяльності нервова система людини неминуче спирається на доступність публічних символічних структур.

Це, в свою чергу, означає, що людське мислення – насамперед відкритий акт, здійснюваний за допомогою об'єктивних матеріалів спільної культури, і лише в другу чергу – приватна справа. Ментальні процеси людини (в значенні як спрямованого міркування, так і формулювання почуттів, а також їх об'єднання в мотиви) насправді відбуваються за робочим столом ученого, на футбольному полі, в студії чи кабіні ваптажівки, на сцені, за шаховою дошкою чи в кріслі судді. Попри твердження ізоляціоністів про те, що культура, соціальна організація, індивідуальна поведінка або нервова фізіологія є, по суті, замкненими системами, все ж таки поступ наукового аналізу людського розуму вимагає об'єднаних зусиль з боку практично всіх біхевіоральних наук, аби відкриття кожної з них спонукали решту до постійних переоцінок власних теорій.

РОЗДІЛ 4

РЕЛІГІЯ ЯК КУЛЬТУРНА СИСТЕМА

Будь-яка спроба розмовляти, не вживаючи при цьому якоїсь конкретної мови, так само безнадійна, як і спроба мати релігію, яка не була б релігією конкретною... Відтак кожній живій, дійовій релігії притаманні свої відмітні ознаки. Сила релігії полягає в її особливому й дивовижному посланні та в тому напрямі, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, й таємниці, які вона пропонує, – це ще один світ, в якому можна жити, і цей інший світ – незалежно від того, чи сподіваємося ми коли-небудь цілком до нього перейти, – в нашому розумінні і є релігією.

Саїтаяна, Розум у релігії

I

Коли я порівнюю антропологічні дослідження з релігії, здійснені перед самим початком і одразу після закінчення першої світової війни, з тими, що проводилися після другої світової війни, то мені впадають в око дві характерні ознаки останніх. По-перше, це відсутність будь-яких вагомих теоретичних досягнень. Дослідники експлуатують концептуальний спадок своїх попередників, не додаючи до нього майже нічого нового, крім хіба що певного емпіричного збагачення. По-друге, вжиті ними поняття виводяться з дуже вузько окресленої інтелектуальної традиції. Дюркгейм, Вебер, Фрейд, Малиновський – у кожній праці наслідується підхід однієї-

двох із цих видатних постатей, з доданням лише кількох незначних коректив, спричинених природним прагненням вийти за межі зародкового мислення або наявністю ширшого кола достовірних описових даних. Практично нікому навіть не спадає на думку пошукати аналітичних ідей деінде – у філософії, історії, праві, літературі або більш “твердих” науках, до яких зверталися й самі згадані вище вчені. І мені здається, що між обома цими характерними ознаками існує певний зв’язок.

Якщо антропологічне дослідження релігії справді перебуває у стані загальної стагнації, то я гадаю, що ця проблема навряд чи буде розв’язана створенням подальших незначних варіацій на класичні теоретичні теми. Однак ще один педантичний приклад на підтвердження давно відомих фактів (як-от: культ предків підтримує юридичний авторитет старших, ритуали ініціації – це засоби досягнення статевої самосвідомості та статусу дорослої особи, ритуальні угруповання віддзеркалюють політичні опозиції, міфи створюють основу для соціальних інститутів та обґрунтовують соціальні привілеї) може, нарешті, переконати багатьох людей як у межах цього фаху, так і поза ним, що антропологи, як і теологи, вперто займаються доведенням очевидних речей. У мистецтві це добропорядне повторення досягнень визнаних майстрів називається академізмом, і я вважаю, що це є відповідною назвою також і для нашої хвороби. Тільки відмовившись, за висловом Лео Стейнберга, від того солодкого почуття довершеності, що його породжує демонстрація звичних навиків, і звернувшись до проблем досить непрояснених, аби стати матеріалом для відкриттів, ми можемо сподіватися на досягнення, які не просто відтворюватимуть праці великих учених першої чверті цього століття, а дорівнюватимуть їм¹.

Шлях до цього – це не відмова від усталених традицій соціальної антропології в цій галузі, а розширення їх меж. Внески щонайменше чотирьох учених, котрі, як на мене, надто домінують у наших думках (Дюркгеймові роздуми про природу священного, Веберова *Verstehenden*-методологія, Фрейдова паралель між осо-

¹ Steinberg L. The Eye Is Part of the Mind//Partisan Review. – 1953. – №70. – P.194-212.

бистими й колективними ритуалами та дослідження Малиновського щодо відмінності між релігією та здоровим глуздом), здаються мені обов'язковими вихідними пунктами будь-якої перспективної антропологічної теорії релігії. Однак це лише вихідні пункти. Аби просунути далі, ми маємо залучити їх до ширшого контексту сучасної наукової думки, ніж той, що його вони самі по собі передбачають. Можливі негативні наслідки такої процедури очевидні: свавільний еkleктизм, торгівля поверховими теоріями та цілковита інтелектуальна плутанина. Але я, в кожному разі, не бачу іншої можливості уникнути того, що Яновіц, маючи на увазі антропологію в ширшому сенсі, назвав "мертвою рукою" компетентності².

Просуваючись до такого розширення концептуальної оболонки наших досліджень, можна, звичайно, обрати безліч напрямків, і тут, мабуть, головна проблема – не рухатися в усіх цих напрямках одночасно, як кінний полісмен Стівена Лікока. Я, зі свого боку, збираюся зосередити свої зусилля на розвитку того, що вслід за Парсонсом і Шилзом визначаю як культурний вимір дослідження релігії³. Термін "культура" останнім часом набув у колах фахівців із соціальної антропології дещо поганої репутації внаслідок розмаїття посилань на нього й тієї навмисної невизначеності, з якою він так часто використовувався. (Хоч я не зовсім розумію, чому він повинен потерпати від цього більше, ніж, наприклад, терміни "соціальна структура" або "особистість".) В усякому разі поняття культури, якого дотримуюсь я, не відзначається ні надмірною кількістю посилань, ні, наскільки я можу судити, якоюсь особливою двозначністю: ним позначається патерн значень, утілених у символах, що передається історично, певна система успадкованих уявлень, виражених у символічних формах, за допомогою яких люди спілкуються, увічнюють і розвивають свої знання про життя та ставлення до нього. Звичайно, такі терміни, як "значення", "символ" та "концепція",

² Janowitz M. *Anthropology and the Social Sciences*//*Current Anthropology*. – 1963. – №4. – P.139, 146-154.

³ Parsons, T. Shils E. *Toward a General Theory of Action*. – Cambridge, Mass, 1951.

вимагають пояснення. Але саме тут і настає черга різноманітних розширень. Якщо Лангер права у тому, що “концепт значення в усій його різноманітності є головним філософським концептом сучасності”, що “знак, символ, денотація, сигніфікація, комунікація... є нашим [інтелектуальним] інструментарієм”, то, мабуть, соціальній антропології, й особливо її сфері, пов’язаній з вивченням релігії, час усвідомити цей факт⁴.

II

Оскільки нам доводиться мати справу зі значенням, почнемо з парадигми. Функція сакральних символів полягає в синтезуванні етосу того чи іншого народу: атмосфери, характеру та якості життя людей, його морально-естетичного стилю й настрою, а також світогляду людей – картина того, що відбувається в реальності, та найвсеохопніших уявлень про порядок. В релігійній вірі та практиці етос певної групи інтелектуально обґрунтовується тим, що подається як спосіб життя, ідеально пристосований до реального стану справ, відображеного в світогляді, тимчасом як світогляд набуває емоційної переконливості завдяки тому, що подається як картина справжнього стану речей, особливо добре впорядкована, аби відповідати такому способу життя. Це протиставлення й взаємне підтвердження мають два основних наслідки. З одного боку, вони об’єктивізують моральні та естетичні преференції, зображуючи їх як нав’язані умови життя, передбачені в світі з певною конкретною структурою, як здоровий глузд, що враховує форму реальності, яка не підлягає змінам. З іншого боку, вони підтримують ці загальноприйняті переконання щодо цілісності світу, звертаючись до глибоких моральних та естетичних почуттів як опертих на досвід свідчень істинності цих переконань. Релігійні символи формулюють основну відповідність між конкретним стилем життя та конкретною (хоч і найчастіше прихованою) метафізикою і, таким чином, для підтримки кожного з них використовують авторитет іншого.

Отже, якщо залишити осторонь формулювання, все це, мабуть, можна припустити. Ідея про те, що релігія приводить

⁴ Langer S. *Philosophical Sketches*. – Baltimore, 1962.

людські дії у відповідність до якогось уявного світового порядку й переносить образи цього порядку в площину людського досвіду, навряд чи є новиною. Але водночас вона майже недосліджена, тому ми маємо дуже приблизне уявлення про те, як це конкретне диво здійснюється на практиці. Ми лише знаємо, що це відбувається – щорічно, щотижнево, щоденно, а для декого мало не щогодинно, і для підтвердження цього у нас є величезна кількість етнографічної літератури. Але теоретичної основи, яка дозволила б нам зробити аналітичне пояснення цього – так, як ми пояснюємо, наприклад, сегментацію родоходу, політичне правонаступництво, обмін праці або соціалізацію дитини, не існує.

Тому нам доведеться звести свою парадигму до дефініції, бо хоч усім відомо, що дефініції нічого не визначають, але якщо вони побудовані досить ретельно, то забезпечуть правильну орієнтацію (або переорієнтацію) думки. Їх поступове розгортання може становити ефективний шлях до розроблення й керування новими напрямками пошуку. Вони мають корисну властивість точності – на відміну від дискурсивної прози, яка завжди (й особливо в цій сфері) схильна підмінити аргументацію риторикою. Отже, релігія – це “(1) система символів, спрямована на (2) створення сильних, наскрізних і довготривалих настроїв та мотивацій шляхом (3) формулювання концепцій загального порядку існування та (4) оточення цих концепцій такою ауурою справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними”.

Система символів, спрямована на...

Терміну “символ” тут надається такого великого значення, що передусім ми повинні досить точно вирішити, як саме ми його розумітимемо. Це нелегке завдання, бо, як і термін “культура”, слово “символ” уживалося для позначення найрізноманітніших речей, часто багатьох одночасно.

Дехто позначає ним речі, які для когось означають щось інше: темні хмари є символічними передвісниками дощу. Інші вживають це слово лише для позначення тих чи інших чітких умовних знаків: червоний прапор – символ небезпеки, білий –

капітуляції. Треті обмежуються його застосуванням до речей, які висловлюються опосередковано, фігурально й не можуть бути сформульовані прямо, буквально: існують символи в поезії, але не в науці, тому вислів “символічна логіка” є некоректним. Однак є ще четверті, які вживають це слово для будь-якого об’єкта, вчинку, події, властивості або відношення, що правлять за знаряддя певної концепції (ця концепція – “значення” символу), і саме цього підходу я дотримуватимуся тут⁵. Число 6 – написано, уявне, викладене як ряд каменів або навіть позначене крапками на програмній стрічці комп’ютера – є символом. Але таким самим символом є і хрест, коли про нього говорять, малюють його в уяві, побожно хрестяться або з любов’ю торкаються нашійного хрестика, і простір полотна “Герніка”, і шматочок розписаного каменя, який називають чурінга, і слово “реальність”, і навіть морфема “-ing”. Усе це символи або принаймні складові частини символів, бо становлять відчутні на дотик формулювання понять, абстракції, виведені з досвіду й зафіксовані в сприйманій формі, конкретні втілення ідей, ставлень, суджень, прагнень або переконань. Тому дослідження культурної діяльності, в якій символізм складас безпечний зміст, не означає, що ми відмовилися від соціального аналізу заради Платонової печери тіней, вступили в менталістичний світ інтроспективної психології (або – ще гірше – умоглядної філософії) і вічно блукатимемо там в імлі “пізнання”, “прихильностей”, “здатності до вольових зусиль” та інших невловимих речей. Культурні акти, тлумачення, осягнення й використання символічних форм – такі самі соціальні явища, як і будь-які інші; вони такі ж загальнодоступні, як шлюб, і такі ж осяжні, як сільське господарство.

І все ж таки це не зовсім те саме. Точніше, символічний вимір соціальних явищ, як і психологічний, сам по собі можна теоретично абстрагувати від цих явищ як емпіричних цілісностей. Є все ж таки (парафразуючи спостереження Кеннета Берка) різниця між зведенням будинку та накресленням його плану, а читати вірш про шлюб і дітей – це не те саме, що мати

⁵ Langer S. *Philosophy in a New Key*. – 4th ed. – Cambridge, Mass., 1960.

дітей у шлюбі⁶. Хоч будівництво може відбуватися згідно з проектом, а на намір мати дітей може вплинути прочитаний вірш (менш імовірний випадок), є певні докази на користь того, щоб не плутати нашу торгівлю символами з нашою торгівлею речами або людьми, бо ці останні самі по собі не є символами, хоч би як часто вони виконували цю функцію⁷. Не має значення, як глибоко перемішані культурне, соціальне та психологічне в повсякденному житті, з усіма його будинками, фермами, віршами та шлюбами. У науковому аналізі доцільно їх розрізнити, виокремлюючи родові ознаки кожного на стандартизованому тлі двох інших.

Що стосується культурних патернів, тобто систем або комплексів символів, то їх найважливішою для нас родовою ознакою є те, що вони становлять зовнішнє джерело інформації. Під “зовнішнім” я маю на увазі лише те, що вони (на відміну, наприклад, від генів) перебувають за межами індивідуального організму як такого в тому інтерсуб’єктивному світі спільного порозуміння, в якому народжуються всі людські індивіди, в якому вони прямують кожен своїм окремим життєвим шляхом і який продовжує існувати після їхньої смерті. Під “джерелами інформації” я розумію лише те, що вони (як і гени) забезпечують план чи шаблон, за допомогою яких процесам, зовнішнім відносно них самих, можна надати визначену форму. Послідовність базових елементів у нитці ДНК утворює закодовану програму (набір інструкцій, рецепт) для синтезу структурно складних протейнів, які формують органічне функціонування; культурні патерни забезпечують аналогічну програму для інституалізації соціальних та психологічних процесів, які формують публічну поведінку. Хоч тип інформації і спосіб її передачі в цих двох

⁶ Burke K. *The Philosophy of Literary Form*. – Baton Rouge, La., Louisiana State Univ. Press, 1941. – P.9.

⁷ Так само шкідлива протилежна помилка, особливо поширена серед неокантіанців (як-от Кассіер): вважати символи тотожними речам, які вони символізують, або їх “складниками”. [див. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Form*. – New Haven, 1953-1957. – Vol. 1-3] “Можна вказувати пальцем на місяць, – нібито сказав один, можливо вигаданий, учитель дзен, – але сприймати палець як місяць – значить бути дурнем”.

випадках дуже відмінні, порівняння генів із символами – це не просто натягнута аналогія знайомого нам типу “соціальної спадковості”. Це справді суттєвий зв’язок, бо саме завдяки тому, що генетично запрограмовані процеси в людині мають таку високу міру узагальнення порівняно з нижчими тваринами, так важливі культурно запрограмовані процеси; лише тому, що людська поведінка так довільно зумовлюється внутрішніми джерелами інформації, таку надзвичайну вагу мають її зовнішні джерела. Для спорудження греблі бобру потрібні лише відповідне місце й належні матеріали – спосіб його дій запрограмований фізіологічно. Людині ж, у генах якої будівельна інформація відсутня, потрібне ще й уявлення про те, як споруджуються греблі, – уявлення, яке вона може отримати лише з якогось символічного джерела: проекту, підручника або серії лекцій, прочитаних кимось, хто знається на будівництві греблі; можна, звичайно, досягти такого уявлення і самостійно, маніпулюючи відповідними графічними або мовними елементами.

Цей момент інколи подається як аргумент на користь того, що культурні патерни є “моделями”, що це набори символів, відношення між якими “моделюють” відношення між речами, процесами тощо у фізичних, органічних, соціальних або психологічних системах шляхом “паралелізації”, “імітації” або “симуляції” цих відношень⁸. Однак термін “модель” має два значення: “модель чогось” і “модель для чогось”. І хоч це лише різні аспекти одного основного поняття, для дослідницьких цілей вельми корисно їх розрізняти. У першому випадку наголос робиться на маніпулюванні структурами символів із метою зробити їх більш-менш відповідними задалегідь установленим несимволічним системам так само, як ми осягаємо спосіб роботи гребель, розробляючи теорію гідравліки або креслячи схему потоку. Теорія або схема моделюють фізичні відношення так, аби зробити їх зрозумілими (тобто передають їхню структуру в синоптичній формі); це – модель “реальності”. У другому випадку наголос робиться на маніпулюванні несимволічними системами на підставі відношень, виражених у символічній формі, – як тоді, коли ми будуємо дамбу

⁸ Craik K. The Nature of Explanation. – Cambridge, 1952.

згідно з технічними умовами, передбаченими теорією гідравліки, або з висновками, зробленими зі схеми потоку. Тут теорія є моделлю, відповідно до якої організуються фізичні відношення; це – модель *для* “реальності”. Для психологічних і соціальних систем та для культурних моделей, які ми назвали б не як звичайно – “теоріями”, а радше “доктринами”, “мелодіями” або “ритуалами”, справа стоїть аж ніяк не інакше. На відміну від генів та інших несимволічних джерел інформації, які є лише “моделями для”, а не “моделями чогось”, культурні патерни мають внутрішній подвійний аспект: вони надають значення, тобто об’єктивної концептуальної форми, соціальній та психологічній реальності, водночас пристосовуючись до неї і пристосовуючи її до себе.

Фактично саме цей подвійний аспект вирізняє справжні символи з-поміж інших типів сигніфікативних форм. “Моделі для”, як показує приклад із генами, виявляються в природі скрізь, бо скрізь, де передаються взірці, потреба в таких програмах диктується простою логікою. У тварин, мабуть, найбільш вражаючим прикладом є навчання на основі запам’ятання. Таке навчання потребує автоматичної демонстрації твариною-“вчителем” відповідних взірців поведінки в присутності тварини-“учня”, аби так само автоматично викликати й стабілізувати в останньої генетично вбудований у неї набір реакцій⁹. Інформативний танок двох бджіл, одна з яких знайшла мед, а інша його шукає, – це ще один, дещо відмінний, складніше закодований приклад¹⁰. Крейк навіть висловив думку, що тоненький струмочок води, який уперше знаходить свій шлях від гірського джерела до моря й прокладає маленький канал для більшого об’єму води, який іде за ним, виконує функцію певної моделі “для”¹¹. Але моделі “чогось” – лінгвістичні, графічні, механічні, природні та інші процеси, функція яких полягає не в забезпеченні джерел інформації, на підставі яких можна моделювати інші процеси, а в репрезентації цих змодельованих процесів як таких, у вираженні їх структури за допомогою альтернативного

⁹ Lorenz K. *King Solomon's Ring*. – London, 1952.

¹⁰ Frisch K. von. *Dialects in the Language of Bees* //Scientific American. – Aug. – 1962.

¹¹ Craik K. *Op. cit.*

засобу, – є набагато рідкіснішими і можуть приписуватися, з-поміж існуючих істот, мабуть, лише людині. Сприйняття структурної відповідності між однією сукупністю процесів, дій, зв'язків, речей тощо та іншою сукупністю, для якої перша виконує роль програми, що її можна вважати за репрезентацію, тобто концепцію (символ) запрограмованого, становить сутність людського мислення. Взаємозамінність моделей “для” та моделей “чогось”, яку уможлиблює символічне формулювання, – це особлива прикмета нашої ментальності.

**... Створення сильних, наскрізних і довготривалих
настроїв і мотивацій шляхом...**

Коли йдеться про релігійні символи й символічні системи, така взаємозмінність цілком зрозуміла. Витримка, відвага, незалежність, наполегливість та шалена норавливість, яким навчають індіанця прерій пошуки видінь, – це ті самі полум'яні чесноти, що допомагають йому вижити: досягаючи певного відчуття одкровення, він зміцнює відчуття напрямку¹². Усвідомлення невиконаного обов'язку, таємної провини, а після зізнання публічної ганьби, якої зазнає людина під час спиритичних сеансів (релігія народу манус), є тими самими почуттями, що лежать в основі етики обов'язку, на якій ґрунтується його свідоме ідентичності суспільство: виправдання пов'язане з виконанням сумління¹³. І та сама самодисципліна, що винагороджує яванського містика, який пильно вдивляється в полум'я лампи, уявним натяком на присутність божества, навчає його жорстко контролювати емоційні прояви – вміння, необхідне для людини, яка воліла б дотримуватися квієтистичного способу життя¹⁴. Наше розуміння концепції особистого духа-охоронця, родинного оберегу чи іманентного Бога як синоптичних формулювань характеру реальності або як шаблонів для створення реальності з таким характером дуже відносне, воно залежить від того, на якому аспекті ми хочемо зосередити увагу в даний момент: на моделі “для” чи на моделі

¹² Lowie R.H. Primitive Religion. – New York, 1924.

¹³ Fortune R.F. Manus Religion. – Philadelphia, 1935.

¹⁴ Geertz C. The Religion of Java. – Glencoe, Ill., 1960.

“чогось”. Пов’язані з цим конкретні символи – та чи інша міфологічна фігура, що матеріалізується в пустелі, череп покійного глави роду, що з осудом дивиться з кроков, або безтілесний “голос у тиші”, що беззвучно декламує загадкову класичну поезію, – вказують на обидва напрямки. Вони водночас віддзеркалюють атмосферу життя й формують її.

Вони формують її, викликаючи у релігійної людини певний характерний набір схильностей (тенденцій, здібностей, задатків, хистів, звичок, обов’язків, нахилів), які надають усій її діяльності та досвіду усталеного характеру. Схильність означає не діяльність або подію, а можливість такої діяльності або події за відповідних умов: “Коли корову називають жуйною твариною, а чоловіка курцем, це не означає, що саме зараз корова жує, а чоловік палить сигарету. Бути жуйною твариною – це значить мати періодичну схильність до жування, а бути курцем – мати звичку палити сигарети”¹⁵. Відповідно бути благочестивим не означає здійснювати те, що ми назвали б благочестивими вчинками, а означає мати схильність до таких вчинків. Так само і з хоробрістю індіанців прерій, докорами сумління народності манус та яванським квієтизмом, що становлять сутність благочестивості у відповідних контекстах. Вартісність такого погляду на те, що зазвичай називають “особливостями ментальності” або – якщо картезіанство не визнається – “психологічними силами” (обидва терміни досить прийнятні), полягає в тому, що він переносить їх із будь-якої темної та неприступної сфери потаємного відчуття до того яскраво освітленого світу видимих речей, в якому існує ламкість скла, займистість паперу та – знову звертаючись до метафори, – вологість Англії.

Що стосується релігійної діяльності (а вивчення напам’ять якогось міфу – така сама релігійна дія, як і відтинання пальця), то вона стимулює два дещо різні типи схильностей: настрої та мотивації.

Мотивація – це стійка тенденція, постійна схильність до виконання певних типів дій і переживання певних типів почуттів у ситуаціях певного типу, причому ці “типи” в усіх трьох випадках зазвичай становлять дуже різномірні та досить невизначені кате-

¹⁵ Ryle G. The Concept of Mind. – London/New York, 1949.

горії: “Коли ми чуємо про людину, що вона марнославна (тобто вмотивована марнославством), то очікуємо, що вона поводитиметься відповідним чином: буде багато говорити про себе, шукати товариства уславлених людей, відкидати критику, прагнути театральної кар’єри, уникати розмов про достоїнства інших. Ми чекаємо від такої людини, що вона поринатиме в оптимістичні мрії про власні успіхи, уникатиме згадок про минулі невдачі й укладатиме плани щодо власного поступу. Бути марнославним означає мати схильність до поведінки в такі й у безліч інших подібних способів. Безперечно, ми також очікуємо, що марнославець відчуватиме певні муки та хвилювання в тих чи інших ситуаціях: різкий спад настрою через те, що якась видатна особа забула його ім’я, або справжню радість і наснагу при звістці про знегоди суперників. Але почуття досади та життєрадісності свідчать про марнославство не безпосередніше, ніж акти прилюдних хвастощів або потаємного мрійництва”¹⁶.

Те саме стосується й будь-якої іншої мотивації. Як мотив, “відчайдушна відвага” полягає в таких тривких схильностях, як голодування в хащах, очолювання поодиноких нападів на ворожі табори й глибоке хвилювання при думці про завдання вирішального удару. “Моральна обачність” полягає в природженій схильності виконувати обтяжливі обіцянки, зізнаватися в таємних гріхах перед лицем суворого публічного засудження й відчувати себе винним, коли на спіритичному сеансі лунають якісь неясні, загальні обвинувачення. А “незворушний спокій” складається із стійких нахилів зберігати рівновагу за будь-яких обставин, відчувати відразу до найменших проявів емоцій та дозволяти собі беззмістовні роздуми над пустими речами. Таким чином, мотиви це не дії (в значенні цілеспрямованої поведінки) і не почуття, а схильність здійснювати конкретні категорії вчинків або мати конкретні категорії почуттів. І коли ми кажемо, що людина релігійна, тобто вмотивована релігією, це принаймні частка (хоч усього лише частка) того, що ми маємо на увазі.

Інша частка пов’язана з тим, що за відповідної стимуляції людина сприйнятлива до певних настроїв, які ми іноді об’єднуємо

¹⁶ Ibid. – P.86.

такими загальними термінами, як “шанобливий”, “урочистий” або “побожний”. Однак такі узагальнені рубрики фактично приховують величезне емпіричне розмаїття відповідних схильностей і мають тенденцію до уподібнення їх надзвичайно похмурому настрою, здебільшого притаманного нашому власному релігійному життю. Настрої, пробуджувані сакральними символами в різний час і в різних місцях, коливаються від екзальтації до меланхолії, від самовпевненості до співчуття до себе самого, від невірної пустотливості до ввічливої байдужості, не кажучи вже про еротогенну силу багатьох міфів та ритуалів світу. Так само як не можна назвати побожністю лише якийсь один тип мотивації, не можна й назвати побожним лише якийсь один тип настрою.

Головна відмінність між настроями та мотиваціями полягає в тому, що останні є, так би мовити, векторними якостями, а перші – лише скалярними. Мотиви належать до спрямовального типу, вони характеризують певний загальний курс, тяжіють до певних, зазвичай тимчасових, досягнень. Що ж до настроїв, то вони коливаються лише за своєю інтенсивністю й нікуди не ведуть. Вони впливають з певних обставин, але не мають жодних цілей. Вони опускаються й піднімаються, як тумани, концентруються й випаровуються, як парфуми. Настрої підкоряють собі все: сумній людині все й усі здаються похмурими, для веселої все й усі виглядають чудовими. Так, людина може бути марнославною, хороброю, свавільною та незалежною одночасно, але не може бути пустотливою та водночас апатичною або екзальтованою та меланхолійною¹⁷. Крім того, якщо мотиви зберігаються впродовж більш-менш тривалого часу, то настрої лише виникають з більшою або меншою частотою, з’являючись і зникаючи нерідко з цілком незбагнених причин. Але, мабуть, найважливіша для нас різниця між настроями й мотиваціями полягає в тому, що мотивації “набувають смислу” в зв’язку з результатами, які вони нібито мають спричинити, а настрої – в зв’язку з гаданими обставинами свого виникнення. Ми інтерпретуємо мотивації з погляду досягнень, а настрої – з погляду джерел. Ми називаємо

¹⁷ Ibid. – P.99.

людину заповзятливою, якщо вона прагне успіху; ми називасмо людину стурбованою, якщо вона усвідомлює навислу загрозу ядерного винищення. Так само й у випадку абсолютних тлумачень. Милосердя стає християнським милосердям, якщо становить складову частину якоїсь концепції Божих цілей; оптимізм стає християнським оптимізмом, якщо ґрунтується на якійсь конкретній концепції природи Бога. Старанність індіанців навахо знаходить своє обґрунтування у вірі в те, що завдяки своєму механічному функціонуванню “реальність” піддається примусу; їхня постійна лякливність пояснюється переконанням, що “реальність” – як би вона не функціонувала – водночас безмежно могутня й страшенно небезпечна”¹⁸.

... Формулювання концепції
загального порядку існування.

Нас не повинно дивувати, що ті символи або системи символів, які спонукають і визначають нахили, що їх ми виділяємо як релігійні, й ті, які роблять ці нахили частиною якоїсь космічної структури, є одними й тими самими символами. Бо коли ми говоримо, що конкретний настрій побожного страху є релігійним, а не мирським, хіба ми маємо на увазі щось інше крім того, що він походить від уявлення про всепроникну маноподібну енергію, а не спричинений відвіданням Гранд-Каньйону? Стверджуючи, що конкретний приклад аскетизму є зразком релігійної мотивації, хіба не маємо ми на увазі, що він спрямований на досягнення такої безумовної мети, як нірвана, а не такої умовної, як схуднення? Якби сакральні символи одночасно не спонукали людських схильностей і не формулювали (нехай і непрямо, нечітко або несистематично) загальних ідей порядку, то релігійна діяльність або релігійний досвід не мали б емпіричних диференціацій. Сказати про людину, що вона “релігійно” ставиться до гольфу, можна лише тоді, коли вона не лише шалено захоплюється ним і грає у гольф щонеділі, а ще й розгля-

¹⁸ Kluckhohn C. The Philosophy of the Navaho Indians // Ideological Differences and World Order // Ed. F.S.C. Northrop. – New Haven, 1949. – P.356-384.

дає його як символ якоїсь трансцендентальної істини. І хлопець-підліток, який на карикатурі Вільяма Стейга пильно й промовисто вдивляється подружці у вічі й шепоче: “В тобі є щось таке, Етель, що викликає в мене якийсь релігійне почуття”, як і більшість підлітків, плутає поняття. Те, що стверджує кожна конкретна релігія щодо засадничої природи реальності, може бути незрозумілим, поверховим або (надто часто) хибним. Але вона повинна щось стверджувати, аби становити не просте зібрання набутих звичаїв і загальноприйнятих почуттів, які ми зазвичай називасмо моралізмом. Якби сьогодні хтось спробував дати стисле визначення релігії, то це, мабуть, була б не славнозвісна Тайлорова “віра в духовних істот”, що до неї останнім часом закликав нас повернутися Гуді, якому надокучили теоретичні тонкощі, а те, що Сальвадор де Мадар’яга називав “відносно скромною догмою про небожевільність Бога”¹⁹.

Звичайно, релігії стверджують набагато більше, ніж це: ми віримо, зауважив Джеймс, усьому, чому можемо, й повірили б у все що завгодно, якби тільки могли²⁰. Річ, яку ми, здається, найменше здатні перенести, – це загроза нашій кмітливості, натяк на те, що наша здатність створювати, осягати та вживати символи може нас зрадити, бо якби таке трапилося, ми були б, як я вже зазначав, безпорадніші за бобрів. Надзвичайна узагальненість, розпорошеність і змінність природженої (тобто генетично запрограмованої) людської здатності до реакції означає, що без допомоги культурних норм людина була б функціонально недосконалою. Вона являла б собою не просто здібну мавпу, якій (подібно до дітей із бідних сімей) не пощастило реалізувати всі свої потенційні можливості, а якийсь безформне чудовисько, позбавлене відчуття напрямку й сили самоконтролю, якийсь безлад гарячкових імпульсів і темних емоцій. Людина настільки залежить від символів і символічних систем, що ця залежність є вирішальною для її творчої життєздатності, і внаслідок цього навіть найвіддаленіший натяк на її нездатність подужати те чи інше життєве випробування викликає

¹⁹ Goody J. Religion and Ritual: The Definition Problem //British Journ. of Psychology. – 1961– №12. – P.143-164.

²⁰ James W. The Principles of Psychology. – New York, 1904. – Vol.1-2.

в ній найглибшу тривогу: “[Людина] може так чи інакше пристосуватися до всього, з чим здатна справитися її уява; але вона не може подужати Хаос. Її характерною функцією та найвищим досягненням є здатність розуміти, тому найбільший страх у неї викликає зустріч із тим, чого вона не спроможна пояснити – з “моторошним”, як це називають у народі. Це не обов’язково щось нове. Ми стикаємося з новими речами й швидко “осягасмо” їх (хоча б у вигляді тимчасового припушення) за допомогою найближчої аналогії, коли наш розум функціонує вільно. Однак у стані психічного стресу навіть цілком знайомі речі можуть зазнавати раптової трансформації і викликати в нас жах. Отже, наші найважливіші надбання завжди символізують наше *орієнтування* в природі, на землі, в суспільстві і в своїх справах. Це символи нашого *Weltanschauung* і *Lebensanschauung*. Тому в примітивному суспільстві щоденний ритуал втілюється в звичайних діях – прийнятті їжі, митті, розпалюванні вогню тощо так само, як і в суто церемонійних, бо там відчувається постійна потреба в утвердженні племінної моралі та прийнятті її всеосяжних умов. У християнській Європі церква ставить людей на коліна щодня (в деяких храмах навіть щогодини) – якщо не для того, щоб вони поміркували над своєю згодою з найвищими поняттями, то для того, щоб вдали її”²¹.

Існують принаймні три моменти, коли хаос – згусток подій, які не тільки не мають пояснення але й *не піддаються поясненню*, – загрожує поглинути людину: це буває, коли вона досягає межі своїх аналітичних здібностей, межі своєї витривалості та межі своєї моральної інтуїції. Розгубленість, страждання й відчуття непереборного морального парадокса – коли все це переживається досить інтенсивно або надто довго, то стає радикальним викликом твердженню про те, що ми здатні осягати життя й, зібравшись із думками, ефективно в ньому орієнтуватися. Це виклик, на який кожна, хоч би яка примітивна, релігія повинна намагатися дати відповідь, якщо вона сподівається існувати й надалі.

Із цих трьох моментів перший був найменше досліджений фахівцями із сучасної соціальної антропології (класичний роз-

²¹ Langer S. Op. cit. – P.287. Курсив в оригіналі.

гляд Евансом-Прічардом питання, чому повітки падають на одних людей з племені азанде, а не на інших, – примітний виняток)²². Навіть від погляду на релігійні переконання людей як на спробу залучити аномальні події або переживання (як-от смерть, мрії, психічні розлади, виверження вулкану, подружня зрада) до кола принаймні потенційно з'ясовних речей їхне тайлоріанством або й чимось гіршим. І все ж таки безсумнівно: принаймні дехто з людей (дуже ймовірно, що й більшість) не здатний просто залишити нероз'ясненими нерозв'язані аналітичні проблеми, просто дивитися на дивовижні риси світового ландшафту з німим подивом або ввічливою байдужістю, не намагаючись розвинути якихось – нехай і фантастичних, непослідовних або наївних – ідей щодо можливості узгодження цих рис із більш звичайними надбаннями досвіду. Будь-яка хронічна неспроможність нашого пояснювального апарату, сукупності загальноприйнятих культурних патернів (здоровий глузд, наука, філософська спекуляція, міф), що їх ми маємо для відображення емпіричного світу, пояснити речі, які вимагають нагального пояснення, здатна спричиняти глибоку тривогу. Ця тенденція поширеніша, а тривога глибша, ніж ми інколи собі уявляли відтоді, як цей псевдонауковий погляд на релігійні переконання було цілком справедливо відкинуто. Зрештою, навіть такий первосвященик войовничого атеїзму, як лорд Рассел, якось зауважив, що хоч проблема існування Бога його ніколи не турбувала, двозначність деяких математичних аксіом ледь не позбавила його розуму. А глибока незадоволеність Ейнштейна квантовою механікою ґрунтувалася на безсумнівно релігійній нездатності повірити в те, що (як він висловився) Бог грає із Всесвітом у кості.

Та цей пошук ясності й гарячка метафізичного занепокоєння, яка виникає, коли емпіричні явища загрожують залишитися абсолютно незрозумілими, існують і на багато нижчих інтелектуальних рівнях. У своїй власній роботі я був приголомшений (дужче, ніж очікував) тим, що мої радше анімістично налаш-

²² Evans-Pritchard E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. – Oxford, 1937.

товані інформанти поводитися як справжні тайлоріанці. Схоже було, що вони постійно використовують свої переконання для “пояснення” різних явищ або, точніше, для запевнення себе самих у тому, що ці явища можна пояснити в рамках визнаного порядку речей. Бо вони зазвичай дуже мало трималися за власні гіпотези щодо конкретних прикладів одержимості, емоційного розладу, порушення табу або завороження й були ладні замінити одну гіпотезу іншою того ж штибу, якщо вона здавалася їм більш вірогідною в даному випадку. Єдине, на що вони *не* погоджувалися, – це взагалі відмовитися від усяких гіпотез і ні в що не втручатися.

Навіть більше, вони засвоювали це неспокійне, допитливе ставлення також щодо явищ, які не мали безпосереднього практичного значення ані для їхнього життя, ані, власне кажучи, для будь-чийого іншого. Коли вдома в одного тесляра виросла всього за кілька днів (хтось казав – за кілька годин) досить велика, дивної форми поганка, люди приходили за багато миль, аби побачити її, і кожний мав якесь пояснення цьому явищу, – хто анімістичне, хто аніматистичне, а хто не те й не те. Однак важко було заперечити той факт, що ця поганка не мала жодної соціальної цінності в розумінні Радкліф-Брауна й жодним чином не була пов’язана з чимось, що таку цінність має й повноважним представником чого вона могла б бути, як цикада у племені андаман²³. Поганки відіграють у житті яванців приблизно таку саму роль, що й у нашому житті, і зазвичай яванці цікавляться ними не більше за нас. Просто ця поганка була “дивною”, “незвичною”, “незбагненою” – *aneh*. А дивне, незвичне, незбагненне має бути пояснене, тобто, з іншого боку, переконаність у тому, що його *можна пояснити*, повинна бути підтримана. Не можна нехтувати поганкою, яка росте у п’ять разів швидше, ніж має право рости будь-яка поганка. У найширшому розумінні ця “дивна” поганка мала для тих, хто про неї почув, прихований смисл, і смисл дуже важливий. Вона загрожувала їхній найголовнішій здатності – розуміти навколишній

²³ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. – Glencoe, Ill., 1952.

світ, порушувала тривожне питання щодо прийнятності їхніх уявлень про природу та обґрунтованості застосовуваних ними критеріїв істини.

Це не означає, що тривожне відчуття марності її пізнавальних ресурсів породжують у людині виключно (чи навіть здебільшого) якісь раптові вибухи екстраординарних подій або що це інтуїтивне відчуття виникає лише в гострій формі. Зазвичай це має вигляд стійких, знов і знов переживаних труднощів із досягненням певних аспектів природи, себе самого й суспільства, із залученням певних невлесних явищ до сфери фактів, що піддаються культурному формулюванню. Саме це викликає в людини постійну ніяковість, а отже, саме сюди спрямовується більш стійкий потік діагностичних символів. Саме це виходить за відносно усталені межі загальноприйнятих знань, які, неясно вимальовуючись як постійне тло щоденного коловороту життя, переносять звичайний людський досвід у незмінний контекст метафізичної сфери й викликають у глибині душі глуху підозру, що людина, можливо, пливе за течією в якомусь абсурдному світі: “Ще одна річ, яка дає привід для цих характерних інтелектуальних розвідок [у латмулів], – це природа брижів і хвиль на поверхні води. Мається на увазі, що люди, свині, дерева, трава, та й усі речі в світі, є лише подобою хвиль. Схоже, що якась згода щодо цього й справді існує, хоч це, мабуть, суперечить теорії перевтілення, згідно з якою Східний Вітер гонить дух померлого у вигляді туману вгору річкою до лона невістки небіжчика. Хоч би як воно було, все ж таки залишається питання, звідки з’являються брижі та хвилі. Клан, який проголосив своїм тотемом Східний Вітер, не має сумнівів щодо цього: хвилі створює Вітер, коли відганяє москітів. Однак інші клани персоналізували хвилі і стверджують, що вони являють собою людину (Контум-малі), яка не залежить від вітру. В інших кланів – інші теорії. Яюсь я взяв кількох латмулів із собою на узбережжя і згодом помітив, що один із них сидить і захоплено вдивляється в море. День був без вітру, але лінійні хвилі набігали на берег. До тотемічних предків свого клану цей латмул зараховував і персоналізований розколотий гонг, який поплив до моря і, як вважалося, спричиняв хвилі. Тож він дивився, як хвилі набігають

і розбиваються без усякого вітру, доводячи правдивість міфу його клану”²⁴.

Другу досвідну проблему, перед лицем якої доцільність тієї чи іншої конкретної моделі життя загрожує розчинитися в хаосі беззмістовних назв і безіменних речей, – проблему страждання було досліджено, або принаймні описано, значно краще. Цим треба завдячувати насамперед тій великій увазі, що приділялася в дослідженнях племінних релігій двом (можливо, головним) осередкам цієї проблеми: хворобі та жалобі. Однак попри весь захоплений інтерес до емоційної атмосфери навколо цих граничних ситуацій, якогось концептуального поступу тут майже не спостерігалося (за кількома винятками, як-от нещодавній розгляд Лінгардтом пророцтв у племені дінка). Ніхто не пішов далі за викладену Малиновським сиру, більше схожу на конфіденційне повідомлення теорію: релігія нібито допомагає людині переносити “ситуації емоційного стресу”, “пропонуючи як вихід із таких ситуацій і таких глухих кутів не емпіричний шлях, а ритуал і віру в царину надприродного”²⁵. Ця “теологія оптимізму”, як її досить стримано назвав Надель, звичайно, в корені неприйнятна²⁶. За весь час свого існування релігія такою ж мірою порушувала душевний спокій людей, як і підбадьорювала їх; вона водночас примушувала їх твердо і спокійно дивитися в очі тому фактові, що вони народжені для тривог та незгод, і допомагала

²⁴ Bateson G. Naven. – 2nd ed. – Stanford, 1958. Те, що хронічні й гострі форми такого роду когнітивного інтересу тісно взаємопов’язані й реакції на більш незвичні випадки копіюються з реакцій, що закріпилися в зіткненні зі звичайнішими обставинами, також з’ясовується з опису Бейтсона, коли він продовжує: “Іншим разом я запросив одного з моїх інформантів спостерігати за проявленням фотографічних пластин. Спочатку я десенсибілізував їх, а потім проявив у відкритій посудині при помірному світлі, так що інформант міг стежити, як поступово виникає зображення. Він був дуже зацікавлений, а через кілька днів попросив мене ніколи не показувати цього процесу членам інших кланів. Конгум-малі був одним із його предків, і він вбачав у процесі проявлення фотографій справжнє перетворення брижів на образи, сприймаючи це як розкриття кланової таємниці”.

²⁵ Lienhardt G. Divinity and Experience. – Oxford, 1961. – P.151

²⁶ Nadel S.F. Malinowski on Magic and Religion //Man and Culture/ Ed. R.Firth. – London, 1957. – P.189-208.

їм уникати зіткнення з цим фактом, переносячи людей у якісь дитячі, казкові світи, де (знову цитуючи Малиновського) “надія не може зрадити, а бажання – не збутися”²⁷. За винятком хіба що християнського вчення, практично не існує релігійних традицій, “великих” чи “малих”, у яких не стверджувалася б наполегливо ідея нерозривного зв’язку між життям і стражданням, а в деяких вона фактично звеличується: “Це була стара жінка [племені балла] із сім’ї з довгим родоводом. Леза, Переслідувач, простяг руку гніву свого проти цієї родини. Коли вона була ще дитиною, він згубив її батька й матір, і з плином часу всі, хто був з нею пов’язаний, гинули. Вона думала: «Що ж, мені залишаться принаймні ті, що сидять у мене на колінах». Але навіть їх, дітей її дітей, було в неї забрано... І тоді в її серці народилося відчайдушне рішення: знайти Бога та спитати в нього про сенс усього цього. Так вона почала блукати різними країнами з єдиною думкою в голові: «Треба дійти до краю землі, а там я знайду дорогу до Бога й спитаю в нього: що я тобі зробила, що ти так мене засмучуєш?» Краю землі вона так і не знайшла, але, хоч і розчарована, не полишала своїх пошуків. Коли вона проходила через різні країни, її питали: «Навіщо ти прийшла, стара?» «Я шукаю Лезу», – відповідала вона. «Шукаєш Лезу! А навіщо?» «Братове, ви ще мене питаєте! Чи є тут хтось, хто страждав би так, як я?» А вони: «Як же ти страждаєш?» «Я зовсім сама. Ви ж бачите, я самітня стара жінка, тому і страждаю». І вони відповідали: «Так, ми бачимо. Отож ти страждаєш через те, що втратила друзів і чоловіка? То чим же ти відрізняєшся від інших? Переслідувач сидить на карку у кожного з нас, і ми не можемо його скинути». Жінка так і не досягла бажаного і померла з розбитим серцем”²⁸.

Парадоксально, але з точки зору релігії проблема страждання полягає не в тому, як уникнути страждання, а як страждати – як зробити фізичний біль, особисту втрату, життєву поразку, безпорадне споглядання за чиеюсь агонією переносними, стерпними.

²⁷ Malinowski B. Op. cit. – P.67.

²⁸ Smith C.W., Dale A.M. The Lla-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. – London, 1920. – P.197.; [цит. за: Radin P. Primitive Man as a Philosopher. – New York, 1957. – P.100-101.]

Саме ця спроба не вдалася старій жінці з племені ба-лла: неминуче чи ні, але вона – не знаючи, як пережити те, що з нею сталося, буквально не вміючи страждати – загинула в бентезі й розпачі. Якщо інтелектуальніші аспекти того, що Вебер назвав “проблемою смислу”, підтверджують абсолютну поясненність досвіду, то афективніші аспекти підтверджують його абсолютну “стерпність”. Релігія пов’язує, з одного боку, придатність наших символічних ресурсів для формулювання аналітичних ідей з певною авторитетною концепцією загальної форми реальності, а з другого – придатність наших (також символічних) ресурсів для висловлення емоцій (настроїв, почуттів, пристрастей, схильностей, відчуттів) з такою самою концепцією свого наскрізного змісту, притаманного їй настрою й характеру. Для людини, здатної сприймати релігійні символи, вони не лише становлять певну всеохопну запоруку її здатності осягати життя, а й надають точності її відчуттям, певної визначеності її емоціям, що й дозволяє їй похмуро чи весело, суворо чи невимушено – зносити це життя.

Розглянемо з цього погляду добре відомі лікувальні ритуали племені навахо, що їх зазвичай називають “співами”²⁹. Навахо мають близько шістдесяті різних видів співів для різних цілей, але фактично всі вони призначені для усунення тієї чи іншої фізичної або психічної хвороби і становлять різновид релігійної психодрами, в якій діють три головні “дійові особи”: “співець”, тобто зцілитель, пацієнт та члени його сім’ї і друзі в ролі антифонного хору. Побудова всіх цих співів, тобто сюжет драми, майже завжди однакова. Три головні дії становлять: очищення пацієнта та всіх присутніх; висловлення за допомогою одноманітної декламації та ритуальних маніпуляцій бажання відновити здоров’я (“гармонію”) в пацієнті; ототожнення пацієнта зі “святими” та його “зцілення” внаслідок цього. Ритуал очищення передбачає примусове потіння, спровоковане блювання тощо з метою вигнати хворобу з пацієнта фізичним шляхом. Сліви (тобто декламовані заклинання), яких безліч, складаються головним чином із простих фраз-побажань (“хай йому стане краще”, “мені

²⁹ Kluckhohn C., Leighton D. The Navaho. – Cambridge, Mass., 1946; Reichard G. Navaho Religion. – New York, 1950. – Vol. 1-2.

полегшало” тощо). І, нарешті, ототожнення пацієнта зі “святими”, а отже, зі всесвітнім порядком узагалі, здійснюється за допомогою зроблених на піску зображень “святих” у відповідному міфічному оточенні. Співець ставить пацієнта на зображення, торкається ніг, рук, колін, плечей, грудей, спини та голови божественних фігур, а потім відповідних частин тіла пацієнта, здійснюючи по суті тілесне ототожнення людського та божественного³⁰. Це кульмінація співу: весь процес зцілення можна порівняти, за словами Рейхарда, з певним духовним осмосом, коли хвороба в людині й сила божества просочуються через церемонійну оболонку в обох напрямках і перша нейтралізується другою. Хвороба поволі витікає з пацієнта під час потіння, блювання та інших очищувальних ритуалів, а здоров’я просочується в нього, коли він через посередництво співця торкається сакральних зображень на піску. Символізм співу вочевидь зосереджений на проблемі людського страждання й спробах подужати його, вмістивши його у відповідний контекст і забезпечивши спосіб дії, через який це страждання можна висловити, висловивши – зрозуміти, а зрозумівши – винести. Підтримувальний вплив співу (а оскільки найпоширенішою хворобою є туберкульоз, цей вплив у більшості випадків може бути лише підтримувальним) ґрунтується, зрештою, на його здатності забезпечувати хворого лексикою, за допомогою якої той осягає природу своєї хвороби й розповідає про неї оточенню. Подібно до хресних мук, оповіді про втечу Будди з палацу батька або вистави про царя Едіпа в інших релігійних традиціях, спів тут пов’язаний насамперед із цілком конкретним зображенням істинно людського (й тому стерпного) страждання, зображенням досить переконливим, аби протистояти емоційній безглузді, спричиненій сильним, жорстоким, непереборним болем.

Проблема страждання легко переходить у проблему зла, бо якщо страждання досить тяжке, воно зазвичай, хоча й не завжди, видається морально незаслуженим – в усякому разі, самому стражденному. Однак ці проблеми не завжди збігаються – факт, на мою думку, не до кінця визнаний Вебером в його узагальненні

³⁰ Reichard G. Op. cit.

дилем християнської теодицеї східного напрямку, бо на нього занадто вплинули упередження монотейстичної традиції: оскільки вважалося, що різні аспекти людського досвіду повинні *походити* з якогось одного волюнтаристського джерела, то людське страждання віддзеркалюється безпосередньо в доброті Бога. Адже якщо проблема страждання пов'язана з загрозою нашій здатності надавати своїм “недисциплінованим загонам емоцій” якогось військового порядку, то проблема зла стосується загрози нашій здатності виносити розумні моральні судження. У проблемі зла нас хвилює не придатність наших символічних ресурсів для керування нашим афективним життям, а їх придатність для забезпечення ефективного набору етичних критеріїв, нормативних орієнтирів для нашої діяльності. Причиною досади тут є розбіжність між реальним станом речей і тим, яким він мав би бути, якби наші уявлення про добро та зло мали сенс; розбіжність між тим, на що, з нашого погляду, заслуговують люди, й тим, що вони отримують – феномен, стисло висловлений у такому глибокому чотиривірші:

*Доц лє і на праведних,
і на неправедних,
Але здебільшого на праведних,
Бо їхні парасольки – в руках у неправедних.*

Якщо це видається надто легковажним викладенням проблеми, яка в дещо іншому вигляді надає життєвості Книзі Йова та “Бхагавад-гїті”, то можна навести приклад із класичної яванської поеми, яку знають, співають і постійно цитують на Яві буквально всі, починаючи з шестирічних дітей. Вона розкриває цю тему суперечності між моральними приписами та матеріальною винагородою, гадану несумісність між “є” і “має бути” дещо витонченіше:

*Ми дожили до часів безладу,
Коли все переплуталося в головах людей.
Тяжко приєднуватися до цього божевілля,
Але ж інакше не матимеш своєї долі в здобичі
Й загинеш від голоду.
Так, Господи, погане є погане;*

*Щасливий той, хто забуває,
Але той, хто пам'ятає й глибоко осягає, щасливіший.*

Релігійна досвідченість не завжди вимагає теологічної само-свідомості. Стурбованість через упертий етичний парадокс, три-вожне відчуття, що моральна інтуїція людини не адекватна її моральному досвіду, так само присутні на рівні так званих примітивних релігій, як і на рівні “цивілізованих”. Сукупність понять про “поділ у світі”, що її Лінгардт описує у племені дінка, свідчить на користь цього³¹. Як і багато інших народів, дінка вірять у те, що небо, де мешкає “Бог”, і земля, де живуть люди, колись були суміжні. Небо розташовувалося прямо над землею й поєднувалося з нею мотузкою, тому людина могла скільки завгодно пересуватися між обома сферами. Смерті не існувало, а першим чоловіку та жінці дозволялося сіяти лише одне-єдине зернятко проса на день – це все, що їм було тоді потрібно. Одного дня жінка (ну звичайно ж!) із жадібності вирішила посіяти більше і в своїй ненаситній квапливості й запалі випадково зачепила Бога держаком мотики. Ображений Бог розірвав мотузку, пішов геть у далину неба й полишив людині заробляти свій хліб у поті чола, страждати від хвороб і смерті й відчувати відірваність від джерела свого існування, свого Творця. Проте ця дивно знайома історія має для дінка (як і Книга Буття для іудеїв та християн) не напутливий, а описовий сенс: “Ті [дінка], хто коментував ці історії, давали зрозуміти, що вони симпатизують Людині в її прикрому становищі, й звертали нашу увагу на те, якою дрібною була та помилка, через яку Бог позбавив людей блага своєї близькості. Образ Бога, якого вдарили держаком мотики... часто викликає певне веселе пожвавлення – так, немовби ця історія поблажливо вважалася надто дитячою, аби пояснити наслідки, приписані цій події. Але зрозуміло, що головна мета цієї історії про віддалення Бога від людини – не вдосконалення моральних оцінок людської поведінки, а зображення загальної ситуації, відомої сьогодні людям племені дінка. Люди сьогодні – як колись перші чоловік і жінка – активні, наполегливі, допитливі, користоловні. Але вони також страждають і вмирають, бувають невмілими, темними й

³¹ Ibid. – P.28-55.

бідними. Життя непевне, людські розрахунки часто виявляються хибними, й людям досить часто доводиться на власному досвіді пересвідчуватися в тому, що результати їхніх вчинків дуже відрізняються від того, на що вони сподівалися або що вважали справедливим. Віддалення Бога від Людини як наслідок досить нікчемної, за людськими мірками, образи віддзеркалює суперечність між безсторонніми людськими оцінками та дією тієї Сили, що, як вважається, керує всім, що відбувається в житті племені дінка... Для дінка моральний порядок, зрештою, запроваджується згідно з принципами, які нерідко людям важко збагнути, які почасти виявляються ними завдяки досвіду та традиції і які людська діяльність змінити не може... Тож міф про віддалення Бога відображає відомі їм факти існування. Дінка існують у майже не підвладному їм світі, де події можуть суперечити найпідставнішим людським очікуванням”³².

Отже, проблема зла (чи, може, краще сказати – проблема *довкола* зла) по суті своїй належить до того самого кола проблем, що й проблеми сумніву та страждання (або проблеми *довкола* них). Дивна незрозумілість деяких емпіричних явищ, німа безглуздість сильного, безжалісного болю й загадкова незбагненність кричущої несправедливості – все це викликає тривожне питання: може, в світі, а відтак і в людському житті, взагалі немає справжнього порядку – немає емпіричної правильності, емоційної форми, моральної логічності? І відповідь релігії на цю підозру в усіх випадках однакова: створення за допомогою символів картини такого справжнього світового порядку, яка пояснюватиме й навіть вихвалитиме відчуті двозначності, загадки й парадокси людського існування. Зусилля релігії пов’язані не з запереченням безсумнівного – того, що існують незбагненні речі, що життя завдає болю, що дощ ллє на праведних, – а з запереченням того, що існують непоясненні речі, що життя нестерпне й що справедливість – міраж. Принципи, з яких складається моральний порядок, людині справді часто може бути важко збагнути, як каже Лінгардт, – так само, як бувають їй незрозумілі цілком задовільні пояснення аномальних явищ або ефективні способи висловлення

³² Ibid.

своїх почуттів. Важливо (принаймні для релігійної людини), щоб цю незбагненність було пояснено, щоб вона не була свідченням того, що таких принципів, пояснень або форм не існує, що життя абсурдне, а спроби знайти в життєвому досвіді моральний, інтелектуальний або емоціональний сенс марні. Дінка можуть погоджуватися з моральними двозначностями й суперечностями свого життя (фактично навіть наполягають на них), бо вважають ці двозначності й суперечності не абсолютним, а “резонним”, “природним”, “логічним” (кожен може обрати прикметник, який йому до вподоби, бо жоден з них не буде цілком адекватним) вислідом тієї моральної структури реальності, що її описує або, як каже Лінгардт, “відтворює” міф про віддалення “Бога”.

Проблема Смыслу в кожному з цих еволюційних аспектів (а наскільки фактично ці аспекти еволюціонують у кожному конкретному випадку, яка взаємодія існує між відчуттями аналітичної, емоційної та моральної безпорадності, є, на мою думку, однією з величезних і ніким, крім Вебера, досі не порушуваних проблем порівняльних досліджень в усій цій галузі науки) – це питання ствердження або принаймні визнання неунікності болю, страждань та несправедливості на людському рівні з одночасним запереченням того, що ці абсурдні речі характерні для світу в цілому. І ці ствердження та заперечення робляться саме за допомогою релігійного символізму – символізму, що пов’язує сферу людського існування із ширшою сферою, яка його, як вважається, оточує³³.

³³ Це не означає, однак, що так роблять усі в кожному суспільстві. Адже, як колись зауважив безсмертний Дон Маркіз, ви не матимете душі, якщо справді її не захочете. Нерідко можна почути узагальнення, нібито релігія – людська універсалія. Це узагальнення відбиває плутанину між потенційно слухшим (хоч на підставі існуючих даних недовідним) твердженням про те, що немає людських суспільств, де були б повністю відсутні культурні патерни, які ми, згідно з існуючою дефініцією, можемо назвати релігійними, та безсумнівно хибним твердженням, нібито всі люди в усіх суспільствах є релігійними – у будь-якому прийнятному значенні цього слова. Однак якщо антропологічні дослідження релігійної відданості мало розвинуті, то антропологічних досліджень ухилилися від релігійного обов’язку взагалі не існує. Антропологія релігії досягне зрілості тоді, коли якийсь більш витончений Малиновський напише книгу під назвою “Віра та невіра (або навіть “Віра та лицемірство”) у первісному суспільстві”.

*...Оточення цих концепцій такою
аурою справжності...*

Однак тут виникає більш глибоке запитання: як виходить, що цьому запереченню починають вірити? Як релігійна людина переходить від схвильованого сприйняття пережитого безладу до більш-менш твердої переконаності в існуванні фундаментального порядку? Що саме означає “віра” в релігійному контексті? З усіх проблем, пов’язаних зі спробами проведення антропологічного аналізу релігії, ця була найважчою й тому її найчастіше уникали – зазвичай переадресовуючи її психології, цій вульгарній, недостойній науці, що їй соціальні антропологи назавжди передоручають феномени, з якими не здатні впоратися в рамках переродженого дюркгеймізму. Однак ця проблема не хоче зникати, вона є не “просто” психологічною (як і все соціальне), й жодна антропологічна теорія релігії, яка не спроможна за неї взятися, не гідна своєї назви. Ми вже надто давно намагаємося ставити “Гамлета” без принца.

На мою думку, найкраще починати будь-який підхід до цієї проблеми з чесного визнання, що, говорячи про релігійну віру, мають на увазі не Беконову індукцію з повсякденного досвіду (бо тоді ми всі мали б бути агностиками), а радше апіорне визнання авторитету, який трансформує цей досвід. Існування збентеження, страждання та морального парадокса (Проблеми Смислу) є однією з тих речей, що спонукають людину вірити в богів, дияволів, духів, тотемічні принципи або духовну дієвість канібалізму (до інших речей належать поглинаюче відчуття краси або перехоплююче дух відчуття сили), але це не ґрунт, на який спираються ці переконання, а радше їх найважливіша сфера застосування: “Ми говоримо про стан світу як про ілюстрацію до доктрини, але ніколи як про доказ її слушності. Так Бельзен ілюструє світ первородного гріха, але первородний гріх – не та гіпотеза, що пояснювала б події так, як їх пояснює Бельзен. Ми пояснюємо якесь конкретне релігійне переконання, показавши його місце в загальній релігійній концепції; ми пояснюємо релігійну віру в цілому, звертаючись до авторитету. Ми визнаємо авторитет тому, що виявляємо його в якійсь точці всесвіту, де схиляємося й визнаємо владу чогось поза нами. Ми не схиляємося перед авторитетом, а визнаємо його як те, що визначає об’єкт поклоніння. Так, хтось може виявити привід для схилення в житті

реформатської церкви й визнавати за авторитет Біблію, або ж знайти його в житті католицької церкви й визнавати авторитет папи³⁴.

Це, звичайно, християнське формулювання проблеми, але через це ним не варто нехтувати. У племінних релігіях авторитет пов'язаний з переконливою силою традиційних уявлень, в містичних – із аподиктичною силою надчуттєвого досвіду, в харизматичних – із гіпнотичною принагідністю незвичайної особистості. Однак пріоритет визнання авторитетного критерію над одкровенням, що, як вважається, випливає з цього визнання, в релігійних питаннях є не менш повним, ніж у біблійних або ієратичних. Головна аксіома, яка лежить в основі того, що ми могли б назвати “релігійним підходом”, завжди та сама: хто хоче знати, має спочатку повірити.

Але твердити про “релігійний підхід” означає, по суті, говорити про один підхід з-поміж інших. Підхід – це спосіб бачення, в тому широкому розумінні слова “бачити”, в якому воно означає “розрізняти”, “усвідомлювати”, “розуміти” або “осягати”. Це конкретний спосіб бачення життя, конкретний спосіб витлумачення світу: так само ми говоримо про історичний, науковий, естетичний, раціональний підходи й навіть про химерний підхід, втілений у снах і галюцинаціях³⁵. Тоді проблема зводиться до таких питань:

³⁴ Makintyre A. The Logical Status of Religious Belief //Metaphysical Beliefs/ Ed. A.Makintyre. – London, 1957. – P.167-211.

³⁵ Слово “позиція” (наприклад, “естетична позиція” або “природна позиція”) – це ще одне, мабуть звичайніше, позначення того, що я тут назвав “підходом”. (Щодо першого див: Bell C. Art. – London, 1914; щодо другого, хоча й уперше вжитого Гуссерлем, див.: Schutz A. The Problem of Social Reality //Collected Papers. – The Hague, 1962. Vol.1. Однак я визнаю за краще не користуватися ним через його сильні суб’єктивістські конотації, через його схильність наголошувати більше на гаданому внутрішньому стані дійової особи, ніж на певному типі стосунків (через посередництво символів) між дійовою особою та ситуацією. Звичайно, це не означає, що феноменологічний аналіз релігійного досвіду, викладений у міжособистісних, нетрансцендентальних, справді наукових термінах (див. напр.: Percy W. Symbol, Consciousness and Intersubjectivity //Journ. of Philosophy. –1958. – №15. – P.631-641) не має великого значення для повного розуміння релігійної віри; це означає лише, що тут я не зосереджую на ньому уваги. “Обрій”, “сфера компетенції”, “настрій”, “орієнтація”, “настанова”, “менталітет” тощо – ці терміни також інколи використовуються, залежно від того, який аспект аналітик хоче підкреслити: соціальний, психологічний чи культурологічний.

по-перше, що таке “релігійний підхід” за родовою ознакою – як відмінний від інших підходів; по-друге, як люди починають його засвоювати.

Якщо розглянути релігійний підхід на тлі трьох інших головних підходів, за допомогою яких людина витлумачує світ, – раціонального, наукового та естетичного, – то його особливий характер виявиться чіткіше. Здоровий глузд як один із способів “бачення” характеризується, як зазначав Шутц, простим визнанням того, що світ, його речі та процеси є лише тим, чим вони здаються (що іноді називають наївним реалізмом), та прагматичною мотивацією, бажанням впливати на цей світ з метою прив’язати його до своїх практичних цілей, оволодіти ним або, якщо це виявляється неможливим, пристосуватися до нього³⁶. Сам світ повсякденного життя – звичайно, продукт культури, бо він створюється за допомогою символічних концепцій “упертих фактів”, що передаються з покоління в покоління, він є визнаною сценою й заданою метою наших дій. Він просто існує, як гора Еверест, і якщо людина взагалі відчуває потребу щось із ним робити, то їй залишається тільки дряпатися на нього. У науковому підході зникає саме ця заданість³⁷. Свідомий сумнів та систематичний пошук, тимчасова відмова від прагматичних мотивів на користь безкорисливого спостереження, спроба проаналізувати світ за допомогою формальних понять, взаємозв’язок яких із неформальними раціональними уявленнями стає дедалі проблематичнішим, – усе це ознаки спроби збагнути світ із погляду науки. Що ж до естетичного підходу, який під назвою “естетична позиція” аналізувався, мабуть, найприскіпливіше, то він передбачає інший спосіб відмови від наївного реалізму та практичної зацікавленості. Відповідно до нього людина замість допитливого вивчення повсякденного досвіду просто ігнорує його й натомість із захопленням зосереджує свою увагу на зовнішньому, поверховому, занурюється в те, що ми звикли називати “речами в собі”: “Функція художньої ілюзії полягає не в тому, щоб «примусити повірити»... а зовсім навпаки – в тому, щоб звільнити від віри, щоб прозирати чуттєві властивості без їх звичайних значень

³⁶ Schutz A. Op. cit.

³⁷ Ibid.

типу “оце крісло”, “це мій телефон” тощо. Саме усвідомлення того, що річ, яка знаходиться перед нами, не має жодного практичного значення в світі, дозволяє нам приділяти увагу її зовнішній стороні як такій”³⁸. І, подібно до раціонального та наукового підходів (або історичного, філософського чи художнього), цей підхід, цей “спосіб бачення” не є продуктом якоїсь загадкової картезіанської алхімії. Він спричиняється, передається й фактично створюється за допомогою дивних квазіоб’єктів – поем, драм, скульптур, симфоній, які, відокремившись від тверезого світу здорового глузду, набувають красномовності того особливого типу, що їй може досягти лише суто поверхове.

Релігійний підхід відрізняється від раціонального тим, що, як уже зазначалося, виходить за межі реалій повсякденного життя й тяжіє до ширших реалій, які коригують і доповнюють перші, а його визначальною турботою є не вплив на ці ширші реалії, а визнання їх, віра в них. Він відрізняється від наукового підходу тим, що досліджує реалії повсякденного життя не з позиції інституалізованого скептицизму, який топить даність світу у вирі пробабілістичних гіпотез, а з погляду того, що він вважає за ширші, негіпотетичні істини. Його гасло – не “роз’єднання”, а “відданість”, не “аналіз”, а “зіткнення”.

Від мистецтва ж він відрізняється тим, що замість відсторонення від усіх питань дійсності, замість свідомого створення атмосфери нереальності, ілюзії поглиблює зв’язок з фактами й прагне створити ауру абсолютної справдешності. Саме на цей зміст “справді реального” спирається релігійний підхід, саме його створенню, посиленню та, наскільки можливо, захисту від впливу суперечливих одкровенів світського досвіду присвячена вся символічна діяльність релігії як культурної системи. З іншого боку, саме це надання тому чи іншому конкретному комплексу символів (тій метафізиці, яку вони формулюють, і тому способу життя, який вони рекомендують) переконливої авторитетності і с, з аналітичної точки зору, суттю релігійної діяльності.

І це, нарешті, приводить нас до ритуалу. Тому що саме ритуал, тобто освячена поведінка, певним чином породжує цю впев-

³⁸ Langer S. *Feeling and Form*. – New York, 1953. – P.49.

неність в істинності релігійних концепцій та обґрунтованості релігійних настанов. Саме в певному типі церемоніальної форми (хай навіть ця форма буде лише переказом міфу, зверненням за порадою до оракула або прикрашанням могили) поєднуються та взаємно підсилюються настрої і мотивації, що їх сакральні символи породжують у людині, й загальні концепції порядку існування, що їх вони формулюють для людей. У ритуалі світ реальний і світ уявний, сплавлені за допомогою єдиного набору символічних форм, виявляються одним і тим самим світом, спричиняючи таким чином у людині ту характерну трансформацію почуття реальності, що її згадує Сантаяна в епіграфі до цього розділу. Незалежно від ролі, яку може відігравати божественне втручання в створенні віри (висловлюватися з цих питань у той чи інший спосіб – не справа вченого), релігійне переконання виникає на людському рівні (принаймні в більшості випадків) поза контекстом конкретних актів дотримання релігійних ритуалів.

Однак попри те, що будь-який релігійний ритуал, яким би автоматичним чи звичним він не здавався (справді автоматичний або просто звичний ритуал не є релігійним), передбачає цей символічний сплав етосу та світогляду, духовна свідомість того чи іншого народу формується насамперед певними більш старанно розробленими й зазвичай більш публічними ритуалами – такими, які відбивають широке коло, з одного боку, настроїв і мотивацій, а з другого – метафізичних концепцій. Скориставшись доречним терміном, запропонованим Сінгером, ми можемо назвати ці бучні церемонії “культурними виставами” й зауважити, що вони являють собою не тільки місце, в якому для віруючого поєднуються настроєві та умоглядні аспекти релігійного життя, а й місце, де сторонньому спостерігачеві найлегше дослідити взаємодію між ними: “Коли мадраські брахмани (та й не лише брахмани) хотіли пояснити мені якусь особливість індуїзму, вони завжди згадували (або запрошували мене подивитися) якийсь конкретний ритуал або церемонію, пов’язані з життєвим циклом, храмовим святом або загальною сферою релігійних і культурних вистав. Міркуючи над цим під час своїх опитувань і спостережень, я виявив, що абстрактніші висновки

щодо індуїзму (як мої власні, так і ті, про які я чув), як правило, можна звиряти – прямо чи опосередковано з цими визначними виставами”³⁹.

Звичайно, не всі культурні вистави є релігійними, й на практиці не завжди легко провести межу між релігійними та художніми чи навіть політичними виставами, бо символічні форми, як і соціальні, можуть використовуватися для різних цілей. Але головне полягає в тому, що індійці (і, мабуть, усі народи), схоже, вважають свою релігію “інкапсульованою в ці абстрактні вистави, які вони можуть показувати гостям і самим собі”⁴⁰. Але способи показу різуче відмінні для цих двох категорій глядачів – факт, на який, напевно, не звернуть уваги ті, хто стверджує, нібито “релігія є однією з форм людського мистецтва”⁴¹. Якщо для “гостей” релігійні вистави неминуче є лише презентацією конкретного релігійного підходу, а отже, підлягають естетичній оцінці або науковому препаруванню, то для учасників вони становлять також узаконення, матеріалізацію, реалізацію цього підходу, являючи собою не тільки моделі того, у що вони вірять, а й моделі для віри в це. У цих пластичних драмах люди досягають своєї віри, зображуючи її.

Як приклад я хотів би навести традиційну для острова Балі видовищну театральну виставу, в якій жаклива відьма на ім'я Рангда вступає в ритуальний поєдинок із симпатичним чудовиськом Баронгом⁴². Як правило (хоч не обов'язково), вистава відбувається з нагоди храмового свята в одному із храмів смерті.

³⁹ Singer M. The Cultural Pattern of Indian Civilization // Far Eastern Quarterly. – 1955. – №15. – P.23-26.

⁴⁰ Singer M. The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras // Traditional India/ Ed. M.Singer. – Philadelphia, 1958. – P.140-182.

⁴¹ Firth R. Elements of Social Organization. – London/ New York, 1951. – P.250.

⁴² Комплекс Рангда – Баронг був широко описаний і проаналізований багатьма надзвичайно обдарованими етнографами, й тому я подаю його тут лише в схематичному вигляді (див., напр., Belo J. Bali: Rangda and Barong. – New York, 1949; Belo J. Trance in Bali. – New York, 1960; DeZoete B., Spies W. Dance and Drama in Bali. – London, 1938; Bateson G., Mead M. Balinese Character. – New York, 1942; Covarrubias M. The Island of Bali. – New York, 1937). Моє тлумачення цього комплексу ґрунтується здебільшого на особистих спостереженнях, здійснених на Балі в 1957-1958 роках.

Драма складається з танцю в масках, в якому відьма – змальована як занехаяна стара вдова, повія й пожирачка дітей – починає сіяти на землі лихо й смерть, і в цьому їй протидіє чудовисько, зображене як поєднання незграбного ведмедя, дурного щеняти й бундючного китайського дракона. Рангда, яку танцює один чоловік, є справді потворою. Її очі випирануть з-під чола, як роздуті нариви. Її зуби – це ікла, які звиваються по щоках і стирчать униз аж до шиї. Жовтувате волосся обвиває її збитим клубком. Її груди сухі, з відвислими сосками, облямованими волоссям, а між ними висять, як намисто з сосисок, стрічки різнокольорових кишок. Її довгий червоний язик – струмінь полум'я. Танцюючи, вона простягає вперед мертвотно-білі руки, з яких стирчать десятидюймові нігті, схожі на пазури, страхітливо регоче, і цей регіт нагадує скреготіння металу. Баронг, якого танцюють двоє чоловіків, зображуючи його передні й задні кінцівки на кшталт ведівільного коня, – зовсім інше створіння. Його волохата, як у вівчарки, шкура увішана золотими й слюдяними прикрасами, що виблискують у напівтемряві. Він прикрашений квітами, стрічками, пір'ям, дзеркальцями й комічною бородою, зробленою з людського волосся. І хоч він також демон з витріщеними очима, також клацає своїми зубастими щелепами з удаваною люттю, коли стикається з Рангдою або якоюсь іншою загрозою своїй гідності, гроно дзвоників, що звисає з його хвацько закрученого хвоста, якимось зводить нанівець усю його страхітливість. Якщо Рангда – сатанинська постать, то Баронг – фарсова, і їхня сутичка є сутичкою (неостаточною) між злосливим і недоладним.

Цей дивний контрапункт непримиренної злобливості та дешевої комічності пронизує всю виставу. Рангда, захопившись за свої магічні білі шати, повільно рухається зигзагами, то зупиняючись у задумі чи нерішучості, то стрибаючи раптом уперед. Момент її появи (спочатку ми бачимо ці жажливі руки з довгими нігтями, коли вона з'являється в розколінні нагорі, до якої ведуть сходи з кількох кам'яних східців) сповнений жажливої напруги: здається, (принаймні “гостю”), що всі присутні ладні схопитися з місця й утекти в паніці. Рангда сама здається божевільною від жаху й ненависті, коли пронизливо вигукує образи на адресу Баронга під шалений галас гамелану. Можливо, вона справді перебуває в стані

амоку. Я сам іноді бачив, як Рангда несамовито кидалася на гамелан або бігала, як навіжена, туди й сюди, і лише спільними зусиллями кількох глядачів її вдавалося приборкати й привести до тями. Можна часто почути розповіді про оскаженілих Рангд, які годинами тероризували все село, та про виконавців цієї ролі, що зазнавали тривалого психічного розладу внаслідок пережитого. Натомість Баронгу дуже важко зберігати серйозність, попри те, що він наділений такою самою маноподібною священною силою (*шакті*), що й Рангда, а виконавці його ролі також впадають у транс. Баронг жартує з демонами зі свого почту (які доповнюють веселощі власними брутальними витівками), лягає на ксилофон, коли на ньому грають, або б'є ногами по барабану. Його передня частина може рухатися в один бік, а задня – в інший, він вигинає своє складене з окремих частин тіло дотепними закрутами, відганяє від себе мух або винює щось у повітрі, а то походжає як пава в нападах самозакоханої пихи. Контраст із Рангдою не цілковитий, бо іноді вона також стає комічною, наприклад коли намагається протерти дзеркальця на Баронговій шкурі. Та й Баронг стає дещо серйознішим із появою Рангди, нервово клацає на неї щелепами й, зрештою, вдається до прямого нападу. Комічне та жакливе не завжди чітко розмежовані, як у тій дивній сцені в одній із дій циклу, де кілька другорядних відьом (учениць Рангди) підкидають тіло мертвонародженого немовляти, викликаючи в аудиторії веселе пожвавлення. В іншій, не менш дивній сцені вагітна жінка, навколо якої тиняється кілька могильників, заходиться навперемін істеричним плачем і сміхом, і це чомусь здається глядачам дуже смішним. Нероздільні теми жаху й веселощів знаходять своє абсолютне втілення в обох протагоністах та їхній нескінченній, неостаточній боротьбі за панування, однак, свідомо заплутані, ці теми проходять і через усю тканину драми. Вона присвячена саме їм (або радше стосункам між ними).

Марно намагатися дати вичерпний опис вистав про Рангду та Баронга. Ці вистави дуже відмінні за окремими деталями, складаються з кількох не дуже тісно пов'язаних між собою частин і, в будь-якому разі, настільки складні за своєю структурою, що не піддаються стислому викладенню. Для нашого дослідження головне полягає в тому, що для балійців ця драма є не просто

спектаклем, який дивляться, а ритуалом, в якому беруть участь. Тут немає естетичної дистанції, яка відокремлює акторів від публіки й відтворює зображувані події в якомусь недоступному світі ілюзій. Коли сутичка між Рангдою і Баронгом досягає своєї кульмінації, мало не всі члени групи, що замовляла виставу, бувають втягнуті в неї не лише уявно, а й фізично. В одному з прикладів, наведених Бело, я нарахував понад 75 чоловіків, жінок та дітей, які брали участь у цьому дійстві на тому чи іншому етапі, а участь тридцяти чи сорока осіб взагалі не є рідкістю. Як вистава ця драма є масовою (на відміну від такої постановки, як “Убивство в соборі”): вона залучає глядача, а не тримається від нього на відстані.

Частково ця участь у ритуалі відбувається через посередництво різноманітних передбачених ним другорядних ролей – відьом, лемонів, різного роду легендарних та міфічних осіб: ці ролі виконують вибрані селяни. Але здебільшого цьому допомагає надзвичайно розвинута у переважної більшості населення здатність до психологічної дисоціації. Під час боротьби Рангди з Баронгом від трьох-чотирьох до кількох десятків глядачів неодмінно потрапляють під владу того чи іншого демона, впадаючи в шалений екстаз, “як фесрверки, що спалахують один за одним”⁴³, та, вихопивши кинджали, кидаються вперед, щоб приєднатися до бійки. Масовий транс, що поширюється, як паніка, переносить окремого балійця зі звичайного світу, в якому він живе, до найнезвичайнішого – того, де мешкають Рангда і Баронг. Впасти в транс для балійця означає перетнути межу, вступити до іншого порядку існування. Транс називається *nadi* – від слова *dadi*, яке часто перекладається як “ставати”, але може означати й просто “бути”. Але навіть ті, хто з якихось причин не зазнає цієї духовної трансформації, виявляються втягненими в цей процес, бо саме їм доводиться тримати під контролем безтямні вчинки заворожених: чи то застосовуючи фізичну силу для їхнього стримування, якщо це звичайні люди, чи то бризкаючи освяченою водою й декламуючи заклинання, якщо йдеться про жерців. Досягнувши кульмінації, ритуал Рангда – Баронг балансує (принаймні так здається) на грані масового екстазу, коли

⁴³ Belo J. Trance in Bali.

дедалі менша група тих, хто уникнув транс, намагається відчайдушно (і, здається, майже завжди успішно) контролювати дедалі більшу кількість тих, хто впав у транс.

У своїй стандартній формі – якщо тут можна говорити про існування стандартної форми, – вистава починається з появи Баронга. Він виступає з поважним і гордовитим виглядом, що можна сприймати як загальну профілактику проти того, що має відбутися. За цим можуть іти різні міфічні сцени, пов'язані з історією, що лежить в основі вистави (не обов'язково завжди одні й ті самі), і, нарешті, знову з'являється Баронг, а за ним Рангда. Починається їхня битва. Баронг відтісняє Рангду назад, до брами храму смерті. Але в нього не вистачає сили, аби прогнати її зовсім, і вона, в свою чергу, відкидає його в бік села. Нарешті, коли здається, що Рангда ось-ось переможе, кілька глядачів в екстазі, з кинджалами в руках, кидаються на допомогу Баронгу. Але коли вони наближаються до Рангди, що відвернулася в медитації, відьма раптово повертається до них, колихаючи своїм білим убранням *шакті* – й вони залишаються на землі в коматозному стані. Після цього Рангда квапливо тікає (або її відносять) до храму, де вона сама падає знесилена, сховавшись від натовпу, який, за свідченням моїх інформантів, може вбити її, якщо побачить у безпорадному стані. Баронг рухається серед танцівників із кинджалами й будить їх, хапаючи своїми щелепами або тикаючись своєю бородою. Коли вони, все ще перебуваючи у трансі, повертаються до “тями”, то розлючуються через зникнення Рангди і, не маючи змоги напасти на неї, починають у розпачі колоти кинджалами свої власні груди (що їм не зашкоджує, бо вони все ще в трансі). У цей момент у натовпі зазвичай починається справжнє пекло: чоловіки й жінки впадають в екстаз у всьому дворі, починають колоти себе кинджалами, битися один з одним, пожирати живих курчат або екскременти, качатися конвульсивно в багнюці, тимчасом як ті, що не впали в транс, намагаються відібрати в них кинджали й хоча б трохи привести їх у порядок. Згодом вони один за одним переходять із транс у кому, з якої їх виводять жерці за допомогою свяченої води. Велика битва позаду – в черговий раз завершившись нічиєю. Рангду не переможено, але й вона не перемогла.

Єдине місце, де можна шукати пояснення цього ритуалу – в міфах, легендах і тих ширих переконаннях, які він нібито відображає. Однак усі ці міфи, легенди й переконання дуже різні й мінливі: для деякого Рангда є уособленням Дурги, лютої дружини Шиви; для інших вона цариця Махендрадатта, персонаж двірської легенди, складеної в XI ст. на Яві; для третіх вона є священним вождем відьом – як жрець-брахман є священним вождем людей. Уявлення про те, “кого” або “що” являє собою Баронг, не менш різноманітні й навіть ще туманніші. Проте все це, здається, відіграє лише другорядну роль у сприйнятті драми балійцями. Саме в безпосередньому спостереженні за цими двома персонажами в контексті даної вистави селянин починає осягати їх як справжні реалії, що стосуються його самого. Відтак ці постаті є не зображеннями чогось – вони просто існують. І коли селяни впадають у транс, вони стають (*nadi*) частиною царства, в якому існують ці постаті. Питати, як я одного разу, у чоловіка, який був Рангдою, чи вважає він її реальною, – значить відверто виставити себе дурнем.

Отже, визнання авторитету, який лежить в основі релігійного підходу, втіленого в ритуалі, впливає з самого виконання ритуалу. Викликавши певну сукупність настроїв та мотивацій (етос) і створивши образ світового порядку (світогляд) за допомогою єдиного набору символів, вистава просто міняє місцями модель “для” і модель “чогось” з погляду релігійних переконань. Рангда викликає жах (так само як ненависть, відразу, жорстокість і, хоч я не мав тут змоги розглянути сексуальні аспекти вистави, хтивість), але вона водночас зображує їх: “Магічну силу, якою постать цієї Відьми оточена в уяві балійця, можна пояснити лише визнавши, що Відьма – не просто персонаж, який викликає почуття жаху; вона сама – Жах. Її руки з довгими, грізними нігтями не хапають і не шматують її жертв, хоч діти, граючи у відьом, удають такі жести. Але сама Відьма простягає свої руки долонями нагору, з відігнутими пальцями; цей жест балійці називають *kanar* – слово, що ним вони характеризують раптовий переляк людини, яка падає з дерева... Лише зрозумівши, що Відьма не лише лякає, а й сама лякається, ми можемо пояснити її принадність і той пристрастний захват, що панує навколо неї, коли вона танцює, во-

лохата, відразлива, ікласта й самотня, час од часу заходячись своїм різким, моторошним сміхом”⁴⁴.

Баронг, зі свого боку, не лише викликає сміх – він уособлює балійський варіант комічного духу: характерну комбінацію грайливості, ексгібіціонізму та надмірної пристрасності до елегантності, яка нарівні зі страхом становить, мабуть, головний мотив у житті балійців. Відтак постійно поновлювана боротьба між Рангдою та Баронгом, яка неминуче завершується нічиєю, для віруючих балійців є водночас і формулюванням загальної релігійної концепції, і авторитетним досвідом, який обґрунтовує її визнання й навіть примушує до нього.

*...що ці настрої та мотивації видаються
сдино реальними.*

Однак ніхто, навіть святий, не живе постійно в світі, окресленому релігійними символами. Більшість людей живуть у ньому лише час од часу. Повсякденний світ звичайних об’єктів і практичних дій, є, як каже Шутц, найвищою реальністю в людському досвіді – найвищою в тому розумінні, що саме в цьому світі ми найміцніше укорінені, його присутню справдешність навряд чи можемо піддати сумніву (хоч би як ми сумнівалися в окремих її частинах), а його тиску та вимог аж ніяк не здатні уникнути⁴⁵. Окрема людина й навіть великі групи людей можуть бути естетично нечутливими, байдужими до релігії і невідготовленими до занять справжнім науковим аналізом. Але людина, цілком позбавлена здорового глузду, не виживе. Тому нахили, що їх спонукають релігійні ритуали, найважливіший для людини вплив мають за межами самого ритуалу, накладаючи відбиток на уявлення людини про існуючий світ голих фактів. Своєрідний настрої, властивий для пошуків видінь у індіанців прерій, сповідей у народу манус або містичних вправ у яванців, пронизує навіть дуже далекі від релігії сфери життя цих народів, прищеплюючи їм певний характерний для них стиль існування – у сенсі як основного настрою, так і типової поведінки. Переплетіння злос-

⁴⁴ Bateson G., Mead M. Op. cit. – P.36.

⁴⁵ Schutz A. Op. cit. – P.226.

ливого й комічного, відтворене в змаганні Рангди та Баронга, дуже широко впливає на повсякденну поведінку балійців, яка часто, як і сам ритуал, відзначається атмосферою щирого страху, ледь стримуваного непозбутньою пустотливістю. Релігія цікава з соціологічної точки зору не тому, що, як сказав би вульгарний позитивіст, вона характеризує суспільний лад (навіть якщо так, вона робить це не тільки дуже опосередковано, а й дуже недосконало), а тому, що формує його – як формують цей лад навколишнє середовище, політична влада, добробут, правовий обов'язок, особиста приязнь та почуття краси.

Рух туди й сюди між релігійним підходом і підходом раціональним – насправді одне з найочевидніших емпіричних явищ на суспільній сцені. З іншого боку, це одне з явищ, найбільше проігнорованих соціальними антропологами, хоч практично всі вони мали безліч нагод спостерігати його. Релігійні переконання зазвичай вважаються такою самою характеристикою людини, що і її адреса, професія, родинні зв'язки тощо. Але релігійні переконання під час проведення ритуалу, коли він цілком заволодіває людиною, переносячи її в інший спосіб існування, і релігійні переконання як бліда згадка про це переживання у вирі щоденного життя зовсім не одне й те саме, і неусвідомлення цього призвело до певної плутанини, особливо в зв'язку з так званою проблемою примітивної ментальності. Наприклад, більшість розходжень між Леві-Брюлем та Малиновським щодо природи “тубільного мислення” виникла через брак цілковитого визнання цієї відмінності. Адже якщо французького філософа цікавив засвоєний дикунми погляд на реальність через обрання специфічно релігійного підходу, то польсько-англійського етнографа – погляд, який вони засвоюють, керуючись виключно міркуваннями здорового глузду⁴⁶. Можливо, обидва неясно відчували, що говорять не зовсім про те саме, але вони стали на хибний шлях через те, що не спромоглися дати докладне пояснення, як взаємодіють ці дві форми “мислення” (або, краще сказати, ці два різновиди символічного формулювання). Якщо дикуні Леві-

⁴⁶ Malinowski B. Op. cit.; Levy-Bruhl L. How Natives Think. – New York, 1926.

Брюля були схильні жити (попри те, що він постфактум відмовляє їм у цьому праві) в світі, що цілком складався із зіткнень з містикою, то дикуни Малиновського (попри його наголошування на функціональній важливості релігії) – у світі, що складався виключно з практичних дій. Обидва вчених на шкоду собі стали редуccionістами (адже в ідеалісті від редуccionіста не менше, ніж у матеріалісті), бо не спромоглися зрозуміти, що людина більш-менш легко й дуже часто хитається між радикально протилежними способами бачення світу, способами, що не продовжують один одного, а відокремлені один від одного культурними прірвами, через які доводиться робити такі собі к'єркегорівські стрибки в обох напрямках: “Існує так само безліч різних типів переживання шоку, як і різних обмежених сфер смислу, за якими я можу визнати прикмету реальності. Ось кілька прикладів: шок засинання – як стрибок у світ сновидінь; внутрішня трансформація, яку ми переживаємо при піднятті театральної завіси, – як перехід у світ вистави; радикальна зміна позиції, коли, стоячи перед картиною, ми дозволяємо собі звузити, обмежити своє поле зору тим, що міститься в рамі, – як перехід до світу малярства; наше розгублення, яке розряджається сміхом, коли, слухаючи анекдота, ми на якусь мить ладні прийняти вигаданий світ дотепу за реальність, порівняно з якою світ нашого буденного життя набуває характеру безглуздості; звернення дитини до своєї іграшки – як перехід до світу гри, тощо. Але й релігійний досвід в усіх своїх різновидах – як-от переживання «миті» у К'єркегора як стрибок у релігійну сферу – має приклади такого шоку, так само як і рішення науковця перейти від палкої участі в справах «цього світу» до безсторонньої [аналітичної] позиції”⁴⁷.

Отже, визнання й дослідження цієї якісної (емпіричної, а не трансцендентальної) відмінності між релігією чистою й релігією прикладною, між несподіваним зіткненням з гаданим “справді реальним” і розглядом звичайного досвіду в світлі того, що це зіткнення нібито виявляє, дозволить нам краще зрозуміти, що має на увазі людина з племені бороро, коли каже “я папуга”, або християнин, коли каже “я грішник”, ніж теорія примітивного

⁴⁷ Schutz A. Op. cit., – P.231.

містицизму, в якій буденний світ перетворюється на хмару чудернацьких ідей, або теорія примітивного прагматизму, яка перетворює релігію на збірку корисних вигадок. Приклад із папугою, який я запозичив у Персі, досить вдалий⁴⁸. Адже, вказує Персі, недостатньо сказати, що бороро вважає себе в буквальному розумінні папугою (бо він не намагається паруватися з іншими папугами), що його твердження хибне чи безглузде (бо, ясна річ, він не висуває аргументів про належність до якогось класу, які можна підтвердити чи спростувати, як, скажімо, твердження “я бороро”), або ж що це висловлювання хибне з наукової точки зору, але слушне з міфічної (тому що це прямо веде до ідеї прагматичної вигадки – ідеї внутрішньо суперечливої, бо вона відмовляє “міфу” в лицарському званні істини самим актом його надання). Логічніше було б вважати, що це речення має одне значення в контексті тієї “обмеженої сфери смислу”, яку створює релігійний підхід, та інше – в контексті міркувань здорового глузду. За релігійного підходу наш бороро с “справді папугою” й у відповідному ритуальному контексті може-таки “паруватися” з іншими “папугами” – метафізичними, як він сам, а не тими, що пурхають живими серед звичайних дерев. З погляду здорового глузду я можу припустити, що він є папугою в тому сенсі, що належить до клану, який вважає папугу своїм тотемом, і з цього, зважаючи на засадничу природу реальності, виявлену релігійним підходом, – випливають певні моральні та практичні наслідки. Людина, яка називає себе папугою, має на увазі (якщо стверджує це в звичайній розмові), що, як доводять міф і ритуал, вона просякнута відчуттям цієї своєї приналежності й цей релігійний факт має певний вирішальний соціальний підтекст: ми, папуги, повинні триматися разом, не одружуватися з іншими, не їсти мирських папуг і таке інше, бо чинити інакше означає йти проти всього світу. Саме це перенесення буденних актів в абсолютний контекст надає релігії (в усякому разі досить часто) такої соціальної сили. Вона змінює, й нерідко докорінно, весь красвид, який відкривається здоровому глузду, змінює його в такий спосіб, що настрої і мотивації, спричинені релігійним звичасм, починають здаватися людині надзвичайно раціональними, єдино розумними й вартими засвосення, з огляду на “реальний” стан речей.

“Стрибнувши” за допомогою ритуалу (хоч це, мабуть, надто спортивний вислів для фактичного стану речей; точніше буде сказати – “непомітно перейшовши”) у визначені релігійною концепцією рамки смислу й повернувшись після завершення ритуалу до світу здорового глузду, людина змінюється (звісно, якщо цей досвід відбився у її свідомості, що буває не завжди). А оскільки вона змінюється, то змінюється й світ здорового глузду, бо тепер він виглядає для неї лише як часткова форма якоїсь ширшої реальності, що виправляє й удосконалює його.

Але ці виправлення й удосконалення не завжди однакові за змістом, як стверджують деякі представники “порівняльного релігієзнавства”. Характер напрямків, що їх релігія надає звичайному життю, залежить від відповідної релігії, від тих конкретних нахилів, які породжують у віруючих конкретні уявлення про світовий порядок, що їх вони починають засвоювати. На рівні “великих” релігій ця органічна відмінність зазвичай визнається, а іноді на ній майже фанатично наполягають. Однак особливий характер поведінки різних груп людей на підставі того, що вони вважають власним досвідом, цілком ясний навіть на найпростішому рівні – рівні релігій народностей і племен, де індивідуальність релігійних традицій так часто розчиняється в сухій типології “анімізму”, “аніматизму”, “тотемізму”, “шаманізму”, “вшанування предків” та інших безбарвних категорій, що позбавляють життєвості дослідження етнографів релігії. Урівноважений явинець почуватиметься так само ніяково серед одержимих провиною представників народу манус, як діяльний кроу в колі безпристрасних жителів Яви. Рангда і Баронг – це не узагальнені образи всіх існуючих у світі відьом та клоунів, а надзвичайно своєрідні уособлення жаху та веселості. Вірування людей так само різноманітні, як різноманітні самі люди – твердження, однаково слухне й за зворотного порядку.

Саме ця специфічність впливу релігійних систем на соціальні системи (а також на системи особистостей) робить неможливою загальну оцінку вартісності релігії з функціонального або морального погляду. Настрої і мотивації, властиві людині, яка щойно повернулася з ацтекського людського жертвоприношення, досить відмінні від настроїв і мотивацій людини, яка тільки-но скинула

маску Качини. Навіть у межах одного суспільства “знання” про обов’язкові норми життя, отримані людиною з чаклунського ритуалу та зі спільної трапези, матимуть досить різний вплив на її соціальні та психологічні функції. Одна з головних методологічних проблем, з якою стикаються автори наукових праць із релігієзнавства – це необхідність одразу відмовитися як від тону сільського атеїста, так і від тону сільського проповідника (а також їх більш мудруватих варіацій). Лише за цієї умови соціальний і психологічний підтексти конкретних релігійних переконань можна виявити чітко й неупереджено. І коли це робиться, то загальні питання: чи є релігія “доброю” чи “поганою”, “функціональною” чи “дисфункціональною”, чи “посилює” вона “самотождність” або ж “породжує неспокій” – зникають як химери, якими вони і є, і людина залишається наодинці з конкретними визначеннями, оцінками і діагнозами конкретних випадків. Звичайно, є ще інші, навряд чи менш важливі питання: щодо слушності того чи іншого релігійного твердження, ширості тих чи інших релігійних переживань або щодо можливості слушних релігійних тверджень і щирих релігійних переживань узагалі. Однак порушувати такі питання, тим більше відповідати на них не може той, хто сам себе обмежив рамками наукового підходу.

III

Для антрополога важливість релігії полягає в її здатності служити (для окремої людини чи для якоїсь групи) джерелом, поперше, загальних, хоча й відмітних, уявлень про світ, особистість і стосунки між ними (це її аспект як моделі чогось), а по-друге, закорінених, не менш прикметних “ментальних” нахилів (це її аспект як моделі для чогось). Із цих культурних функцій випливають, у свою чергу, соціальні та психологічні функції релігії.

Релігійні поняття виходять за межі свого суто метафізичного контексту, забезпечуючи певний кістяк загальних ідей, за допомогою яких можна надати прийнятної форми найрізноманітнішим виявам досвіду – інтелектуального, емоційного, морального. Християнин розглядає нацистський рух на тлі первородного гріха, що, хоч і не пояснює це явище у каузальному значенні, висвітлює його з морального, пізнавального й навіть афективного

погляду. Людина з племені азанде розглядає падіння повітки на її друга або родича на тлі конкретного й досить специфічного поняття чаклунства і, таким чином, уникає філософських дилем, а також психологічного стресу індетермінізму. Яванець знаходить у запозиченому й переробленому понятті *раса* (“смісл-смак-почуття-значення”) спосіб, завдяки якому він “бачить” хореографічні, смакові, емоційні та політичні явища в новому світлі. Певний синопсис космічного порядку, певна сукупність релігійних переконань – це також певне тлумачення земного світу суспільних стосунків і психологічних явищ. Воно робить їх збагненними.

Однак такі переконання – це більше, ніж тлумачення, це також певний шаблон. Вони не просто інтерпретують соціальні та психологічні процеси за допомогою космічних понять (у цьому випадку вони були б філософськими, а не релігійними) – вони їх формують. Доктрина первородного гріха містить у собі також рекомендоване ставлення до життя, певний сталий настрій і стійкий набір мотивацій. Зі своїх уявлень про чаклунство азанде не лише роблять висновок, що гадані “випадковості” зовсім не випадкові, але й навчаються реагувати на них із ненавистю до того, хто їх спричинив, і протидіяти йому з відповідною рішучістю. *Раса* крім того, що це поняття істини, краси й добра, – вважається також найкращим способом набуття досвіду, чимось на зразок безпристрасної відчуженості, різновидом ввічливої байдужості та незворушного спокою. Настрої і мотивації, породжені релігійною орієнтацією, освітлюють тривкі властивості світського життя людини якимось вторинним, місячним сяйвом.

Отже, дослідження соціальної та психологічної ролі релігії це не лише виявлення взаємозалежності між конкретними ритуальними актами та конкретними світськими соціальними зв'язками, хоч ця взаємозалежність, звичайно, існує й цілком варта подальшого вивчення, особливо якщо ми спроможемося сказати про неї щось нове. Більшою мірою це дослідження пов'язане з потребою зрозуміти, як людські уявлення, хоч би які неясні, про “справді реальне” та нахили, що їх уявлення породжують у людях, позначаються на їхньому відчутті розумного, доцільного, гуманного й морального. Якою мірою (бо в багатьох суспільствах вплив релігії може бути дуже обмеженим, а в інших – всеохоп-

ним), як глибоко (бо одні люди чи групи людей в мирському житті ставляться до релігії байдуже, а інші застосовують свою віру до будь-якого випадку, хоч би якого тривіального), та наскільки ефективно (бо розрив між релігійними настановами й реальними вчинками людей є найбільшою міжкультурною змінною) вони забарвлюють це відчуття – ось найважливіші питання в порівняльній соціології та психології релігії. Навіть рівень розвитку самих релігійних систем здається дуже й дуже різним, і пояснюється це не лише їхньою еволюцією. В одному суспільстві рівень розробки символічних формулювань абсолютної реальності може досягати надзвичайних ступенів складності та системної точності; в інших, не менш розвинутих соціально, такі формулювання можуть залишатися цілком примітивними, являти собою не більш ніж купи фрагментарних побічних вірувань та окремих образів, сакральних рефлексів і релігійних піктограм. Досить згадати про австралійців і бушменів, про тораджів і ало-резів, хопі та апачів, індусів і римлян, або навіть італійців і поляків, аби побачити, що рівень релігійної артикульованості не є постійною величиною навіть поміж суспільств однаково складних.

Тому антропологічне дослідження релігії складається з двох етапів: перший – це аналіз системи значень, втілених у символах, що становлять власне релігію, другий – прив'язка цих систем до соціально-структурних та психологічних процесів. Моє незадоволення більшістю праць сучасних соціальних антропологів, присвячених релігії, пов'язане не з тим, що вони цікавляться насамперед другим етапом, а з тим, що вони нехтують першим, вважаючи samozрозумілим те, що найбільше потребує роз'яснення. Обговорення ролі культу предків у регулюванні політичного спадкоємства, жертвних транс – у визначенні родинних обов'язків, ушанування духів – у плануванні сільськогосподарських робіт, ворожби – у посиленні соціального контролю або ритуалів ініціації – в стимулюванні визрівання особистості аж ніяк не може бути неважливим, і я не вважаю за доцільне полишити ці спроби заради якоїсь порожньої каббалістики, на яку так легко перетворюється аналіз символіки екзотичних релігій. Однак вдаватися до цих досліджень, керуючись лише найзвичайнішими, раціональними поглядами на суть таких релігійних

стереотипів, як культ предків, жертвоприношення тварин, ушанування духів, ворожба чи ритуали ініціації, на мою думку, не дуже перспективно. Тільки за здійснення теоретичного аналізу символічної діяльності, порівнянного за широтою наукового підходу з наявним у нас сьогодні аналізом суспільної і психологічної діяльності, ми будемо здатні успішно подужати ті аспекти суспільного та психологічного життя, в яких релігія (або мистецтво, наука, ідеологія) відіграє визначальну роль.

РОЗДІЛ 5

ЕТОС, СВІТОГЛЯД ТА АНАЛІЗ САКРАЛЬНИХ СИМВОЛІВ

Релігія – це аж ніяк не сама лише метафізика. Для всіх народів форми, знаряддя й об'єкти поклоніння оточені аурою глибокої моральної поважності. Святиня завжди несе в собі відчуття внутрішнього обов'язку: вона не лише надихає на відданість, а й вимагає її; вона не лише спонукає до духовної згоди, а й нав'язує емоційне зобов'язання. Названо це Маною, Бравою, а чи Святою Трійцею – те, що виходить за межі мирського, неминуче призначене справляти далекоюсяжний вплив на спрямування людської поведінки. Ніколи не становлячи самої лише метафізики, релігія так само ніколи не є просто етикою. Джерелом її моральної життєвої сили вважається та вірність, із якою вона віддзеркалює докорінну природу реальності. Надзвичайно сильне примусове “повинен”, як видається, виростає з вичерпного фактичного “є”, й у такий спосіб релігія обґрунтовує найконкретніші вимоги до людських учинків у найзагальніших контекстах людського буття.

Останнім часом в антропологічних дискусіях моральні (та естетичні) аспекти будь-якої культури – її оцінні складники – зазвичай узагальнювалися терміном “етос”, тимчасом як когнітивні, екзистенціальні аспекти позначалися терміном “світогляд”. Етос народу – це загальна атмосфера, характер і якість життя людей, його моральний та естетичний стиль і настрої; це засадниче ставлення людей до самих себе й свого світу, віддзеркаленого життям. А світогляд людей – це їхнє бачення картини

речей у абсолютній реальності, їхнє розуміння природи, самих себе та суспільства. У ньому містяться їхні найвичерпніші уявлення про порядок. Релігійна віра та ритуал протистоять одне одному й водночас підтримують одне одного; етос набуває розумового вмотивування, коли подається як спосіб життя, зумовлений дійсним станом речей, яким його зображає світогляд, а світогляд стає емоційно прийнятним, якщо подається як образ дійсного стану речей, автентичним вираженням якого є цей спосіб життя. Ця демонстрація змістового зв'язку між набутими народом цінностями та загальним ладом буття, в якому цей народ опиняється, є питомою складовою частиною всіх релігій, незалежно від ставлення до тих цінностей чи того ладу. Хай би чим ще була релігія, вона завжди є частковою спробою (радше неявно й безпосередньо відчутого, ніж явно вираженого й усвідомленого гатунку) зберегти набуті загальні значення, через які кожен індивід витлумачує свій досвід і організовує свою поведінку.

Однак значення можна "накопичувати" лише в символах: хресті, півмісяці чи крилатому змії. Такі релігійні символи, інсценовані в ритуалах або викладені в міфах, сприймаються тими, в кому вони знаходять свій відгук, як підсумок відомостей про те, чим є світ, про особливості підтримуваного ним емоційного життя та про належне поведіння в ньому. Священні символи пов'язують таким чином онтологію та космологію з естетикою та моральністю: їх особлива сила походить від їх гаданої здатності ототожнювати факт із цінністю на найглибіннішому рівні, надавати тому, що за інших обставин є лише проявом реальності, всеосяжного нормативного змісту. Кількість таких синтезуючих символів є обмеженою в будь-якій культурі, і хоч теоретично ми можемо уявити собі, що якийсь народ може вибудувати цілком автономну систему цінностей, незалежну від метафізичного денотата, – етику без онтології, – насправді ми навряд чи відшукаємо такий народ. Тенденція до синтезування світогляду й етосу на певному рівні якщо не логічно зумовлена, то принаймні емпірично вмотивована; якщо не філософськи виправдана, то принаймні прагматично універсальна.

Дозволю собі навести як приклад такого сплаву екзистенціального й нормативного цитату з опису одного з інформантів

Джеймса Вокера з племені оглала (сіу), на яку я натрапив у призабутій класиці Пола Радіна “Первісна людина як філософ”:

“Оглала вірять, що коло священне, оскільки Великий дух зробив усе в природі круглим, окрім каменю. Камінь є знаряддям руйнації. Сонце й небо, земля і місяць – округлі, як щит, хоч небо ще й глибоке, як чаша. Все, що дихає, є круглим, як стебло рослини. Оскільки Великий дух зробив усе круглим, людство повинно вважати коло священним, позаяк це символ усіх речей у природі, крім каменю. Більше того, саме символ кола втілено у виднокраї, а отже, і в чотирьох вітрах, що дмуть там. Звідси – це також і символ року. День, ніч і місяць кружляють у небі. Отже, коло є символом цих відтинків часу, а значить, і символ часу взагалі.

З цієї причини оглала роблять свої *mini* круглими, свої табори також круглими й сидять у колі на всіх церемоніях. Коло – це також символ *mini* та куреня. Якщо роблять коло для орнаменту й воно ніяк не поділене, його слід сприймати як символ світу й часу”¹.

Це взірць проникливого вираження зв’язку між добром і злом та їх укорінення в саму природу реальності. Коло й ексцентрична форма, сонце і камінь, курінь і війна виділені в пари не пов’язаних між собою протилежних категорій, що мають естетичне, моральне й онтологічне значення. Вмотивована виразність цього судження є нетиповою: для більшості оглала коло, чи то помічене в природі, чи то намальоване на шкірі бізона, чи то втілене в танці сонця. усього лише незбагнений символ світла, значення якого інтуїтивно відчувається, але свідомо не витлумачується. Однак сила символу, проаналізованого чи ні, ґрунтується на його вичерпності, на його плідності в упорядкуванні досвіду. Знову ж таки поняття сакрального кола – природної форми з моральним забарвленням, – у застосуванні до світу, в якому живе плем’я оглала, набуває нових значень; раз по раз воно пов’язується з елементами їхнього досвіду, який інакше б видавався абсолютно непорівнянним, а отже, незрозумілим.

¹ Radin P. Primitive Man as a Philosopher. – New York, 1957. – P.227.

Спільна округлість тіла людини та стебла рослини, місяця й щита, *mini* й табору надає їм ледь зрозумілого, але виразно відчутного смислу. І цей важливий спільний елемент, одного разу абстрагований, може потім використовуватися з ритуальною метою (подібно до того як у церемонії миру люлька, символ суспільної солідарності, неквапливо рухається викінченим колом від одного курця до іншого, і тут чистота форми дотримується задля здобуття благовоління духів) або заради міфологічного витлумачення особливих парадоксів та аномалій морального досвіду, як у випадку вбачання у круглому камені прояву формівної влади добра над злом.

II

Саме гроно сакральних символів, вплетених у певного гатунку впорядковане ціле, створює релігійну систему. Для посвячених така релігійна система служить посередником у здобутті істинного знання, розуміння суттєвих умов, у рамках яких належить доконечно прожити життя. Зокрема, там, де ці символи перебувають поза критикою, історичною чи філософською (як у більшості світових культур), індивіди, що нехтують сформульованими в символах морально-естетичними нормами, порушуючи суголосний стиль життя, вважаються не так лихими, як нерозумними, нечутливими, неосвіченими й навіть, у разі крайніх відхилень, божевільними. На Яві, де я проводив польові дослідження, малечу, недоумкуватих, неотесаних, душевнохворих і кричущо розпусних людей називають “ще не яванцями”, а “ще не яванці” означає “ще не люди”. Неетичну поведінку трактують як “порушення звичаїв”, серйозніші злочини (кровозмішення, чаклунство, вбивство) зазвичай пояснюють імовірними хибами розуму, менш серйозні – тим, що винуватець “не знає порядку”, а поняття “релігія” та “наука” позначають одним і тим самим словом. Моральність, таким чином, має вигляд звичайного реалізму, практичної мудрості; релігія підтримує належне поведіння, вимальовуючи світ, у якому таку поведінку диктує здоровий глузд.

Просто здоровий глузд – через те що між етосом і світоглядом, між прийнятим стилем життя й уявною структурою реальності існує проста й засаднича узгодженість, унаслідок якої вони взаємно

доповнюються та надають одне одному сенсу. На Яві, наприклад, цей погляд узагальнений поняттям, на яке посилаються в будь-яких випадках, – тйотйог. Тйотйог означає “пасувати так, як ключ підходить до замка, як ефективні ліки годяться для хвороби, як розв’язок відповідає арифметичній задачі, як чоловік підходить жінці, яку він бере собі за дружину (в протилежному разі їм не уникнути розлучення)”. Якщо ваша думка збігається з моєю, ми тјотјог; якщо значення мого імені відповідає моїй вдачі (і приносить мені щастя), – це називають тјотјог. Сmachна їжа, правильні теорії, гарні манери, зручне навколишнє середовище, втішені наслідки – усе це тјотјог. У найширшому й найабстрактнішому сенсі два елементи становлять тјотјог, якщо їх збіг утворює логічну схему, що надає кожному складникові певного значення й цінності, яких вони самі по собі не мають. Тут ідеться про образ всесвіту як контрапункту, в якому найважливішим є природний зв’язок між окремими елементами, те, як вони мають бути впорядковані, аби досягати гармонії і уникати розбіжностей. І, як у гармонії, абсолютно правильні зв’язки є сталими, визначеними та пізнаваними, отже, релігія, подібно до гармонії, становить, зрештою, різновид практичної науки, що створює цінність із певного факту так само, як музика утворюється зі звуків. У своєму вузькому значенні тјотјог становить типово яванське поняття, але ідея про те, що життя набуває істинного змісту лише тоді коли людські вчинки налаштовані на космічну хвилю, є загальнопоширеною.

Певний контрапункт між стилем життя й засадничою реальністю, втіленою в сакральних символах, має свої особливості в кожній культурі. Для індіанців навахо характерне для їхньої етики поцінування спокійної обачливості, невтомної наполегливості та гідної обережності доповнює образ природи, яка в їхніх очах є надзвичайно могутньою, механічно правильною й украй небезпечною. Для французів логічна відданість букві закону відповідає уявленню про те, що реальність є раціонально структурованою, а першооснови чіткі, точні та незмінні, тож потрібно лише виявити їх, відкласти в пам’яті й дедуктивно застосовувати до конкретних випадків. Для індусів трансцендентальний моральний детермінізм, згідно з яким соціальний і духовний статус людини в майбутній інкарнації є автоматичним вислідом характеру її вчинків у тепе-

рішньому житті, доповнюється ритуалістичною етикою обов'язку, прив'язаною до касти. Кожний бік цієї двоїстості, нормативний чи метафізичний, сам по собі – випадковість, але разом узяті вони утворюють гештальт із характерною неминучістю: французька етика в суспільстві навахо або індуська – у французькому суспільстві виглядали б просто донкіхотством, оскільки їм бракувало б природного вигляду й елементарної реальності, притаманних кожній з цих етик у їх власному контексті. Саме цей дух реальності, окреслення, зрештою, розумного способу життя, становить, з огляду на життєвий досвід, первинне джерело авторитетності такої етики. Спільним для сакральних символів є те, що всі вони стверджують: добро для людини полягає в тому, щоб жити реалістично; різняться ж вони своїм баченням тієї реальності, яку витлумачують.

Проте в сакральних символах втілено не лише позитивні, а й негативні якості. Вони вказують на існування добра, але разом із тим і зла, а також конфлікту між ними. Так звана проблема зла – це питання формулювання на підставі світогляду справжньої природи деструктивних сил усередині нашого “я” й поза ним, пояснення вбивств, неврожаю, хвороби, землетрусів, злиденності і протистояння їм у такий спосіб, який уможливило досягнення певної домовленості з ними. Оголошення зла у принципі нереальним – як в індійських релігіях і деяких різновидах християнства – є лише одним, досить нетиповим розв'язанням цієї проблеми; частіше реальність зла приймається і характеризується позитивно, а ставлення до нього – непротивлення, активний спротив, гедоністична втеча, самозвинувачення й каяття або смиренне благання про милосердя – схвалюються як розумні й належні, з огляду на його природу. В африканському племені азанде, де вважається, що всі природні лиха (смерть, хвороба, неврожай) спричинено ненавистю однією людини до іншої, яка чиниться механічно через чаклунство, ставлення до зла прямолінійне та практичне: подолати його можна за допомогою правильно обраного ворожіння, аби виявити чаклуна, та випробуваних методів суспільного тиску, щоб змусити його відмовитися від своїх нападів, а якщо це не вдасться – вбити, вдавшись до дієвої магії як до відплати. Серед меланезійських манус уявлення про те, що недуга, смерть чи фінан-

совий крах є наслідком потаємного гріха (перелюбу, злодійства, брехні), який ображає моральні почуття родинного духу, пов'язується з наголошенням на колективній сповіді й покаянні як розумному способі здолаття зла. Для яванців зло – це наслідок неприборканих пристрастей, і протистояти йому можна шляхом усамітнення й самовладання. Таким чином, і те, що народ цінує, і те, чого він боїться й що ненавидить, відображено в його світогляді, символізовано в його релігії і, в свою чергу, виражено в загальному змісті його життя. Етос народу вирізняється не лише з погляду шляхетності, яку він ушановує, але й із погляду ницості, яку він засуджує; його пороки так само стилізовані, як і його чесноти.

Отже, спроможність релігії підтримувати суспільні цінності ґрунтується на здатності її символів змальовувати світ, у якому ці цінності, так само як і сили, що перешкоджають їх реалізації, є питомими складниками. Релігія репрезентує потужність людської уяви у створенні образу реальності, в якому, цитуючи Макса Вебера, “події не просто наявні і трапляються, але мають певне значення й відбуваються внаслідок цього значення”. Гострота потреби в такому метафізичному обґрунтуванні цінностей може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов'язань видається практично універсальною; один лише конвенціоналізм мало кого задовольняє в будь-якій культурі. Якою б несхожою не була роль релігії у різні часи для різних людей і різних культур, вона, як злиття етосу й світогляду, надає сукупності суспільних цінностей того, чого вони, мабуть, найбільше потребують, аби стати обов'язковими: об'єктивного вигляду. У сакральних ритуалах і міфах цінності зображаються не як суб'єктивні людські вподобання, а як настановлені умови життя, неявно присутні у світі з конкретною структурою.

III

Різновиди символів (або символічних систем), що вважаються тим чи іншим народом як сакральні, дуже різноманітні. Ретельні обряди ініціації, як-от у австралійців; вигадливі філософські приповідки, як у маорі; театралізовані шаманські дієства, як у ескімосів; жорстокі обряди з людськими жертвами, як у ацтеків;

сповнені одержимості церемонії зцілення, як у навахо; масові общинні учти, як у численних полінезійських племен, – усі ці схеми й багато які інші видаються тому чи іншому народу найвиразнішим підсумком того, що він знає про життя. Зазвичай така система є не єдиною: знамениті тробріанці Малиновського, як здається, рівною мірою переймаються й ритуалами садівництва, й ритуалами торгівлі. У такій багатогранній цивілізації, як яванська, де індуїстський, ісламський і язичницький впливи все ще залишаються значною мірою відчутними, можна було б обрати будь-яку з кількох символічних систем для виявлення того чи іншого аспекту зрощення етосу та світогляду. Але, мабуть, найпрозоріший і найбезпосередніший зв'язок між яванськими цінностями та яванською метафізикою можна виявити, коротко розглянувши одну з найглибше вкорінених і високорозвинених форм мистецтва яванців, яка водночас становить релігійний обряд: ляльковий театр тіней, або *ваянг*.

Свою назву театр тіней отримав завдяки тому, що ляльки – пласкі витинанки з шкіри, розмальовані золотавими, червоними, блакитними й чорними фарбами – мають давати великі тіні на білому екрані. Ляльковик – *даланг* – сидить на килимку навпроти екрану, у нього за спиною *гамелан* – оркестр ударних інструментів, над головою висить гасова лампа. Перед ним лежить стовбур бананового дерева, в який встромлені ляльки, кожна прикріплена до рукоятки з панцира черепахи. Вистава триває всю ніч. Упродовж дійства *даланг* виймає із стовбура дерева потрібних йому в даний момент лялькових героїв (повертаючи їх потім на місце) і підносить їх тією чи тією рукою над головою, тримаючи між світлом та екраном. З того боку екрану, де знаходиться *даланг* – там, за традицією, дозволяється сидіти лише чоловікам, – видно власне ляльок; зі зворотного боку екрану – там сидять жінки і діти – видно лише тіні ляльок.

Інсценізовані історії – це переважно епізоди з індійського епосу “*Махабхарата*”, дещо адаптовані й перенесені на яванську сцену (історії з “*Рамаyani*” також іноді інсценізують, але вони менш популярні.) У цьому циклі виступають три головні групи героїв. Перша група – це боги та богині, під орудою Шиви та його дружини *Дурги*. Як і в грецьких епосах, далеко не всі боги

праведні, вони наділені людськими слабкостями й пристрастями і, як здається, виявляють особливий інтерес до речей цього світу. Друга група – це царі та знать, що є, за теорією, предками теперішніх яванців. Дві найповажніші групи цієї знаті – Пандави та Каурави. До роду Пандавів належать п'ятеро знаних братів-героїв – Юдхиштира, Бхима, Арджуна та схожі як дві краплі води близнюки Накула й Сахадева – їх зазвичай супроводжує як порадник та захисник Крішна, що є інкарнацією Вішну. Каурави, яких сотня, є двоюрідними братами Пандавів. Вони захопили у своїх кузенів країну Нгастіна, й саме боротьба за цю спірну державу становить головну тему ваянгу; боротьба, що досягає своєї кульмінації, як оповідається в “Бхагавад-гіті”, у великій війні кровних родичів Братаюда, в якій Пандави одержують перемогу над Кауравами. І третя група – це власне яванські доповнення до первісного індуського складу дійових осіб: благородні й простакуваті клоуни – Семар, Петрук і Гаренг, постійні супутники Пандавів, водночас їхні слуги й захисники. Семар, батько двох інших, є насправді божеством у людській подобі – він брат Шиви, царя богів. Дух-охоронитель усіх яванців, починаючи від їхньої першої появи на світ і до скону віків, цей одоробло-блазень є, мабуть, найважливішою постаттю в усій міфології ваянгу.

Типів характерних подій у ваянгу також три: є “розмовні” епізоди, в яких два супротивних угруповання знаті вступають у протиборство між собою й обговорюють (даланг імітує всі голоси) посталі між ними питання; є бойові епізоди, в яких, після того як дипломатія зазнає поразки, два угруповання знаті вдаються до бойових дій (даланг зіштовхує поміж собою ляльок і ногою калатає в дзвін, символізуючи звуки війни); є також балаганні, комічні сцени, в яких клоуни глузують над знаттю, один над одним і, якщо даланг дотепник, над кимось із публіки або місцевими можливо-владцями. Зазвичай три різних епізоди певним чином розподілені в перебігу вистави. Декламаторські сцени відбуваються переважно на початку, комічні – ближче до середини, а воєнні – наприкінці. Від дев'ятої вечора до півночі політичні лідери різних держав піддають один одного нападкам і формують канву оповіді – герой ваянгу хоче одружитися з дочкою сусіднього царя, поневолена країна прагне свободи тощо. Від півночі приблизно до третьої

ранку героям на сцені непереливки – з’являється ще один претендент на руку дочки, а імперська країна не збирається давати свободу своїй колонії. Але, нарешті, в останній частині, на світанку, всім ускладненням знайдено розв’язання – неодмінно через війну, в якій герої тріумфують: наречену здобуто, свободу виборено, з нагоди чого під завісу – коротеньке святкування. Яванська інтелігенція із західною освітою звичайно порівнює ваянг із сонатою: спочатку експозиція теми, потім її розробка з ускладненням і на завершення – розв’язка-реприза.

Ще одне співзвуччя мимохіть вбачає в цьому західний глядач – із шекспірівськими п’єсами-хроніками. Довгі офіційні сцени при дворі з посланцями, що прибувають і відбувають, а на переїзді – короткі, на одному диханні проміжні сцени в лісі чи обабіч дороги – з підтекстом, із просторікуватими блазнями, вустами яких вирікається сповнена житейської мудрості мораль як осуд вчинків високої знаті, з її вишуканою мовою, пересипаною риторичними згадуваннями понять гідності, справедливості й обов’язку, і, нарешті, війна, як-от при Шрусбері чи Азенкурі, з якої переможені виходять хоч і з поразкою, але не втрапивши благородства – все це неодмінні складники Шекспірових історичних драм. Але світогляд, виразником якого є ваянг, усупереч позірній схожості цих двох феодальних кодексів, навряд чи є докорінно елізаветинським. Головну арену людських учинків становить не зовнішній світ князівств і можновладців, а внутрішній світ почуттів і бажань. Реальність шукають не поза своїм “я”, а всередині його; отже, те, що змальовує ваянг, – не філософська політика, а метафізична психологія.

Для яванців (принаймні для тих, що продовжують відчувати на собі значний духовний вплив індуїстсько-буддистського періоду в культурі Яви, що тривав від II до XV століття) потік суб’єктивного досвіду в усій його феноменологічній безпосередності становить мікрокосм Усесвіту загалом; у глибинних струменях внутрішнього світу думок та емоцій вони бачать відбиття самої абсолютної реальності. Цей інтроспективний різновид світогляду якнайкраще виражений у понятті, що його яванці також запозичили від Індії і знову ж таки своєрідно витлумачили: *раса*. Слово *раса* має два первинних значення: “почуття” і “сене”. Як “почуття” воно

позначає одне з п'яти традиційних яванських чуттів – зір, слух, мовлення, нюх і почуття – і включає три аспекти “почуття”, які в нашому уявленні про п'ять чуттів розділені: смак – почуття язика, дотик – почуття тіла та емоційне “почуття” – те, що в “серці”, як от журба чи радість. Смак банана – це його *раса*; поштовх також *раса*; біль є *раса*, так само як і пристрасть. У значенні “сенс” *раса* застосовується до слів у листі, вірші або навіть у розмовній мові, аби зазначити непряме, алегоричне висловлювання (“між рядків”), яке відіграє таку важливу роль у спілкуванні та соціальних стосунках яванців. І так само воно застосовне до поведінки загалом: для позначення прихованого значення, конотативного “почуття” танцювальних рухів, жестів ввічливості тощо. Але в цьому другому, семантичному значенні воно також означає “граничну значущість” – найглибший смисл, якого можна дійти через містичне зусилля й пояснення якого розв'язує всі двозначності земного буття. За словами одного з моїх найкращих інформантів, *раса* – те саме, що й життя: все, що живе, має *раса*, а все, що має *раса*, живе. Щоб перекласти таку сентенцію, треба відтворити її двічі: все, що живе, відчуває, а все, що відчуває, живе, або: все, що живе, має сенс, а все, що має сенс, живе.

Сприймаючи *раса* одночасно як “почуття” і як “сенс”, ті з яванців, що більш схильні до теоретизування, були здатні до надзвичайно витонченого дослідження суб'єктивного досвіду, з яким може пов'язуватися будь-що інше. Оскільки присутньо “почуття” і “сенс” – одне й те саме, отже, абсолютний релігійний досвід із суб'єктивного погляду є також і абсолютною релігійною істиною з об'єктивного погляду, а емпіричний аналіз внутрішнього сприйняття є водночас і метафізичним аналізом зовнішньої реальності. Якщо вважати це як само собою зрозуміле – а наявні розрізнення, класифікації та поєднання нерідко проникливі й точні, – то типовий спосіб розгляду людських вчинків (чи то з моральної, чи то з естетичної точки зору), – це їх тлумачення на підставі емоційного досвіду людини. І воно не залежить від того, розглядається вчинок ізсередини – як власна поведінка, чи ззовні – як дії іншої людини: що витонченіші наші почуття, то глибше наше розуміння, піднесеніший моральний дух, прекрасніші зовнішні прояви – в одязі, рухах, мовленні тощо.

Отже, упорядження емоційної сфери людини стає її головною турботою, з погляду якої, зрештою, обґрунтовується все інше. Духовно освічена людина старанно оберігає свою психологічну рівновагу й повсякчас докладає зусиль, аби підтримувати цю спокійну усталеність. Її внутрішнє життя має бути, якщо вдається до часто згадуваного порівняння, як тихий ставок із прозорою аж до самого дна водою. Отже, найближчою метою індивіда є емоційний спокій, бо пристрасть – то грубе почуття, притаманне дітям, тваринам, божевільним, простакам та іноземцям. А його найвищою метою, яка досягається завдяки цьому спокою, є пізнання – безпосереднє осягнення граничного *раса*.

Яванська релігія (або принаймні цей її варіант) послідовно містична: Бога знаходять шляхом духовного самовдосконалення, в глибині свого “я”, як цілковите *раса*. А яванська етика (та естетика), відповідно, зосереджена на афектах, але без гедоністичного присмаку: емоційна врівноваженість, певна простота афектів, дивовижний внутрішній спокій є поцінованим психологічним станом, ознакою справді шляхетного характеру. Треба намагатися вийти за межі емоцій буденного життя, аби дістатися того істинного почуття-сенсу, що всередині всіх нас. Щастя й нещастя є, зрештою, майже те саме. У вас в очах сльози, коли ви смієтесь, і так само – коли плачете. І до того ж щастя й нещастя неможливі одне без одного: щасливий тепер нещасливий потім і навпаки. Розважлива, обачна, “мудра” людина прагне не щастя, а спокійної відчуженості, яка звільняє її від нескінченних хитань між вдоволенням і розчаруванням. Так само яванський етикет, майже цілком побудований на цій моралі, зосереджується довкола настанови не порушувати рівноваги іншого поривчатою жестикуляцією, голосною розмовою чи будь-якими приголомшливими, навіженими вчинками, передовсім з огляду на те, що така поведінка змусить іншого поводитися в свою чергу так само навіжено, а це призведе вас до втрати власної рівноваги. У царині світогляду існують містичні техніки на кшталт йоги (медитація, концентрація погляду на свічках, повторювання усталених слів чи словосполук) і надто заплутані умоглядні теорії щодо емоцій та їх зв’язку з хворобами, природними явищами, суспільними інституціями тощо. У царині етосу робиться моральний наголос на стриманості в одязі, мовленні й жестах, на витонченій чутливості до

найменших змін в емоційному стані – своєму й інших, на стійкій, значною мірою закономірній передбачуваності поведінки. “Якщо ви вирушили на північ, прямуйте на північ, – повчас яванське прислів’я, – не повертайте ні на схід, ні на захід, ні на південь”. Отже, релігія та етика, містицизм і чемність скеровують до тієї самої мети: відчуженої врівноваженості, що слугує захистом проти порушення спокою як ізсередини, так і іззовні.

Але на відміну від Індії, ця врівноваженість має досягатися не віддаленням від світу й суспільства, а в їх оточенні. Це “поцейбічний”, навіть практичний містицизм, який можна проілюструвати наступним скомпонованим цитуванням двох яванських дрібних торговців – членів містичного товариства:

“Він сказав, що це товариство намагалося навчити його не звертати особливої уваги на мирські речі, не перейматися надто справами буденного життя. Але цього дуже важко досягти. Його дружина поки що на це не дуже спромоглася, в цьому вона з ним згодна. Наприклад, вона все ще любить їздити в автомобілях, тимчасом як його вони вже не обходять; він може скористатися ними, а може й обійтися. Це потребує дуже тривалого вправлення та медитації. Наприклад, слід прагнути такого: якщо хтось приходить купувати тканину, тебе не повинно обходити, придбає він її чи ні... Не треба дозволяти своїм емоціям по-справжньому захоплюватися проблемами комерції, думай лише про Бога. Товариство хоче повернути людей до Бога і вчить нас уникати надмірної заклопотаності буденним життям.

...Чому він займався медитацією? Він сказав, що це було просто заради умиротворення серця, задля внутрішнього спокою, аби не так легко виходити з рівноваги. Скажімо, якщо ти торгуєш тканинами, перебуваючи в засмученому стані, то можеш продати відріз тканини за сорок рупій, тимчасом як він коштує шістдесят. Якщо приходить покупець, а твій розум не в спокої, авжеж, ти взагалі будеш не в змозі йому щось продати... Я запитав: “А чому ти ходиш на зібрання, чому не можна медитувати вдома? Він відповів: “Ну, передусім тому, що не можна сподіватися досягти спокою, тікаючи від суспільства; треба залишатися в суспільстві, серед людей, але з миром у серці”.

Такий сплав містично-феноменологічного світогляду та зосередженого на етикеті етосу знаходить усебічне вираження у ваянгу. По-перше, це виявляється найбезпосередніше у вигляді явної іконографії. П'ятеро Пандавів зазвичай інтерпретуються як відповідники п'ятох чуттів, що їх людина має об'єднати в одну неподільну психологічну силу задля досягнення пізнання. Медитація потребує "співпраці" усіх чуттів, такої ж тісної, як поміж героїчними братами, котрі діють як один у всьому, за що не беруться. Або ж тіні ляльок ототожнюються зі зовнішньою поведінкою людини, тимчасом як власне ляльки відповідають її внутрішньому "я", отже, в людині, як і в ляльках, очевидні моделі поведінки є прямим наслідком засадничої психологічної реальності. Сам вигляд ляльок має явну символічну значущість: на Бхимі червоно-біло-чорний саронг, а червоний колір зазвичай асоціюється зі сміливістю, білий – із чистотою, чорний – з незламною волею. З-поміж численних мелодій, що їх виконує як супровід оркестр гамелан, кожна символізує певний вид емоцій; аналогічною є роль віршів, що їх даланг наспівує в різних місцях п'єси, тощо. По-друге, цей сплав часто проявляється як алегорія, наприклад, в історії Бхимових пошуків "чистої води". Перебивши купу потвор упродовж своїх мандрів у пошуку цієї води, яка нібито може зробити його невразливим, він зустрічається з боже-нятком-мізинчиком – вилитою копією його самого. Увійшовши крізь вуста цієї крихітки – своєї дзеркальної подобі, – він бачить усередині тіла бога цілий світ, детально відтворений, а виринувши на поверхню, чує від бога, що не існує "чистої води" як такої, що джерело сили – в ньому самому. Тоді Бхима йде геть, аби звернутися до медитації. І по-третє, моральний зміст п'єси іноді витлумачують за аналогією. Абсолютний контроль, що його має даланг над ляльками, уподібнюють владі Бога над людьми; або чергування гречних розмов і несамовитих війн порівнюють із сучасними міжнародними відносинами: допоки дипломати продовжують діалог, панує мир, а щойно переговори припиняються, розпочинається війна.

Проте ні образи, ні алегорії, ні моральні аналогії не є основними засобами, за допомогою яких знаходить свій вираз у ваянгу яванське синтетичне мистецтво. Адже п'єса загалом сприймається звичайно

просто як інсценізація суб'єктивного досвіду людини з морального й фактуального поглядів водночас: “Він [учитель початкової школи] сказав, що основна мета ваянгу – змалювати картину внутрішнього світу думок і почуттів, вилити у зовнішню форму внутрішні почуття. За його словами, ваянг у характерний спосіб віддзеркалює вічний конфлікт у людині між тим, що вона хоче зробити, й тим, що, за її відчуттям, їй належить робити. Скажімо, ви хочете щось вкрасти. Але водночас щось усередині вас підказує не робити цього, стримує вас, контролює. Те, що бажає зробити це, називається “волею”; те, що стримує вас, називається “его”. Усі ці прагнення щодня погрожують зруйнувати людину, сплутати її думки й розладнати поведінку. Ці прагнення називаються *года*, що означає “те, що мучить чи дражнить когось або щось”. Наприклад, ви йдете до кав'ярні, де люди їдять. Вони запрошують вас приєднатися, і всередині вас починається боротьба: чи їсти мені з ними? Ні, я нещодавно поїв і це буде занадто... Але їжа виглядає так спокусливо... і т.д. і т.п.

Тож у ваянгу різноманітні докучання, бажання тощо – *годи* представлені сотнею Кауравів, а здатність опанувати себе – їхніми двоюрідними братами, п'ятьма Пандавами, та Крішною. Історії точаться начебто докола боротьби за землі, що пояснюється намаганням зробити їх реальними для глядачів, втілити абстрактні елементи *раса* в конкретних зовнішніх елементах, які приваблюватимуть глядачів і видаватимуться їм справжніми, водночас передаючи внутрішній зміст *раса*. Наприклад, у ваянгу багато воєнних подій, і ця війна, що відбувається знову й знову, насправді має відображати внутрішню війну, що безнастанно відбувається в суб'єктивному житті кожної людини, – війну між її нищими й витонченими потягами”.

Ще раз підкреслю: це формулювання більше пов'язане із самосвідомістю, ніж переважна більшість інших; пересічна людина “насолоджується” ваянгом, не переймаючись точним витлумаченням його змісту. Проте так само, як коло формул досвід оглала, незалежно від того, чи здатний окремий сіу пояснити його значення і чи взагалі виявляє цікавість до цього, так і сакральні символи у ваянгу – музика, герої, власне події – надають форми досвідові простого яванця.

Наприклад, кожний із трьох старших Пандавів зазвичай має відобразити якусь емоційно-моральну дилему, пов'язану з тією чи іншою з головних яванських чеснот. Старший, Юдхистхира, надто співчутливий. Він неспроможний правити своєю країною належним чином, бо коли хтось просить у нього землю, багатство, їжу, він просто віддає їх із жалю, залишаючись безпорадним, бідним, голодним. Вороги Юдхистхири усякчас зловживають його милосердям, обдурюють його й залишаються безкарними. Натомість Бхима цілеспрямований і непохитний. Щойно вирішивши щось для себе, він одразу доводить справу до кінця; він не видивляється туди й сюди, не звертає зі свого шляху й не марнує часу – він “прямує на північ”. Унаслідок цього він часто буває необачним і наражається на труднощі, яких міг би уникнути. Арджуна, третій брат, характеризується надзвичайною справедливістю. Його праведність ґрунтується на тому, що він протистоїть злу, захищає людей від кривди, сміливий до холоднокривності у боротьбі за правду. Але йому бракує милосердя, співчуття до кривдників. Він застосовує божественний моральний кодекс до людських вчинків і через це часто буває холодним, безжалісним, навіть жорстоким в ім'я справедливості. Розв'язання цих трьох дилем доброчесності одне й те саме: містичне прозріння. Разом із істинним розумінням реального становища людей і правильним сприйняттям абсолютного *раса* приходять здатність поєднувати Юдхистхирову співчутливість, Бхимову волю до дії і Арджунове почуття справедливості в одному моральному світогляді. Цей світогляд приносить емоційну незалежність, а з нею і внутрішній спокій посеред світу безнастанних змін, але разом з тим припускає й боротьбу, навіть її вимагає – боротьбу за порядок і справедливість у такому світі. І саме таку єдність наочно демонструє в п'єсі непохитна солідарність поміж Пандавами, завдяки якій вони неухильно врятовують один одного від певних вад своїх чеснот.

Але що ж можна сказати нарешті про Семара, в якому, здається, переплелось так багато протиріч, – про постать, що є водночас і божеством, і блазнем, духом-охоронителем людини та її слугою, надзвичайно духовно виточеною всередині й

найнедоладнішою зовні? Знову звернімось до Шекспірових п'єс – на цей раз до постаті Фальстафа. Подібно до Фальстафа, Семар виступає в ролі символічного батька героїв п'єси. Так само, як і Фальстаф, він товстий, кумедний і сповнений життєвої мудрості; і, як і Фальстаф, він, здається, у своїй рішучій аморальності втілює загальну критику самих цінностей, що їх утверджує ця драма. Обидві постаті, можливо, призначені нагадувати про те, що, попри самовпевнене обстоювання протилежного релігійними фанатиками й моральними абсолютистами, цілковито адекватний і вичерпний людський світогляд неможливий і, попри будь-яку претензію на абсолютне й остаточне знання, відчуття ірраціональності та фактичної безмежності людського життя залишається. Семар нагадує благородним і досконалим Пандавам про їхнє власне низьке, тваринне походження. Він опирається будь-якій спробі перетворити людські істоти на божества й покласти край світові природної випадковості, підносячись до божественного світу абсолютного порядку – останньої арени одвічної психологічно-метафізичної боротьби.

В історії, відтвореній в одному з ваянгів, Шива сходить на землю, втілений у вчителя-містика, аби звести Пандавів і Кауравів до купи і шляхом переговорів дійти миру між ними. Йому це досить непогано вдається, і чинить опір йому лише Семар. Отож Шива вмовляє Арджуна вбити Семара, щоб Пандави та Каурави мали змогу об'єднатися й покінчити зі своєю тривалою боротьбою. Арджуна не хоче вбивати Семара, якого любить, але він прагне справедливого залагодження чвар між двома угрупованнями двоюрідних братів і тому йде до Семара з наміром убити його. Семар каже йому: “Так ось як ти збираєшся віддячити мені за те, що я невідступно ходив за тобою, віддано служив тобі й любив тебе”. Це найгостріший момент у п'єсі, й Арджуна глибоко присоромлений, але, вірний своїй ідеї справедливості, не відмовляється від свого обов'язку. Семар каже: “Добре, я спалю себе”. Він розкладає багаття і сходить на нього. Але не вмирає, а натомість трансформується у свою божественну іпостась і перемагає Шиву у двобої. Відтак війна між Кауравами й Пандавами поновлюється.

Не у всіх людей, мабуть, так добре розвинуте відчуття необхідності ірраціональної дециції в будь-якому світогляді, й відтак відчуття присутньої нерозв'язності проблеми зла. Але присутність (у вигляді шахрая, блазня, чаклунських забобонів чи ідеї первісного гріха) такого символічного нагадування про неспроможність людських претензій на релігійну чи моральну непогрішимість, с, мабуть, найочевиднішою ознакою духовної зрілості.

IV

Образ людини як істоти, здатної до створення символів та умоглядних концепцій, схильної до пошуків смислу, набуває протягом останніх кількох років дедалі більшої популярності і в суспільних науках, і в філософії. Він знаменує цілковито новий підхід не тільки до аналізу релігії як такої, але й до розуміння зв'язків між релігією та цінностями. Потяг до узагальнення досвіду, надання йому форми й упорядкування вочевидь настільки ж реальний і нагальний, що й більш звичайні біологічні потреби. І з огляду на це видається недоцільним продовжувати інтерпретувати символістичну діяльність – релігію, мистецтво, ідеологію – лише як тонко замасковані вираження чогось відмінного від того, чим вона здається, – спроб допомогти зорієнтуватися живій істоті, що не може жити у світі, якого не здатна збагнути. Якщо символи, перефразовуючи вислів Кеннета Берка, – це стратегії виходу із ситуацій, то нам треба приділити більше уваги тому, як люди визначають ситуації і як їм вдається їх подолати. Така увага не означає перенесення вірувань і цінностей із їх психобіологічного й суспільного контексту в царину “чистого смислу” а наголошує на аналізі таких вірувань і цінностей за допомогою понять, прямо призначених для дослідження символістичного матеріалу.

Використані тут поняття етосу та світогляду туманні й неточні; вони становлять щось на кшталт прототеорії, і з них, треба сподіватися, буде розвинуто прийнятніші аналітичні засади. Але навіть за допомогою цих понять антропологія починають розробляти підходи до вивчення цінностей, які можуть радше прояснити, ніж затемнити суттєві процеси, причетні до нормативного регулювання поведінки. Одним із найочевидніших наслідків

такого емпірично зорієнтованого, теоретично рафінованого, надто символістичного підходу до вивчення цінностей є занепад досліджень, які намагаються описувати моральну, естетичну та інші нормативні діяльності на підставі теорій, що ґрунтуються не на спостереженні такої діяльності, а на самих лише логічних розмислах. Як бджоли літають усупереч теоріям авіонавтики, які відмовляють їм у цьому праві, так, мабуть, і переважна більшість людства повсякчас робить нормативні висновки з фактичних засновків (і фактичні висновки з нормативних засновків, оскільки між етосом і світоглядом існує взаємозв'язок) всупереч витонченим і – в їхньому власному уявленні – непогрішним міркуванням професійних філософів щодо “натуралістичної облуди”. Такий підхід до теорії цінностей, який шукає в поведінці реальних людей у реальних суспільствах, що живуть в умовах реальних культур, водночас спонукує й виправдання цієї поведінки, відверне нас від абстрактних і досить схоластичних аргументів, що знов і знов обстоюють обмежену кількість класичних тверджень, майже не вносячи нічого нового, вартого уваги, й приведе до процесу дедалі більшого осягнення суті цих цінностей і водночас їх ефективності. Варто лише вдатися до цієї спроби наукового аналізу цінностей, і філософське осмислення етики сягне нових обріїв. Цей процес полягає не в заміні моральної філософії дескриптивною етикою, а в забезпеченні моральної філософії емпіричними засадами та концептуальним простором, більш розвиненим, ніж за часів Арістотеля, Спінози чи Дж.Е. Мура. Роль такої спеціальної науки, як антропологія, в аналізі цінностей полягає не в підміні філософського дослідження, а в сприянні його адекватності.

РОЗДІЛ 6

РИТУАЛ І СОЦІАЛЬНІ ЗМІНИ: ЯВАНСЬКИЙ ПРИКЛАД ЖИТТЯ

В останніх теоретичних дискусіях довкола ролі релігії в суспільстві, як і в численних сферах антропологічних досліджень, як правило, переважав функціоналізм – чи то соціологічного гатунку, пов'язаного з іменем Радкліфа-Брауна, чи то соціально-психологічного, який асоціюється з Малиновським. Маючи за першоджерело “Елементарні форми релігійного життя” Дюркгейма та “Лекції з релігії семітів” Робертсона-Сміта, соціологічний підхід (британські антропологи вважають за краще називати його соціально-антропологічним) наголошує на тому, як віра й особливо ритуал посилюють традиційні соціальні зв'язки між окремими людьми; як соціальна структура тієї чи іншої групи зміцнюється й увічнюється через ритуалістичну або містичну символізацію засадничих суспільних цінностей¹. Соціально-психологічний метод (його піонерами були, мабуть, Фрезер і Тайлор, але найчіткіше його сформульовано в класичній праці Малиновського “Магія, наука та релігія”) з'ясовує насамперед те, що релігія робить для індивіда, як вона задовольняє його когнітивні й афективні потреби в стабільному, збагненному та приборкуваному світі, як дозволяє людині зберігати певну внутрішню безпеку в зіткненні з природними

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. – Glencoe, Ill., 1947; Robertson-Smith W. Lectures on the Religion of the Semites. – Edinburgh, 1894.

сюрпризами². Обидва ці методи дають нам змогу дедалі глибше осягати соціальні та психологічні “функції” релігії у широкому спектрі суспільств.

Однак у застосуванні до соціальних змін функціональний підхід був менш вражаючим. Як відзначалося деякими вченими, акцентування уваги на рівноважних системах, на соціальному гомеостазі та на невідкладних часові структурних картинах приводить до ухилу в бік “добре інтегрованих” суспільств, що перебувають у якійсь постійній рівновазі, та до тенденції більше зважати на функціональні аспекти соціальної звичаєвості того чи іншого народу, ніж на її дисфункціональне приховане значення³. У дослідженнях релігії цей статичний, неісторичний метод спричинив виникнення дещо підкреслено консервативного погляду на роль ритуалу й віри в суспільному житті. Попри застережливі зауваження Клакгона⁴ та інших щодо позитивного і негативного у різних релігійних звичаях, як-от чаклунство, ця тенденція мала послідовно підкреслювати такі аспекти релігійних шаблонів, як гармонізація, інтеграція, психологічна підтримка, а не такі, як руйнація, дезінтеграція та психологічний розлад; вона мала продемонструвати те, як релігія зберігає соціальну й психологічну структуру, а не те, як вона її руйнує чи трансформує. Там, де аналізувалися зміни, як, наприклад, у праці Редфілда, присвяченій Юкатану, це робилося насамперед із погляду прогресивної дезінтеграції: “Як уявляється, в культурному житті на Юкатані поряд зі зменшенням ізоляції та однорідності відбуваються три основні зміни: дезорганізація культури, секуляризація та індивідуалізація”⁵. Однак навіть побіжне знайомство з нашою власною релігійною історією застерігає нас від безоглядного підтвердження такої простої “позитивної” ролі релігії загалом.

² Malinowski B. Magic, Science and Religion. – Boston, 1948.

³ Див., наприклад, Leach E.R. Political Systems of Highland Burma. – Cambridge, Mass., 1954; Merton R. Social Theory and Social Structure. – Glencoe, Ill., 1949.

⁴ Klukhohn C. Navaho Witchcraft// Peabody Museum Papers. – Cambridge, Mass. – 1944. – №22.

⁵ Redfield R. The Folk Culture of Yucatan. – Chicago, 1941. – P.339.

Основна теза даного нарису полягає саме в тому, що однією з головних причин неспроможності функціональної теорії подумати зміни є її нездатність до аналізу соціологічних і культурних процесів за однаковими умовами. Майже неминуче одне з двох чи то ігнорується, чи то приноситься в жертву, аби стати лише простим відбитком, “дзеркальним відображенням” іншого: або культура розглядається як цілком похідне від форм соціальної організації (підхід, типовий для британських структуралістів, а також для багатьох американських соціологів), або форми соціальної організації вважаються за біхевіоральне втілення культурних шаблонів (патернів). В обох випадках менша умова схильна зникати як певний динамічний чинник, і ми залишаємося або з якимось всеохопним поняттям культури (“цієї складної цілості...”), або з певним цілком всеосяжним поняттям соціальної структури (“соціальна структура – це не один із аспектів культури, а вся культура того чи іншого народу, трактована в особливих теоретичних рамках”)⁶. У такій ситуації майже неможливо сформулювати ті динамічні елементи соціальних змін, що виникають із нездатності культурних патернів цілком збігатися з формами соціальної організації. Як зауважив нещодавно Е.Р.Ліч, “ми, функціоналісти, насправді не є принциповими «антиістористами»; ми просто не знаємо, як пристосувати історичний матеріал до нашої схеми понять”⁷.

Перегляд концептів функціональної теорії, який зробив би їх здатними до ефективнішого тлумачення “історичного матеріалу”, цілком можна почати зі спроби аналітичного розрізнення між культурними та соціальними аспектами людського життя й трактування їх як незалежно змінних, однак взаємозалежних чинників. Тоді культура та соціальна структура (хоч розділити їх можна лише умовно) вважатимуться здатними до широкого застосування способів взаємної інтеграції, з яких простий ізоморфний спосіб є лише окремим випадком – випадком, звичайним лише для суспільств, які зберігали стабільність протягом

⁶ Fortes M. The Structure of Unilineal Descent Groups// American Anthropologist. – 1953. – №55. – P.17-41.

⁷ Leach E.R. Op. cit. – P.282.

такого тривалого часу, що це уможливило вдале поєднання соціальних і культурних аспектів. У більшості суспільств, для яких зміни є радше типовим, ніж аномальним явищем, можна розраховувати на виявлення більш або менш помітних відмінностей між одним та іншим. На мою думку, саме в цих відмінностях і можна виявити деякі головні рушійні сили змін.

Один із найкращих способів (хоч аж ніяк не єдиний) розрізнення культури та соціальної системи – вважати першу впорядкованою системою смислу та символів, на підставі якої відбувається соціальна взаємодія, а другу – моделлю самої соціальної взаємодії⁸. На одному рівні – структура вірувань, виразних символів і цінностей, за допомогою яких люди визначають свій світ, висловлюють свої почуття й виносять свої судження; на другому – неперервний процес взаємозалежної поведінки, стала форма якого ми називаємо соціальною структурою. Культура – це структура смислу, через яку люди витлумачують свій досвід і керують своєю діяльністю; соціальна структура – це форма, якої набуває ця діяльність, реально існуюча мережа суспільних відносин. Тому культура й соціальна структура – лише різні абстракції одних і тих самих явищ. Одна розглядає суспільну діяльність з точки зору її значення для тих, хто нею займається, інша – з погляду її внеску у функціонування певної соціальної системи.

Природа різниці між культурою та соціальною системою виявляється чіткіше, коли ми розглядаємо протилежні типи інтеграції, характерні для кожної з них. Це протилежність між тим, що Сорокін називав “логіко-сміслову інтеграцією” та “каузально-функціональну інтеграцією”⁹. Як логіко-смілова інтеграція, характерна для культури, розглядається той тип інтеграції, що його ми знаходимо у фузі Баха, у католицькій догмі або загальній теорії відносності: це єдність стилю, прихованої логіки, смислу та цінності. Як каузально-функціональну інтеграцію ми розуміємо той тип інтеграції, що виявляється в

⁸ Parsons T., Shils E. *Toward a General Theory of Action*. – Cambridge, Mass., 1951.

⁹ Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics*. – New York, 1937. – Vol. 1-3.

організмі, де всі частки поєднані в єдине причинове павутиння, і кожна частка є складовою частиною певного відображувального причинового кола, яке “підтримує систему в робочому стані”. Через те що ці два типи інтеграції не тотожні й з конкретної форми одного не впливає безпосередньо форма іншого, існує певна несумісність і напруження між ними обома, а також між ними та третім складником – схемою мотиваційної інтеграції всередині індивіда, яку ми зазвичай називаємо структурою особистості:

“У такому розумінні соціальна система – лише один із трьох аспектів структуризації тієї чи іншої цілком конкретної системи соціальної діяльності. Інші два – це системи особистості окремих дійових осіб і культурна система як невід’ємна складова частина їхньої діяльності. Кожний із цих трьох аспектів треба розглядати як незалежний центр організації елементів системи діяльності – в тому сенсі, що жодний із них теоретично неможливо звести до термінів одного чи двох інших. Кожний із них необхідний для решти в тому розумінні, що без особистостей і культури не існувало б соціальної системи, і так далі через весь реєстр логічних можливостей. Однак ці взаємозалежність і взаємопроникнення зовсім інше, ніж спрощення, яке означало б, що важливі властивості та процеси одного системного класу можна теоретично *вивести* з наших теоретичних знань про один чи два інших. Рамки діяльності, про які йдеться, спільні для всіх трьох, і це робить можливими певні «трансформації» між ними. Однак на досягнутому тут теоретичному рівні вони не становлять певної єдиної системи, хоч це й можливо на якомусь іншому теоретичному рівні”¹⁰.

Я спробую довести корисність цього динамічнішого функціоналістського підходу, застосувавши його до конкретного випадку ритуалу, що виявився неспроможним функціонувати належним чином. Я спробую продемонструвати, що метод, який не відрізняє “логіко-смыслових” культурних аспектів ритуальної моделі від “каузально-функціональних” аспектів соціальної структури, не здатний адекватно пояснити цю неспроможність ритуалу, тимча-

¹⁰ Parsons T. The Social System. – Glencoe, Ill., 1951. – P.6.

сом як метод, що розрізняє їх, може забезпечити досить чіткий аналіз причин невдачі. Я хочу показати, що такий підхід допомагає уникнути спрощеного погляду на функціональну роль релігії в суспільстві, згідно з яким ця роль вбачається лише в збереженні структури, й замінити його на складнішу концепцію стосунків між релігійними переконаннями та звичаями й світським суспільним життям. Історичний матеріал вписується до такої концепції, дозволяючи, таким чином, розширити функціональний аналіз релігії та адекватніше інтерпретувати процеси змін.

Гло

Випадок, який я збираюся описати, – це похорон у Моджокуто, містечку на сході центральної частини острова Ява. Маленький хлопчик років десяти, який жив разом із дядьком і тіткою, раптово помер. Замість звичайної квапливої, пригніченої, хоча й методично доцільної, яванської похоронної церемонії та заведеного порядку поховання його смерть спричинила тривалий період разючого соціального та психологічного напруження. Вірування й ритуали, що протягом багатьох поколінь надійно проводили багатьох яванців через важкий посмертний період, раптом виявилися неспроможними працювати зі звичною ефективністю. Аби збагнути причини цього, треба знати й розуміти цілу низку соціальних і культурних змін, що відбулися на Яві починаючи з перших десятиліть двадцятого століття. Цей зірваний похорон – лише один із мікроскопічних прикладів ширших конфліктів, структурного розпаду та спроб нової інтеграції, що в тому чи іншому вигляді типові для сучасного індонезійського суспільства.

Релігійна традиція Яви, особливо її селянства, складається з індійських, ісламських та місцевих, південно-східноазійських елементів. Виникнення в перші століття нашої ери великих войовничих царств серед рисових полів у глибині острова було пов'язане з розповсюдженням індуїстських і буддистських елементів культури; розширення міжнародної морської торгівлі в портових містах північного узбережжя – з проникненням ісламських візрів. Впливаючи кожна по-своєму на селянські маси, ці дві світові релігії, зрештою, злилися з основними ані-

містичними традиціями, типовими для всього малайзійського культурного ареалу. Наслідком цього стало збалансоване синкретичне поєднання міфів і ритуалів, у якому знайшлося місце для всіх: індуських богів і богинь, мусульманських пророків і святих та місцевих духів і демонів.

Головну ритуальну форму в цьому синкретизмі становить громадський бенкет – *сламетан*. Сламетани влаштовуються (лише трохи відрізняючись за формою та змістом) майже з будь-якої нагоди релігійного значення, як-от перехідні моменти життєвого циклу, календарні свята, певні етапи врожайного циклу, переміна місяця проживання тощо, й покликані бути приношеннями жертв духам і водночас початковим механізмом соціальної інтеграції членів громади. Їжа складається зі спеціально приготовлених страв, що символізують те чи інше релігійне поняття. Вони готуються жіночою половиною одного з осередково-родинних господарств і виставляються на циночках посеред їдальні. Господар запрошує в гості глав восьми-десяти сусідніх родин, не хestуючи жодним ближчим сусідом на користь більш далекого. Після промови господаря з поясненням духовної мети бенкету та короткого арабського наспіву кожен із чоловіків квапливо, майже крадькома ковтає їжу, потім загортає рештки в бананове листя й повертається додому, аби розділити їх зі своєю сім'єю. Вважається, що духи живляться пахощами їжі й фіміаму, а також мусульманською молитвою; люди – матеріальною субстанцією їжі та своєю суспільною взаємодією. Наслідок цього мирного, позбавленого драматизму ритуалу подвійний: духів задоволено, а сусідську солідарність зміцнено.

Звичайні канони функціональної теорії цілком придатні для аналізу такої моделі. Досить легко продемонструвати, що сламетан однаково добре годиться як для “узгодження ставлення до абсолютних цінностей”, потрібного для ефективної інтеграції соціальної структури на певній території, так і для задоволення типової для селянського населення психологічної потреби в інтелектуальній солідарності та емоційній стабільності. За своєю сутністю яванське село (де сламетани за участю всіх мешканців відбуваються один-два рази на рік) – це сукупність географічно близьких, але досить самосвідомих, автономних осередково-

родинних господарств, економічна й політична взаємозалежність яких належить приблизно до того самого окресленого й чітко визначеного типу, що його демонструє сламетан. Виснажливий сільськогосподарський процес, пов'язаний з вирощуванням і збиранням рису, потребує увічнення специфічних способів технічної кооперації та прищеплює відчуття спільності родинам, в інших відношеннях досить самостійним, – те відчуття спільності, що його вочевидь посилює сламетан. І коли ми розмірковуємо над тим, як перетлумачуються та врівноважуються різні концептуальні й біхевіоральні елементи індо-буддизму, ісламу та “анімізму” задля утворення якогось нового й майже однорідного релігійного стилю, тісний зв'язок між моделлю громадського бенкету й умовами яванського сільського життя стає ще помітнішим.

І все ж таки в усіх частинах Яви, крім найізолюваніших, і територіальна основа соціальної інтеграції села, й синкретичне підґрунтя його культурної однорідності протягом останніх п'ятдесяти років поступово підточувалися. Зростання населення, урбанізація, запровадження грошей, професійна диференціація тощо – все це послаблювало традиційні зв'язки всередині сільської соціальної структури, а ідейні вітри, що супроводжували виникнення цих структурних змін, похитнули єдність релігійної віри та звичаїв, типову для більш раннього періоду. Поява таких ідеологій, як націоналізм, марксизм та реформа ісламу (частково як наслідок дедалі більшого ускладнення структури яванського суспільства), вплинула не лише на великі міста, де ці переконання спочатку з'явилися, а й досить значною мірою – також і на менші міста та села. Адже багато які соціальні зміни, що відбувалися на Яві останнім часом, мабуть, найкраще можна схарактеризувати як перехід від ситуації, коли основні інтеграційні зв'язки між людьми (або між родинами) передаються в термінах географічної близькості, до становища, коли вони висловлюються мовою ідеологічної однодумності.

У селах та невеликих містечках ці головні ідеологічні зміни найчастіше набували вигляду дедалі глибшого розколу між тими, хто наголошував на ісламських аспектах місцевого релігійного синкретизму, й тими, хто підкреслював індуїстські та

анімістичні елементи. Певні відмінності між цими різними субтрадиціями і справді виникли саме після приходу ісламу: хтось завжди виявляв особливий хист до арабського співу чи особливу обізнаність у мусульманському праві, а хтось був знавцем радше індуїстських містичних звичаїв або фахівцем із місцевих методів лікування. Однак ці суперечності пом'якшувалися толерантністю яванців до широкого спектра релігійних понять, допоки забезпечувалася беззастережна підтримка базових ритуальних моделей, тобто сламетанів; чи були вони приводом для певного розбрату в суспільстві, залишається майже невідомим через замкненість громадського життя в селах і містечках.

Проте виникнення після 1910 року ісламського модернізму (а також потужної консервативної реакції на нього) й релігійного націоналізму серед досвідчених в економіці та політиці торгових класів у великих містах посилило співчуття до ісламу як ексклюзивного, антисинкретичного віросповідання з боку ортодоксальнішого елемента народних мас. Так само світський націоналізм і марксизм, що з'явилися поміж службовців і зростаючого пролетаріату цих міст, посилили доісламські (тобто індуїстсько-анімістичні) елементи цієї синкретичної моделі, високо оцінюваної цими групами як протипага пуристському ісламу: дехто з них прийняв її як загальну релігійну основу для своїх конкретних політичних ідей. З одного боку, з'являлися свідомі мусульмани, які найбезпосередніше спиралися в своїх релігійних переконаннях і звичаях на міжнаціональні й універсальні доктрини Магомета, з другого – свідомі “нативісти”, що намагалися розвинути певну узагальнену релігійну систему на підставі своєї успадкованої релігійної традиції, видозмінюючи ісламські елементи. Суперечність між людьми першого типу, яких називали *сантри*, та другого типу – так званими *абанганамі* – ставала дедалі гострішою, й сьогодні вона становить головну перешкоду на шляху культурного розвитку в усьому регіоні Моджокуто.

Вирішального значення ця суперечність набула саме в маленьких містечках. Відсутність нагальної потреби в міжродинній кооперації, що викликала технічними вимогами вирощування рису, а також недостатня ефективність традиційних форм сільського врядування в поєднанні з труднощами міського життя значно

послаблюють громадську підтримку синкретичної моделі села. Якщо кожна людина заробляє собі на хліб (працюючи водієм, торговцем, клерком або чорноробом) більш-менш незалежно від способу заробітку своїх сусідів, відчуття важливості стосунків із сусідами в неї, звичайно, зменшується. Диференційованіша класова система, більш бюрократичні й безликі форми врядування, більша різноманітність соціального тла – все це приводить до одного результату: перенесення акценту з чітких географічних зв'язків на розпливчасті ідеологічні. Для мешканця містечка відмінність між сантрі та абанганом ще разючіша, бо вона стає точкою відліку його стосунків із суспільством – символом його соціальної тожності, а не лише суперечності переконань. Від того, на який бік цього ідеологічного роздвоєння він стане, залежить усе: яких друзів він матиме, до яких організацій вступатиме, за якими політичними лідерами йтиме, з ким одружуватиметься чи одружуватиме своїх дітей.

Тому у маленькому містечку (хоча й не лише в ньому) виникає нова модель суспільного життя, організована на застарілих засадах культурної класифікації. Щодо еліти ця нова модель набула вже досить високорозвиненого вигляду, однак стосовно більшості населення малих містечок вона все ще перебуває в процесі формування. Зокрема в *кампонгах* – кварталах, де живуть прості мешканці яванських містечок, скупчені в безладі великої кількості бамбукових хатинок, – можна виявити певне перехідне суспільство, де традиційні форми сільського життя поступово зникають, а нові форми послідовно відтворюються. У цих анклавах, населених учорашніми селянами (або їхніми дітьми та онуками), Редфілдова народна культура постійно перетворюється на міську культуру, хоч цю останню не зовсім точно характеризують такі негативні й залишкові терміни, як “світська”, “індивідуалізована” та “культурно дезорганізована”. Те, що відбувається в кампонгах, – не так зруйнування традиційних способів життя, як створення нового; гострий соціальний конфлікт, типовий для цих кварталів, населених представниками нижчих класів, указує не стільки на втрату культурного консенсусу, скільки на пошуки (поки що не зовсім успішні) нових, узагальненіших і гнучкіших візріців переконань і цінностей.

У Моджокуто, як і майже скрізь в Індонезії, ці пошуки відбуваються насамперед у соціальному контексті масових політичних партій, а також у жіночих клубах, молодіжних організаціях, профспілках та інших товариствах, формально чи неформально з ними пов'язаних. Таких партій кілька (останні загальні вибори 1955 року значно зменшили їхню кількість), і кожна з них очолюється представниками освіченої міської еліти (службовцями, викладачами, торговцями, науковцями тощо) змагаючись із іншими за політичну прихильність як напівсільського-напівміського населення кампонгів, так і селянських мас. І майже всі без винятку апелюють до тієї чи іншої сторони розколу між сантрі та абанганамі. З цієї сукупності політичних партій і товариств для нас становлять безпосередній інтерес лише дві: Масджумі – велика політична партія, що спирається на іслам, і Пермаї – потужний антимусульманський політично-релігійний культ.

Масджумі – більш-менш прямий нащадок довосного руху “Ісламська реформа”. Очолювана, принаймні в Моджокуто, інтелектуалами-модерністами сантрі, ця партія обстоює соціально свідому, антисхоластичну й дещо пуританську версію ісламу “назад до Корану”. Разом із іншими мусульманськими партіями вона також підтримує ідею створення в Індонезії “ісламської держави” замість теперішньої світської республіки. Однак сенс цієї ідеї не зовсім зрозумілий. Опоненти Масджумі звинувачують цю партію в нав'язуванні нетолерантної, середньовічної теократії, в якій абангани та немусульмани переслідуватимуться й примушуватимуться до неухильного виконання настанов мусульманського права. Лідери Масджумі заявляють, що іслам толерантний за своєю природою й вони лише хочуть, аби державна влада відверто спиралася на мусульманське віросповідання, аби її закони були суголосні догмам Корану та Хадису. В усякому разі Масджумі, найбільша мусульманська партія країни, є одним із головних виразників цінностей і прагнень спільноти сантрі – як на національному, так і на місцевому рівнях.

Пермаї в національному масштабі менш значуща. Хоч це й всенародна партія, вона досить нечисленна й має вплив лише в кількох цілком конкретних регіонах. Однак у районі Моджокуто

вона користується певною повагою, й те, чого їй бракувало в національному масштабі, вона надолужила завдяки інтенсивній роботі на місцевому рівні. За своєю суттю Пермаї становить сплав марксистської політики з абанганськими релігійними шаблонами. Вона поєднує цілком відвертий антивестернізм, антикапіталізм і антиімперіалізм із спробами формалізувати й узагальнити деякі з найтипівіших, найпоширеніших тем селянського релігійного синкретизму. Партійні збори Пермаї відбуваються одночасно за зразком сламетанів – із курінням фіміаму та символічною трапезою (але без ісламських співів) – та сучасної парламентської процедури; пермайські памфлети містять водночас ворожбитські й віщунські системи, містичні вчення та аналізи класових конфліктів; промови членів Пермаї присвячуються розробці як релігійних, так і політичних концепцій. У Моджокуто Пермаї являє собою також лікувальний культ із власними особливими медичними звичаями та заклинаннями, таємним паролем і кабалістичним тлумаченням уривків із соціально-політичних праць партійних лідерів.

Проте найпримітніша ознака Пермаї – її рішуча антимусульманська позиція. Вважаючи іслам чужоземним запозиченням, що не відповідає потребам і цінностям яванців, цей культ наполягає на поверненні до “чистих” і “первісних” яванських вірувань, тобто, треба розуміти, – до місцевого синкретизму з усуненням суто ісламських елементів. У зв’язку з цим цей культ-партія ініціював на національному та місцевому рівнях рух за світську (тобто неісламську) шлюбну та похоронну обрядовість. Зараз усі (за винятком християн і балійських індусів) мусять узаконювати свої шлюби за мусульманським ритуалом¹¹. Здійснення похоронних обрядів полишено на власний розсуд, але внаслідок тривалого існування традицій синкретизму останні

¹¹ Фактично яванський шлюбний обряд складається з двох частин. Перша (елемент загального синкретизму) відбувається в домі нареченої і передбачає проведення сламетану та ретельно підготовленої “зустрічі” нареченої з нареченим. Друга (офіційна церемонія в очах державної влади) відповідає мусульманському праву й відбувається в конторі районного релігійного службовця наїба (див. Geertz C. The Religion of Java. – Glencoe, Ill., 1960. – P.51-61, 203.)

настільки міцно переплелися з ісламськими звичаями, що неісламський похорон став практично неможливим.

Діяльність Пермаї, спрямована на запровадження неісламських шлюбних і похоронних церемоній, на місцевому рівні набула двох форм: з одного боку, це був сильний тиск на чиновників місцевих органів влади з метою отримати дозвіл на такі звичаї, з другого – сильний тиск на власних членів, аби примусити їх добровільно дотримуватися ритуалів, позбавлених ісламських елементів. Стосовно шлюбу можливість успіху була практично виключена, бо руки місцевих посадовців були зв'язані розпорядженнями центрального уряду, й навіть високоідейні члени культу не наважилися б на відверто “нелегітимний” шлюб. Без змін у законі Пермаї мала небагато шансів змінити шлюбні форми, хоч і зробила кілька марних спроб поставити цивільні церемонії під егіду сільських голів із абанганськими поглядами.

Що ж до похорону, то це був трохи інший випадок, бо тут ішлося не так про закон, як про звичай. Упродовж періоду моїх польових досліджень (1952-1954) напруження між Пермаї та Масджумі дуже зросло. Почасти це пояснювалося наближенням перших в історії Індонезії загальних виборів, почасті – наслідками “холодної війни”. Далися ознаки й різні специфічні обставини: повідомлення про те, що голова партії Пермаї публічно назвав Магомета облудним пророком; промова лідера Масджумі поблизу столиці регіону з обвинуваченням Пермаї в намірах породити в Індонезії генерацію байстрюків; запекла боротьба під час виборів голови одного з сіл, побудована насамперед на протиставленні сантрі та абанганів. Унаслідок цього місцевий районний чиновник – стурбований бюрократ, що опинився в гущі подій, – скликав нараду всіх релігійних посадовців села – модинів. Крім виконання багатьох інших обов'язків, модин несе відповідальність за проведення похоронів. Він керує всім ритуалом, дає настанови учасникам жалобної церемонії щодо технічних деталей поховання, очолює декламування Корану й читас заздалегідь підготовлену надмогильну промову. Районний чиновник поінформував модинів (більшість яких були лідерами сільського відділення Масджумі), що в разі смерті когось із членів

Пермаї їм належить лише занотувати ім'я та вік небіжчика й повернутися додому, тобто не брати участі в ритуалі. Він попередив: якщо вони не послухаються його рекомендацій, то нестимуть відповідальність за можливі заворушення й не повинні розраховувати на його підтримку.

Такою була ситуація 17 липня 1954 року, коли Пайджан, племінник Кармана, активного й відданого члена Пермаї, раптово помер у кампону Моджокуто, де я жив.

Похорон

Атмосфера яванського похорону не має нічого спільного з істеричним відчасм через тяжку втрату, з нестримними риданнями й навіть із формальним оплакуванням померлого. Це радше лагідне, непоказне, майже апатичне прощання, коротка ритуалізована відмова від стосунків, відтепер неможливих. Пролиття сліз не схвалюється й тим більше не заохочується. Зусилля, пов'язані з похороном, спрямовані на скоріше завершення цієї справи, а не на розтягування задоволення від горя. Ретельний, морочливий процес похорону, ввічливо-формальне, дружнє спілкування з сусідами, що проштовхуються з усіх боків, низка поминальних сламетанів (між першим та останнім – інтервал майже в три роки) – весь темп яванської ритуальної системи призначений допомагати людині перенести горе без тяжких емоційних розладів. Вважається, що в близьких родичах похоронний та післяпохоронний ритуал породжує почуття *іклас* – щось подібне до добровільної байдужості, певного стану відстороненості та нерухомості, “безпристрасності”, а в групі сусідів – *рукун*, тобто “громадську гармонію”.

Сама церемонія похорону – по суті просто різновид сламетану, пристосований до специфічних вимог поховання. Коли поширюється звістка про чиюсь смерть, кожен із сусідів мусить кинути свої справи й негайно йти до родичів небіжчика. Жінки приносять миски з рисом, приготованим для сламетану; чоловіки заходяться тесати дерев'яні тички для місця поховання та копати могилу. Невдовзі з'являється модин і починає керувати всіма діями. Тіло небіжчика миють у церемонійно підготовленій воді близькі родичі (які стійко тримають його на своїх колінах,

аби продемонструвати свою любов до небіжчика, а також своє самовладання); після цього тіло загортають у серпанок. Близько десятка сантрі під проводом модина протягом п'яти-десяти хвилин співають арабські молитви над тілом; після цього його несуть, виконуючи різні ритуальні дії, церемоніальною процесією до цвинтаря, де віддають землі в установлений спосіб. Модин читає промову над небіжчиком, нагадуючи йому про його обов'язки правовірного мусульманина, й на цьому похорон завершується – зазвичай усього через дві-три години після смерті. За власне похороном ідуть поминальні сламетани, що відбуваються в домі родичів покійного на третій, сьомий, сороковий і сотий дні після смерті, на перші та другі роковини смерті й, нарешті, на тисячний день, коли тіло, як вважається, перетворилося на прах і розрив між живими та мертвим став остаточним.

Така ритуальна схема була задіяна в зв'язку зі смертю Пайджана. Щойно зійшло сонце (хлопчик помер ще вдосвіта), Карман, його дядько, послав телеграму батькам хлопчика в сусіднє місто, повідомивши їх у типовій яванській манері, що їхній син захворів. Ця вигадка була покликана пом'якшити удар, давши батькам змогу дізнатися правди поступово. Яванці усвідомлюють, що емоційну небезпеку становить не серйозність втрати, а її раптовість, те, наскільки вона “приголомшує” не підготовлену до такої звістки людину. Люди бояться не своїх страждань, а “шоку”. Далі Карман, в очікуванні батьків, які мали прибути через кілька годин, послав по медина, аби той розпочав церемонію. Це було зроблено з такого розрахунку, аби на момент прибуття батьків залишилося тільки поховати тіло й вони ще раз уникли зайвого потрясіння. Щонайбільше о десятій годині ранку ця сумна, але приглушена ритуалом подія мала бути завершена.

Однак коли модин, як він мені потім розповів, увійшов до оселі Кармана й побачив плакат із зображенням політичного символу Пермаї, він сказав Карманові, що не зможе виконати ритуал. Адже Карман належить до “іншої релігії”, а йому, модинові, невідомі прийняті в цій релігії похоронні ритуали; усе, що він знає, це іслам. “Я не хочу ображати твоєї релігії, – сказав він шанобливо, – навпаки, ставлюся до неї з надзвичайною повагою, бо в ісламі немає нетерпимості. Але я не знаю вашого

ритуалу. У християн свій ритуал і свій фахівець (місцевий проповідник), а що у Пермаї? Тіло спалюється чи що?” (Це лукавий натяк на похоронні звичаї індусів; модин вочевидь чимало насолоджувався цією бесідою.) Карман, за словами модина, був усім цим досить збентежений і вочевидь приголомшений, бо хоч він і був активним членом Пермаї, але вкрай простодушним. Йому, безперечно, ніколи не спадало на думку, що агітація його партії проти мусульманського похорону колись виллється для нього в конкретну проблему, тобто що модин справді може відмовитися справляти свої обов’язки. “Насправді Карман – непоганий чоловік, – додав на завершення модин, – він просто жертва шахрайства своїх партійних лідерів”.

Залишивши вкрай схвилюваного тепер Кармана, модин попрямував до районного посадовця запитати, чи правильно він діяв. Той був морально зобов’язаний підтвердити це, і модин, здобувши таку підтримку, повернувся додому, де на нього чекали Карман і сільський поліцейський, до якого Карман у відчай звернувся. Поліцейський – особистий друг Кармана – сказав модинові, що за звичаєм, освяченим часом, той має ховати людей, незалежно від свого ставлення до їхніх політичних поглядів. Однак модин, який мав тепер особисту підтримку представника місцевої влади, наполягав на своєму. Щоправда, він висунув пропозицію: якщо Карман бажає, він може піти до контори сільського голови й написати публічну заяву, скріплену державною печаткою й підписану сільським головою в присутності двох свідків, про те, що він, Карман, правовірний мусульманин і хоче поховати племінника за ісламським звичаєм. У відповідь на цю пропозицію відмовитися від своїх релігійних переконань Карман розлютився і не тямлячи себе вискочив геть (поведінка, досить нетипова для яванця). Коли він повернувся додому, ламаючи голову над тим, що робити далі, то був ще більше збентежений, бо дізнався, що звістка про смерть хлопчика вже рознеслася селом і всі сусіди збираються на церемонію.

Як і більшість кампонгів у місті Моджокуто, той, у якому я жив, був населений і благочестивими сантрі, і палкими абанганамі (а також певною кількістю менш звязятих прихильників обох сторін), перемішаними між собою більш-менш випадково.

У містах люди не мають можливості обирати собі місце проживання й сусідів – на відміну від сільської місцевості, де цілі квартали й навіть цілі села ще й досі можуть складатися чи то з одних абанганів, чи то з одних сантрі. Більшість сантрі в кампонгу були членами Масджумі, а більшість абанганів – прихильниками Пермаї, і в повсякденному житті суспільні стосунки між ними були мінімальними. Абангани, в більшості своїй дрібні ремісники або чорнороби, кожного вечора збиралися в Кармановій природолюбній кав'ярні задля безцільної бесіди в присмерках – типового для яванських містечок і сіл проведення часу. Сантрі – здебільшого кравці, гуртові торговці й крамарі – зазвичай збиралися з тією самою метою в одній із “сантрійських” кав'ярень. Однак попри цю відсутність тісних соціальних зв'язків демонстрація територіальної єдності на похороні все ж таки вважалася обома групами за неунікний обов'язок, бо з усіх яванських ритуалів відвідини похорону є, мабуть, найважливішим обов'язком. Очікується, що кожний, хто живе в певному приблизно окресленому радіусі навколо оселі родичів небіжчика, прийде на церемонію. І цього разу прийшли всі.

Тож зважаючи на все це, не дивно, що, прийшовши до дому Кармана близько восьмої ранку, я побачив два окремих натовпи засмучених людей, що похмуро сиділи навпочіпки з обох боків подвір'я, тимчасом як знервовані жінки перешіптувалися, бездіяльно сидячи в домі поруч із нерухомим тілом. Замість звичайного стриманого клопоту: приготувань до сламетану, обмивання тіла, вітання гостей – тут панувала атмосфера сумніву й тривоги. Абангани згрупувалися біля будинку, де на землі сидів Карман, тупо дивлячись перед собою, а Суджоко та Састро – міський голова та секретар відділення партії Пермаї (єдині з присутніх, хто не був мешканцем цього кампонга) – сиділи на стільцях, маючи децю безпорадний вигляд. Сантрі скупчилися осторонь, у вузькій тіні кокосової пальми, розмовляючи про що завгодно, крім проблеми, що постала. Ця майже нерухома сцена справляла враження раптової паузи в сімейній драмі й була схожа на стоп-кадр у кінофільмі.

Приблизно за півгодини дехто з абанганів почав нерішуче стругати з дерева тички для могили, а кілька жінок – плести з

квітів віночки, аби хоч щось робити. Проте було зрозуміло, що ритуал зупинено й нікому взагалі невідомо, що робити далі. Напруження повільно зростало. Люди нервово спостерігали, як сонце піднімається дедалі вище, й поглядали на байдужого до всього Кармана. Поступово наростало невдоволення таким прикрим станом справ. “У наші дні все – політична проблема, – поскаржився мені один із прихильників традицій, старий років вісімдесяти. – Вже не можна померти, щоб це не стало політичною проблемою”. Нарешті, близько пів на десяту, молодий кравець-сантрі на ім’я Абу вирішив спробувати щось зробити, аби врятувати ситуацію, перш ніж усе піде прахом: він підвівся з місця й зробив знак Карманові; це була перша за весь ранок серйозна практична дія. І Карман, вийшовши зі своєї медитації, перетнув “нейтральну зону”, щоб поговорити з Абу.

Річ у тім, що Абу займав в кампону особливе становище. Благочестивий сантрі й лояльний член Масджумі, він більше за інших контактував з групою Пермаї, бо його кравецька майстерня розташовувалася прямо за кав’ярнею Кармана. Хоч Абу, який день і ніч просиджував за своєю швейною машинкою, формально й не був членом цієї групи, однак нерідко мав змогу обмінюватися думками з її представниками, що сиділи в кав’ярні за кілька метрів від його робочого місця. Правду кажучи, між ним і людьми Пермаї існували певні розходження щодо релігійних питань. Одного разу, коли я розпитував їх про їхні есхатологічні переконання, вони саркастично порадили мені звернутися до Абу як до “експерта” й цілком відверто дражнили його щодо абсолютно сміховинних, на їхній погляд, ісламських теорій про загробне життя. І все ж таки Абу мав певний соціальний зв’язок із ними, тому, мабуть, саме йому й належало спробувати знайти вихід із цього глухого кута.

“Вже майже полудень, – сказав Абу. – Так більше не може тривати”. Він запропонував послати Умара, одного з сантрі, подивитися, чи не можна тепер ще раз запросити модина прийти: можливо, він уже трохи заспокоївся. А тим часом під його, Абу, власним наглядом можна було б розпочати обмивання й загортання тіла. Карман відповів, що подумає, й повернувся на інший бік подвір’я, щоб обговорити це з обома лідерами Пермаї. Після

кілька хвилинової енергійної жестикуляції Карман похитав головою, повернувся та сказав просто: “Добре, так і зробимо”. “Я знаю, що ти відчуваєш, – сказав Абу. – Я просто зроблю найнеобхідніше й намагатимуся якомога менше залучати іслам”. Він зібрав сантрі, й вони ввійшли в дім.

Передусім треба було зняти одяг із тіла, яке все ще лежало на підлозі, бо ніхто не міг примусити себе торкнутися його. Але тіло вже залякло, й одяг довелося розрізати ножем – ця незвична процедура глибоко схвилювала всіх, особливо жінок, які скупчилися довкола. Зрештою, сантрі впоралися з тілом і відгородили місце для миття. Абу звернувся по добровольців для обмивання тіла, нагадавши їм, що в очах Бога це буде добра справа. Однак близькі родичі, які зазвичай беруть цю роботу на себе, були так глибоко засмучені та збентежені, що не змогли тримати хлопчика в себе на колінах, як того вимагає звичай. Знову виникла пауза, всі розпачливо дивилися один на одного. Нарешті, Пак Сура, член Карманової групи, але не родич, узяв тіло на коліна, хоч він і був явно наляканий і шепотів охоронне заклинання. Яванці пояснюють свій звичай негайного похорону тим, що існує нібито небезпека, пов’язана з ширянням духа небіжчика навколо оселі.

Однак перш ніж розпочалося обмивання, хтось запитав, чи достатньо для цього однієї людини – адже зазвичай їх було троє. Щодо цього ніхто, включаючи Абу, не був цілком упевнений. Одні вважали, що попри звичай мати трьох обмивальників це не обов’язково, інші з ними не погоджувалися. Після десяти хвилин бурхливого обговорення один із родичів хлопчика та один тесляр знайшли в собі мужність приєднатися до Пак Сури. Абу, який намагався якомога краще виконувати роль модина, покропив кілька краплин води на тіло хлопчика, після чого його було обрито абияк і неосвяченою водою. Коли з цим було покінчено, процедура знову застопорилася, бо ніхто точно не знав, як прилаштувати маленькі ватні подушечки, що ними, за мусульманським законом, треба затуляти всі отвори тіла. Дружина Кармана, сестра матері померлого хлопчика, вочевидь не могла більше витримати – вона зайшлася голосним, нестримним плачем. Свідком такого вияву почуттів я був уперше, хоч відвідав більше десятка яванських похоронів. Це ще більше засмутило всіх присутніх, і більшість

жінок кампонгу кинулися її втішати, але марно. Чоловіки залишилися сидіти надворі, зовні спокійні й незворушні, але було схоже, що обтяжлива ніяковість, відчутна від самого початку, почала переходити у відчай. “Це недобре, що вона так сильно плаче, – зауважили мені чоловіки, – так не можна”. У цей момент прибув модин.

Однак він залишився невблаганним, більше того – попередив Абу, що своїми діями той накликає на себе вічне прокляття. “У Судний день ти відповідатимеш перед Богом, – сказав він, – якщо припустишся помилок у ритуалі. Відповідальність лежатиме на тобі. Для мусульманина поховання – важлива справа, його має проводити згідно з Законом лише той, хто знає цей Закон, а не будь-хто за своїм бажанням”. Потім він запропонував Суджоко та Састро, лідерам Пермаї, перебрати клопіт про похорон на себе, бо як партійні “інтелектуали” вони, безперечно, мають знати, яких похоронних звичаїв дотримується Пермаї. Обидва лідери, які до того не поворухнулися на своїх стільцях, обговорили цю пропозицію між собою, тимчасом як решта очікувально за ними спостерігала. Проте врешті-решт вони відмовилися, висловивши жаль з приводу того, що справді не знають, як за це взятися. Модин низив плечима й відвернувся. Тоді один із присутніх, Карманів приятель, запропонував просто винести тіло й поховати його, не переймаючись ритуалом, бо надзвичайно небезпечно ще на тривалий час залишати все як є. Я не знаю, чи було б прийнято цю незвичну пропозицію, бо в цей момент до кампонга ввійшли мати й батько померлої дитини.

Вони здавалися цілком спокійними. Смерть дитини не захопила їх зненацька, бо пізніше батько розповів мені, що, отримавши телеграму, він щось таке вже запідозрив. Він і його дружина приготувалися до найгіршого й на час свого прибуття більш-менш упокорилися. Коли вони наблизилися до кампонгу й побачили натовп сусідів, то зрозуміли, що їхні побоювання справдилися. Карманова дружина, чії ридання вже трохи вшухли, побачила, як на подвір’я входить матір померлого хлопчика, вирвалася від тих, хто її втішав, і з розпачливим криком кинулася сестрі на шию. Тієї ж миті обидві жінки впали в істерику, а натовп кинувся їх рознімати, тягнучи кожну до протилежного боку

кампонгу. Репетування жінок не вшухали, і знервовані люди почали просити закінчити похорон у будь-який спосіб, поки дух хлопчика в когось не вселився.

Однак тепер мати хотіла що б то не стало побачити тіло своєї дитини, перш ніж його загорнуть. Спершу чоловік заборонив їй це і сердито наказав припинити плакати: адже вона знає, що така поведінка затьмарює шлях хлопчика до іншого світу. Але вона наполягала, і її все ж таки завели до Карманового будинку, де лежало тіло. Жінки намагалися не дати їй підійти надто близько, але вона вирвалася й почала цілувати хлопчика навколо геніталій. Майже одразу її відтягли, хоч вона кричала, що ще не попрощалася, й відвели в задню кімнату, де її відчай потроху поступився місцем заціпенінню. Трохи згодом (тіло, нарешті, було загорнуто, а модин досить полагіднів, вказавши належні місця для ватних подушечок) мати хлопчика, нібито остаточно втративши орієнтацію, почала ходити двором, потискувати кожному руку (всі присутні були їй незнайомі) та повторювати: “Вибачте мені мої похибки, вибачте мені мої похибки”. Її знову силоміць вивели. Люди говорили: “Заспокойся; подумай про інших своїх дітей – хіба ти хочеш піти за своїм сином у могилу?”

Отож тіло було загорнуто, і його треба було негайно віднести до цвинтаря. Абу підійшов до батька, бо, очевидно, вважав, що той тепер заступив Кармана як людина, юридично відповідальна за все, що відбувається. Абу пояснив, що модин як державний службовець сам не має права наблизитися до батька небіжчика, але він хотів би знати, як той бажає поховати хлопчика – за ісламським звичаєм чи інакше? Дещо збентежений батько відповів: “Звичайно, за ісламським. Я не дуже розуміюся в релігіях, але я не християнин, і коли йдеться про смерть, то похорон має бути ісламським. Цілковито ісламським”. Абу знову пояснив, що модин не може безпосередньо спілкуватися з батьком, але він, Абу, “вільний” і може зробити все, що треба. Він додав, що намагався допомогти і зробити все якомога краще, але до приїзду батька не хотів нічого робити за ісламським звичаєм. Це було дуже погано, вибачався він, але вся ця напруга, що повисла у повітрі, всі ці політичні розбіжності спричинили

стільки безладу... Однак врешті-решт із похороном усе має бути “ясно” та “законно”. Це важливо для душі хлопчика.

Сантрі майже радісно проспівали свої молитви над тілом хлопчика, і його віднесли до цвинтаря й поховали за звичаєм. Модин виголосив над могилою звичну промову (з поправками, зробленими для дітей), і похорон завершився. Ніхто з родичів і жінок не супроводжував небіжчика на цвинтар; але коли ми повернулися додому (вже добряче за полудень), було влаштовано завершальний сламетан, і дух Пайджана, мабуть, нарешті покинув кампонг, аби розпочати свою мандрівку іншим світом.

За три дні, ввечері, відбувся перший із поминальних сламетанів, і ось виявилось, що на ньому не тільки немає нікого із сантрі, але й він являє собою водночас жалобний ритуал і засідання політично-релігійного культу Пермаї. Карман розпочав його в традиційній манері, оголосивши вишуканою яванською мовою, що це сламетан, присвячений пам’яті Пайджана. Суджокко, лідер Пермаї, тут же заперечив: “Ні-ні, це не так. На сламетані третього дня тільки їдять і співають нудні ісламські молитви за померлого, а ми, звісно, не збираємося цього робити”. І він розпочав довгу, пишну промову. Кожен, сказав він, мусить знати філософсько-релігійну основу країни. “Припустімо, цей американець (він указав на мене; моя присутність йому зовсім не подобалася) приїжджає й питає вас, яка духовна основа цієї країни, а ви не знаєте. Хіба вам не буде соромно?”

Продовжуючи в тому ж стилі, він побудував усю аргументацію на користь теперішньої політичної структури держави на містичному витлумаченні “П’яти принципів” президента Сукарно (“монотеїзм”, “соціальна справедливість”, “гуманізм”, “демократія” та “націоналізм”), що являють собою офіційну ідеологічну основу нової республіки. За допомогою Кармана та інших присутніх він розробив певну теорію мікрокосму – макрокосму, за якою людина – це лише дрібне відтворення держави, а держава – лише збільшений образ людини. Якщо держава потребує впорядкування, то так само його потребує й людина: одне передбачає інше. Як президентські “П’ять принципів” становлять основу держави, так п’ять почуттів становлять основу людини. Процес гармонізації і того й другого однаковий, і саме в цьому

нам належить бути впевненими. Дискусія тривала близько півгодини, торкаючись широкого кола релігійних, філософських і політичних питань (у тому числі – вочевидь заради мене – питання страти подружжя Розенберґів).

Ми перервалися, аби випити кави, й коли Суджоко збирався розпочати знову, батько Пайджана, який сидів тихо й без будь-якого виразу на обличчі, раптом почав говорити – м'яко, з дивно механічною монотонністю, немовби умовляв сам себе, не дуже сподіваючись на успіх. “Я вибачаюся за свою грубу міську вимову, – почав він, – але мені дуже хочеться дещо сказати”. Він висловив надію, що його пробачать за втручання, бо за хвилину зможуть продовжити свою дискусію. “Щодо смерті Пайджана я намагався бути *іклас* [«безпристрасний», «безжурний»]. Я переконаний: усе, що можна було зробити для нього, зроблено, а його смерть – це випадок, який просто стався”. Він сказав, що досі залишається в Моджокуто через те, що не може зустрічатися з людьми там, де живе, не маючи сил розповідати кожному про те, що сталося. Його дружина, додав він, тепер також трохи більше *іклас*, хоч це й було нелегко. Він увесь час повторював про себе, що на те воля Божа, але це було так важко. Бо сьогодні люди більше не мають поміж собою згоди: один говорить тобі одне, інший – інше. Важко зрозуміти, що правильно, у що вірити. Він дуже вдячний усім мешканцям Моджокуто, які прийшли на похорон, і йому шкода, що все так переплуталося. “Я сам не дуже релігійний. Я не належу ні до Масджумі, ні до Пермаї. Але я хотів, аби хлопчик був похований на старий лад. Сподіваюся, нічиїх почуттів не було скривджено”. Він знову повторив, що намагався бути *іклас*, упевнити себе, що на те воля Божа, проте це було важко, бо все так переплуталося в ці дні, і важко було збагнути, чому хлопчик мав померти.

Таке публічне висловлювання своїх почуттів – украй незвичне (на моїй пам'яті – єдине) явище поміж яванців, а в офіційній, традиційній схемі сламетану для нього просто немає місця (так само, як і для філософських чи політичних дискусій). Кожний із присутніх був чимало вражений промовою батька, й у приміщенні запанувала ніякова тиша. Нарешті Суджоко заговорив знову, але цього разу він детально описав смерть хлопчика: як у Пайджа-

на спочатку підвищилася температура, й Карман запросив його, Суджоко, прийти та прочитати пермайське заклинання. Але хлопчик не відповідав, і вони врешті-решт віднесли його до шпиталю, де йому зробили ін'єкцію. Проте його стан погіршувався, він блював кров'ю й бився в конвульсіях (це Суджоко описав досить яскраво), а потім помер. “Я не знаю, чому пермайське заклинання не допомогло, – сказав Суджоко. – Раніше воно діяло, а цього разу не допомогло. Не знаю, чому. Такі речі не можна пояснити, скільки б над цим не думати. Просто воно інколи діє, а інколи ні”. Знову запанувала тиша, а потім, після ще однієї десятихвилинної політичної дискусії, ми розійшлися. Батько хлопчика повернувся додому, а мене більше не запрошували до жодного з наступних сламетанів. Коли за чотири місяці я залишав цю місцевість, Карманова дружина ще не зовсім отямилася від пережитого, напруга між сантрі та абанганамі в кампону посилювалася, й усі запитували себе, що трапиться наступного разу, коли хтось помере в одній із родин прихильників Пермаї.

Аналіз

“З усіх джерел релігії, – писав Малиновський, – найбільше значення має найвища й остаточна точка, кульмінація життя – смерть”¹². Смерть, вважав він, викликає в тих, хто залишився, подвійну реакцію – любові та відрази, глибоку емоційну амбівалентність захоплення та страху, небезпечну як для психологічних, так і для соціальних основ людського існування. Живих притягує до померлого їхня прив'язаність до нього, а відштовхує жахлива трансформація, спричинена смертю. Похоронні обряди й жалобні звичаї зосереджуються довкола парадоксального бажання: водночас зберегти цей зв'язок перед лицем смерті й порвати його негайно та остаточо, забезпечивши таким чином перевагу волі до життя над тенденцією до відчаю. Погребні ритуали зберігають неперервність людського життя, заважаючи живим піддаватися чи то імпульсивному бажанню втекти в паніці з місця події, чи то протилежному бажанню піти слідом за небіжчиком у могилу: “І тут у цю гру

¹² Malinowski B. Op. cit. – P.29.

емоційних сил, у цю найвищу дилему життя й остаточної смерті вступає релігія, добираючи позитивне кредо, втішну думку, цінну для культури віру в безсмертя, у незалежний від тіла дух і в продовження життя після смерті. У різних церемоніях із приводу смерті, у поминанні покійника та в спілкуванні з ним, у шануванні духів предків релігія надає тіло й форму рятівним віруванням... Точно таку саму функцію вона виконує й щодо всієї групи. Церемоніал смерті, який пов'язує живих із тілом померлого й зосереджує їх довкола місця смерті, віра в існування духу, в його живодайний вплив або злосливі наміри, в моральні зобов'язання, поєднані з низкою поминальних чи жертвних церемоній, – завдяки всьому цьому релігія нейтралізує центробіжні сили страху, збентеження, деморалізації і забезпечує наймогутніші засоби відновлення підваженої солідарності групи та її моральних засад. Коротко кажучи, релігія забезпечує тут перемогу традиції над звичайною негативною реакцією потривоженого інстинкту”¹³.

Перед такою теорією випадок, подібний до щойно описаного, безперечно, ставить певні складні запитання. Мало того, що перемогу традиції та культури над “потривоженим інстинктом” тут було здобуто хіба що з незначною перевагою. Склалося враження, що ритуал не об'єднав громаду, а радше роздер її на частини, не заспокоїв людей, а скоріше дезорганізував їх. На це у функціоналіста є готова відповідь, яка набуває однієї з двох форм залежно від того, наслідую він традицію Дюркгейма чи Малиновського: соціальна дезінтеграція та культурна деморалізація. Швидкі соціальні зміни зруйнували яванське суспільство, й це відбилося в дезінтегрованій культурі: як згуртована держава традиційного селянського суспільства віддзеркалювалася в згуртованому сламетані, так розбита громада кампону відбилася в зламаному сламетані похоронного ритуалу, свідками якого ми щойно були. Тобто, якщо скористатися іншою термінологією, культурний занепад призвів до соціального роздроблення: втрата потужної народної традиції послабила моральні зв'язки між людьми.

¹³ Ibid. – P.33-35.

У цій аргументації дві речі здаються мені хибними незалежно від того, в яких термінах їх сформульовано: по-перше, соціальний (чи культурний) конфлікт ототожнюється із соціальною (чи культурною) дезінтеграцією; по-друге, заперечуються самостійні ролі як культури, так і соціальної структури – одна з них розглядається просто як епіфеномен іншої.

Насамперед життя кампону зовсім не позбавлене законів. Хоч воно (як і життя нашого власного суспільства) відзначається потужними соціальними конфліктами, проте в більшості сфер його перебіг цілком ефективний. Якби інститути врядування, економіки, сім'ї, розшарування та соціального контролю кампону функціонували так невдало, як це сталося з похороном Пайджана, то він справді був би незручним місцем для життя. Однак попри наявність певних типових симптомів міського безладу (як-от поширення азартних ігор, дрібних крадіжок і проституції) громадському життю кампону аж ніяк не загрожує колапс. Для повсякденного суспільного співжиття не характерні той затамований біль і та глибока непевність, що їх ми побачили в ситуації з похороном. Більшості мешканців напівміські квартали Моджокуто майже завжди пропонують прийнятний спосіб життя – незважаючи на несприятливі матеріальні умови й певний перехідний характер цих кварталів. І попри всю сентиментальність, на яку багаті описи сільського життя на Яві, мабуть, те саме можна сказати й про село. Практично всі найбільш руйнівні події пов'язані з релігійними віруваннями та звичаями: сламетанами, святами, лікуванням, культовими групами тощо. Релігія тут становить певний осередок і джерело стресу, а не лише відображення стресу, наявного деінде в суспільстві.

Однак джерелом стресу вона є не через послаблення відданості успадкованим взірцям віри й ритуалу. Конфлікт довкола смерті Пайджана виник лише тому, що всі мешканці кампону мали спільну, надзвичайно цілісну культурну традицію щодо похорону. Не було жодних суперечок щодо правильності ритуалу за взірцем сламетану, щодо обов'язкової присутності сусідів або щодо обґрунтованості надприродних понять, на які спирається цей ритуал. Для мешканців кампону – як сантрі, так

і абанганів – сламетан зберігає свою силу справжнього священного символу; він усе ще становить переконливу основу для зустрічі зі смертю, і для більшості людей – єдину переконливу основу. Підстав для пояснення невдачі цього ритуалу секуляризацією, зростанням скептицизму або відсутністю інтересу до традиційних “рятівних вірувань” не більше, ніж для пояснення її відсутності законів.

Скоріше, як на мене, ми маємо приписати цю невдачу певному розриву між формами інтеграції, існуючої як у соціальному (“каузально-функціональному”), так і в культурному (“логіко-смісловому”) вимірах, – розриву, що веде не лише до соціальної та культурної дезінтеграції, а й до соціальних і культурних конфліктів. Якщо скористатися конкретнішим, дещо афористичним висловом, то проблема полягає в тому, що із соціальної точки зору мешканці кампону є городянами, а з культурної – селянами.

Я вже зазначав, що яванський кампонг являє собою перехідний тип суспільства, що його мешканці знаходяться “між” більш-менш цілковито урбанізованою елітою та більш-менш традиційно організованим селянством. Структурні форми суспільства, в яких вони беруть участь, – здебільшого міські. Виникнення надзвичайно диференційованої професійної структури замість майже цілковито сільськогосподарської в сільській місцевості; фактичне зникнення напівспадкових, традиційних сільських органів влади як уособленого буферу між людиною та раціоналістичною бюрократією центрального уряду та їх заміна гнучкішими формами парламентської демократії; еволюція багатокласового суспільства, в якому кампонг, на відміну від села, навіть потенційно не становить самостійної одиниці, а є лише однією з дрібних залежних часток, – усе це означає, що мешканець кампону живе в дуже урбанізованому світі. Із соціального погляду його життя – це існування в суспільстві (*Gesellschaft*).

Однак на культурному рівні – рівні смислу – між мешканцем кампону та жителем села контраст набагато менший; куди як більший контраст – між ним і членом міської еліти. Взірці віри, вияву та цінності, що ним віддана людина кампону, тобто її

світогляд, етос, етика тощо, лише трохи відрізняються від взірців, наслідуваних селянином. Посеред докорінно складнішого соціального оточення вона помітно чіпляється за символи, що були орієнтирами життя в сільській громаді для неї або її батьків. І саме цим фактом пояснюється те психологічне й соціальне напруження, що виникло навколо похорону Пайджана.

Дезорганізованість цього ритуалу стала наслідком засадничої двозначності сенсу даного обряду для його учасників. Якщо вдатися до найпростішого формулювання, ця двозначність пов'язана з тим фактом, що символи, з яких складається сламетан, мають водночас релігійне й політичне значення, сповнені водночас священного та мирського змісту. Люди, які прийшли до Карманового двору, в тому числі сам Карман, не мали точного уявлення про те, в чому вони беруть участь: у сакралізованому обговоренні найважливіших речей чи в мирській боротьбі за владу. Саме тому старий (до речі, цвинтарний сторож) поскаржився мені на те, що смерть стала тепер політичною проблемою; саме тому сільський поліцай закинув модинові не релігійні, а політичні мотиви його відмови поховати Пайджана; тому простодушний Карман був приголомшений, коли його ідеологічні зобов'язання раптом виявилися перешкодою для його релігійної діяльності; тому Абу вагався між готовністю забути про політичні розбіжності заради злагодженого похорону й неготовністю легковажно поставитися до своїх релігійних переконань, ризикуючи власним спасінням; тому поминальний обряд став місцем одночасно політичної діатриби та болісного пошуку адекватного пояснення того, що сталося. Саме тому, загалом кажучи, релігійний шаблон сламетану спіткнувся в той момент, коли спробував "вступити" на сцену з "позитивним кредо" й "цінною для культури вірою".

Як уже зазначалося, теперішня різкість суперечностей між сантрі та абанганамі пояснюється насамперед виникненням в Індонезії ХХ століття націоналістичних громадських рухів. У великих містах, де ці рухи зародилися, вони спочатку належали до різних типів. Це були товариства торговців, створені для боротьби з китайською конкуренцією; спілки робітників для опору експлуатації з боку плантаторів; релігійні угруповання,

що намагалися дати нове визначення фундаментальним концептам; клуби для філософських дискусій, де робилися спроби витлумачити індонезійські метафізичні та моральні поняття; шкільні асоціації, що прагнули відродити індонезійську освіту; кооперативні спілки, що пробували розробити нові форми організації господарства; культурні групи, спрямовані на відродження художнього життя Індонезії; а також, звичайно, політичні партії, метою яких було створення ефективної опозиції голландському правлінню. Однак час повільно спливав, і боротьба за незалежність поглинала в цих по суті елітних груп дедалі більше енергії. Незалежно від конкретної мети кожної з них (перебудова економіки, релігійна реформа, відродження культури), їх цілком захопила поширена політична ідеологія; всі групи дедалі більше зосереджувалися на одній меті – свободі – як необхідній передумові всього подальшого соціального й культурного прогресу. Коли в 1945 р. почалася революція, нове формулювання ідей поза політичною сферою помітно уповільнилося, а більшість аспектів життя зазнали інтенсивної ідеологізації, і ця тенденція поширилася й на післявоєнний період.

У селах та містечкових кампонгах перша, специфічна фаза націоналізму мала дуже незначний вплив. Однак коли цей рух об'єднався і його перемога стала реальною, він почав впливати й на маси – головним чином, як я зазначав, через релігійні символи. Надзвичайно урбанізована еліта встановлювала зв'язки з селянством не за допомогою складної політико-економічної теорії, мало доцільної в умовах села, а за допомогою вже наявних у селян понять і цінностей. Головна демаркаційна лінія всередині цієї еліти проходила між тими, хто в своєму зверненні до мас спирався насамперед на ісламську доктрину, й тими, хто за таку підпору вважав загальне філософське очищення місцевої синкретичної традиції. Відповідно до цього й у сільській місцевості сантрі та абангани невдовзі стали не лише релігійними, а й політичними категоріями, позначеннями прихильників цих двох поширених підходів до організації новонародженого незалежного суспільства. Коли досягнення політичної свободи посилювало значення фракційної політики в парламентському державному

врядуванні, відмінність між сантрі й абанганамі стала – принаймні на місцевому рівні – однією з головних ідеологічних осей, довкола яких відбувався процес партійного маневрування.

Неминучим наслідком такого розвитку подій мало стати застосування в політичних дебатах і в релігійному умиротворенні однієї й тієї самої лексики. Декламація Корану стає не лише хвалою Богові, а й підтвердженням політичної лояльності; куріння фіміаму – виразом як світської ідеології людини, так і її релігійних переконань. Сламетани тепер відзначаються пристрасними дискусіями щодо різних складових частин ритуалу та їх “справжнього” значення, суперечками щодо важливості або необов’язковості того чи іншого звичаю; присутні на сламетанах абангани відчувають незручність, коли сантрі зводять очі до неба в молитві, а сантрі – коли абангани вимовляють охоронні заклинання. Коли трапляється смерть, то, як ми бачили, традиційні символи можуть водночас згуртовувати людей перед лицем спільної втрати й нагадувати їм про їхні розбіжності; увиразнювати загальнолюдські теми смерті й незаслужених страждань і вузькосоціальні теми фракційного протистояння та партійної боротьби; посилювати в учасників похорон відчуття спільних цінностей та налаштовувати їх на ворожість і підозрілість. Самі ритуали стають предметом політичних конфліктів; форми обрядів, пов’язаних із шлюбом і смертю, перетворюються на важливі партійні проблеми. На такому двозначному культурному тлі пересічному мешканцю яванського кампунгу дедалі важче визначитися з належним ставленням до тієї чи іншої події, обрати доречне в конкретному соціальному контексті значення конкретного символу.

Як наслідок цього вторгнення політичних змістів у релігійні трапляється і протилежне: втручання релігійних змістів у політичні. Оскільки ті самі символи застосовуються і в політичному, і в релігійному контексті, люди нерідко вбачають у партійній боротьбі не просто звичайні припливи й відпливи парламентських інтриг, не лише неминучі за демократичного ладу взаємні поступки фракцій, а й вирішення долі основних цінностей і принципів. Зокрема, мешканці кампунгів схильні дивитися на відверту боротьбу за владу, недвозначно конституївану в нових

республіканських формах правління, як на боротьбу за право проголошення офіційного характеру релігійних по суті принципів: “Якщо на виборах пройдуть абангани, в школах буде заборонено вивчення Корану”; “Якщо переможуть сантрі, нам усім доведеться молитися п’ять разів на день”. Звичайний конфлікт, пов’язаний із виборчою боротьбою за посаду, роздувається завдяки уявленню, нібито на карту поставлено буквально все: “Якщо ми переможемо, країна наша”, тобто група, яка здобуває владу, має право, за висловом однієї людини, “підвести під державу свій власний фундамент”. Тож політика набуває якоїсь релігійної запеклості, і в одному із сіл неподалік Моджокуто через спричинений цим сильний тиск вибори довелося проводити двічі.

Мешканець кампону, так би мовити, опинився в пастці між своїми абсолютними та безпосередніми поняттями. Через те, що його змушують висловлювати свої метафізичні за суттю ідеї, свої відповіді на такі фундаментальні “проблеми”, як доля, страждання та лихо, тією самою мовою, що й свої претензії до світської влади, свої політичні права та прагнення, він зазнає труднощів із виконанням своєї ролі чи то в соціально й психологічно ефективному похороні, чи то в безперешкодному процесі виборів.

Однак ритуал – це не лише один із шаблонів смислу; це також одна з форм соціальної взаємодії. Тому спроба перенести релігійний шаблон із порівняно менш диференційованого сільського контексту в міські умови не лише створює культурну двозначність, а й викликає соціальні конфлікти – просто тому, що тип соціальної інтеграції, що його демонструє цей шаблон, несумісний із основними шаблонами інтеграції суспільства загалом. Спосіб, яким мешканці кампону підтримують свою солідарність у повсякденному житті, дуже відрізняється від того, що їм пропонує з цією метою сламетан.

Як уже зазначалося, сламетан за своєю суттю – це ритуал, що ґрунтується на територіальному сусідстві. Він передбачає близькість проживання як первинний зв’язок між родинами. Сукупність сусідів вважається важливою соціальною одиницею (в політичному, релігійному, економічному плані) на відміну від

іншої сукупності сусідів; село протиставляється іншому селу, скупчення сіл – іншому скупченню сіл. У місті ця схема багато в чому змінилася. Визначення важливих соціальних груп пов'язане з безліччю чинників, як-от клас, політичні зобов'язання, професія, етнічна належність, регіональне походження, релігійні уподобання, вік, стать, а також місце проживання. Нова, міська форма організації полягає в обережному врівноваженні суперечливих сил, що виникають із різних обставин: класові відмінності пом'якшуються ідеологічною схожістю, етнічні суперечності – спільними економічними інтересами, політичне протистояння, як ми бачили, – близьким сусідством. Однак посеред усієї цієї плюралістичної системи стримувань і противаг сламетан залишається незмінним, байдужим до головних соціально-культурних демаркаційних ліній міського життя. Для цього ритуалу первинна характеристика в класифікації людей – місце, де вони мешкають.

Отож коли виникає нагода, що потребує застосування сакрального ритуалу: перехідний момент життєвого циклу, свято, серйозна хвороба, – релігійна форма, яку доводиться застосовувати, діє не на користь соціальній рівновазі, а проти неї. Сламетан ігнорує ті розроблені останнім часом механізми соціального розмежування, що в повсякденному житті утримують групові конфлікти в сталих межах; він нехтує й щойно розвинутими схемами соціальної інтеграції між протилежними групами – схемами, які розумно та ефективно врівноважують напружені стосунки сторін. Людей примушують до близькості, якої вони охоче уникли б, у якій несумісність між вихідними соціальними засновками ритуалу (“усі ми разом культурно однорідні селяни”) та фактичним станом справ (“ми належимо до кількох різних типів людей, яким хоч-не-хоч доводиться жити разом попри поважні розходження щодо цінностей”) призводить до глибокого збентеження. Похорон Пайджана – лише екстремальний приклад такого збентеження. У кампонзі відправа сламетанів дедалі більше нагадує людям про те, що сусідські взаємини, які зміцнюються під час драматичних подій, уже не є тими зв'язками, що об'єднують їх більше за будь-які інші, такими є ідеологічні, класові, професійні та політичні зв'язки, тобто

різноманітні відносини, що не зводяться більше до суто територіальних.

Коротко кажучи, невдачу з Пайджановим похороном можна пояснити однією-єдиною причиною: несумісністю між культурною, смисловою основою та копіюванням соціальної взаємодії, і ця несумісність спричинена живучістю в міському середовищі системи релігійних символів, пристосованих до соціальної структури села. Статичний функціоналізм – чи то соціологічного, чи то соціально-психологічного гатунку – нездатний виокремити цей тип несумісності, бо він не може відокремити логіко-смислову інтеграцію від каузально-функціональної; не може уявити собі, що культурна структура та структура соціальна – це не просто дзеркальні відбитки одна одної, а незалежні (хоча й взаємозалежні) змінні. Рушійні сили соціальних змін можна чітко сформулювати лише за допомогою динамічнішої форми функціоналістської теорії – такої, яка враховувала б той факт, що потреба людини жити в світі, якому вона може надавати певного значення й головну суть якого може збагнути, нерідко розходиться з іншою її потребою – збереженням функціонуючого соціального організму. Поширене уявлення про культуру як про “засвоєну поведінку”, статичний погляд на структуру суспільства як на врівноважену модель взаємодії та висловлене чи невисловлене припущення, нібито те й інше певним чином має становити дзеркальне відображення одне одного (за винятком “дезорганізованих” ситуацій) – усе це, мабуть, надто примітивний концептуальний апарат для розв’язання таких проблем, як ті, що їх спричинив нещасливий, але повчальний похорон Пайджана.

РОЗДІЛ 7

“ВНУТРІШНЄ НАВЕРНЕННЯ” НА СУЧАСНОМУ ОСТРОВІ БАЛІ

Кожна раса має свою скриню магічних вірувань і звичаїв. Багато які з цих пережитків живодайні й чарівні, і завдяки їм зберігається неперервність цивілізації. Треба сподіватися, що сучасні матеріалістичні ідеї не винищать їх до останку й не спустошать малайської культури.

Річард Вінстедт “Малайський чарівник”

Сьогодні ми багато чуємо про політичну й економічну модернізацію в нових державах Азії та Африки, але майже нічого – про модернізацію релігійну. Існує тенденція якщо не зовсім нехтувати релігією, то вважати її чи то застиглою, архаїчною перешкодою на шляху необхідного прогресу, чи то обложеною з усіх боків хранителькою абсолютних культурних цінностей, яким загрожують руйнівні сили швидких змін. Мало уваги приділяється внутрішньому та зовнішньому розвитку релігії, закономірностям трансформації систем ритуалів і вірувань у суспільствах, що зазнали всеосяжних соціальних революцій. У найкращому разі можна прочитати студії про роль усталених релігійних переконань і ототожнень у політичних та економічних процесах. Проте наше уявлення про азійські та африканські релігії як такі на диво статичні. Ми очікуємо від них процвітання або занепаду, але не змін.

Що стосується Балі – можливо, найбагатшої в Південно-Східній Азії “комори живодайних і чарівних магічних вірувань і звичаїв”, такий підхід є фактично загальним, а отже, дилема вибору між донкіхотським культурним антикваризмом і непродуктивним культурним матеріалізмом видається тут особливо гострою. У цьому начерку я хочу висловити думку, що ця дилема, найімовірніше, хибна, бо неперервність балійської цивілізації можна підтримувати попри цілковиту трансформацію фундаментальної природи балійського релігійного життя. Крім того, я хочу вказати на слабкі, непевні ознаки того, що ця трансформація фактично вже розпочалася.

Поняття релігійної раціоналізації

У своїй великій праці з порівняльного релігієзнавства німецької соціолог Макс Вебер докладно роз'яснив різницю між двома ідеалізованими типами релігій у світовій історії – “традиційним” і “раціоналізованим”. Щоправда, це занадто узагальнений і недосконало сформульований, але все ж таки прийнятний вихідний пункт для обговорення процесу глибоких релігійних змін¹.

Суть цього протиставлення пов'язана з відмінністю стосунків між релігійними поняттями та соціальними формами. Традиційні релігійні концепції (Вебер називає їх також магічними) роблять усталені соціальні звичаї застигло-стереотипними. Нерозривно, майже наскрізь пов'язані зі світським звичаєм, вони залучають “усі галузі людської діяльності... до кола символічної магії”, завдяки чому потік повсякденного існування продовжує текти чітко окресленим руслом². Раціоналізовані концепції не так міцно переплетені

¹ Головні теоретичні положення Веберового потрактування релігії містяться в не перекладеному досі розділі його книжки “Wirtschaft und Gesellschaft” (Tübingen, 1925. – P.225-356), проте приклади застосування його методу можна знайти в перекладах його “Religionssoziologie”, що вийшли під назвами “The Religion of China” (Glencoe, Ill., 1958), “Ancient Judaism” (Glencoe, Ill., 1952), “The Religion of India” (Glencoe, Ill., 1958) та “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” (New York, 1958). Найкращими англомовними працями, присвяченими творчості Вебера, є: Parsons T. The Structure of Social Action. – Glencoe, Ill., 1949, та Bendix R. Max Weber: An Intellectual Portrait. – New York, 1960.

² Цитується за: Parsons T. Op.cit. – P.566.

з конкретними деталями звичайного життя. Вони знаходяться "окремо", "ззовні" або "над" ними, і спорідненість систем ритуалів і вірувань, в яких ці концепції втілені, зі світським суспільством є не стільки близькою і добре дослідженою, скільки віддаленою та сумнівною. Раціоналізована релігія відзначається – в міру своєї раціоналізованості – самосвідомістю та життєвим досвідом. Її ставлення до мирського життя може бути різним: від покірного прийняття, характерного для шляхетного конфуціанства, до активного опанування – ознаки аскетичного протестантизму. Але це ставлення ніколи не буває наївним³.

Із цією відмінністю в стосунках між цариною релігії та світською сферою пов'язана певна відмінність і в структурі самої релігії. Традиційні релігії складаються з дуже конкретно визначених, але абияк упорядкованих сакральних об'єктів, безладного зібрання примхливих ритуальних дій і яскравих анімістичних образів, здатних самостійно й безпосередньо втручатися майже в будь-які актуальні події. Такі системи (адже, попри відсутність правильності форми, вони є саме системами) долають те, чим завжди опікувалася релігія, те, що Вебер визначав як "проблеми сенсу", – лихо, страждання, розчарування, збентеження тощо – кожен окремо. Вони беруться за розв'язання цих проблем принагідно, в міру їх виникнення в кожному окремому випадку – за кожної смерті, кожного неврожаю, кожного несприятливого природного чи соціального явища, обираючи зі свого безладного арсеналу міфів і магії ту чи іншу зброю на підставі її символічної придатності. (Така сама стратегія застосовується і в менш захисних сферах релігійної діяльності – у святкуванні неперервності, процвітання й згуртованості людського роду.) Оскільки підхід традиційних релігій до розв'язання засадничих духовних проблем відзначається дискретністю й неупорядкованістю, то такою є і форма цих релігій.

З іншого боку, раціоналізовані релігії абстрактніші, логічно послідовніші й більш загально сформульовані. Проблеми смислу, висловлені в традиційних релігіях лише неявно та фрагментарно, тут набувають вичерпного формулювання і стають легкими для прийняття. Вони не розглядаються як невіддільні аспекти тієї чи

³ Weber M. Religion of China. – P.226-249.

іншої конкретної події, а концептуалізуються як універсальні та невід’ємні особливості людського існування. Питання ставиться вже не так, як у класичному прикладі, наведеному британським антропологом Евансом-Прічардом: “Чому повітка впала на мого брата, а не на брата когось іншого?”, а радше так: “Чому добра людина вмирає молодою, а зла квітне, як зелений лавр?”⁴ Або – уникаючи умовностей християнської теодицеї – не “якими засобами я можу виявити, хто начаклував проти мого брата?”, а “як можна дізнатися істини?” Не “до яких конкретних дій я маю вдатися, аби помститися чаклуну?”, а “якими підставами можна виправдати покарання лиходіїв?”. Вужчі, конкретні запитання, звичайно, залишаються, але вони входять до категорії ширших питань, торкаючись таким чином тих їх складників, що викликають більше занепокоєння. І водночас із цим порушенням ширших питань в абсолютній і загальній формі виникає потреба в такій самій радикальній, універсальній і переконливій відповіді.

Так звані світові релігії розвинулися, на думку Вебера, як відповідь на виникнення саме такої гострої потреби. Юдаїзм, конфуціанство, філософський брахманізм і грецький раціоналізм (хоч на перший погляд може здатися, що останній – взагалі не релігія) – усі вони виникли з безлічі місцевих культів, народних міфологій і другорядних принагідних вірувань, вплив яких на певні важливі групи відповідних суспільств почав слабнути⁵. Схоже, що це відчуття (насамперед із боку інтелектуалів від релігії) подальшої неефективності традиційного конгломерату ритуалів і вірувань і поступове чітке усвідомлення проблем сенсу в кожному випадку були складовими частинами набагато ширшого зсуву в схемі традиційного життя. Нас не обходять деталі таких зсувів (чи тих із них, усередині яких виникли, розвинувшись на підставі перших чотирьох, світові релігії). Для нас важливо те, що процес релігійної

⁴ Evans-Pritchard E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. – Oxford, 1932.

⁵ Щодо Веберового аналізу ролі статусних груп у релігійних змінах див.: Bendix R. *Op. cit.* – P.103-111. Багато які з моїх формулювань тут і деінде у цій дискусії запозичені з неопублікованої статті: Bellah R. *Religion in the Process of Cultural Differentiation*; див. також: Bellah R. *Tokugawa Religion*. – Glencoe, Ill., 1957.

раціоналізації скрізь, схоже, був спровокований ґрунтовним струсом підвалин суспільного ладу.

Спровокований, але не зумовлений. Бо крім того, що глибока соціальна криза не завжди мала наслідком поглиблену релігійну творчість (або взагалі будь-яку творчість), напрямки, в яких рухалася ця творчість, були найрізноманітнішими. Уся Веберова грандіозна праця, присвячена порівнянню релігій Китаю, Індії, Ізраїлю та Заходу, ґрунтувалася на ідеї, що вони репрезентують різні напрямки раціоналізації, протилежні варіанти, обрані з-поміж обмеженого набору можливих подій, далеких від магічного реалізму. Спільним для цих відмінних систем був не конкретний зміст того, що вони проповідують, – він поглиблювався одночасно із розширенням сфери дії цих релігій, – а формальна схема, загальна форма, в яку його було відлито. В усіх цих системах відчуття священного збиралося до купи (як численні розсіяні промені світла фокусуються в лінзі) із незліченних духів дерев і сільськогосподарських заклинань, де воно було присутнє в невизначено-розпорошеному вигляді, й зосереджувалося в певній ідеї божественного, що мала осердя попри те, що не завжди була монотеїстичною. Світ було, за відомим висловом Вебера, звільнено від чар: місце перебування священного в певному сенсі було перенесено з кроквин, цвинтарів і перехресть буденного життя до іншої царини, де мешкали Ягве, Логос, Дао чи Брахман⁶.

Із цим величезним збільшенням "дистанції", так би мовити, між людиною та священним пов'язана необхідність набагато свідомішого й критичнішого підтримання зв'язків між ними. Оскільки божественне вже не можна досягти мимохідь, через незлічені конкретні, майже рефлекторні ритуальні дії, стратегічно розкидані по всьому колу життя, встановлення звичайнішого та зрозумілішого зв'язку з божественним стає (якщо ми взагалі ще ним переймаємося) нагальною потребою. Вебер бачив два головних способи досягнення цієї мети. Один – це створення свідомо систематизованого, офіційного юридично-морального кодексу, що складається з етичних наказів, нібито даних людині надприродними силами через посередництво пророків, священних писань, чудотворних указівок

⁶ Bellah R. Religion in the Process Cultural...

тощо. Інший – це безпосередній, особистий емпіричний контакт із надприродними силами через містицизм, прозріння, естетичну інтуїцію тощо, який нерідко досягається за допомогою різноманітних високоорганізованих духовних та інтелектуальних дисциплін, як-от йога. Перший спосіб типовий насамперед для Середнього Сходу (хоч існують і винятки), другий – для Східної Азії (хоча знов-таки не тільки для неї). Однак незалежно від того, чи є ці способи єдино можливими (що малоймовірно), обидва вони допомагають (або принаймні намагаються) свідомо, методично, з виразною послідовністю ліквідувати величезний розрив між мирським і священним. У своїх прихильниках вони підтримують певне відчуття надійного зв'язку між людиною та далеким Богом.

Однак, як це буває з усіма Веберовими полярними протиставленнями, суперечність між традиційним і раціональним (протилежність якого – не ірраціональне, а нераціоналізоване), гостра в теорії, є надзвичайно загладженою в реальному житті. Зокрема, зовсім не обов'язково припускати, що релігії неписьменних народів цілком позбавлені раціоналізованих елементів, а релігії письменних раціоналізовані на всі сто. Численні так звані примітивні релігії демонструють приклади значного самосвідомого критицизму, а традиційна народна релігійність уперто зберігається в суспільствах, де релігійне мислення досягло найвищої міри філософської витонченості⁷. Проте, якщо вдатися до порівнянь, навряд чи можна сумніватися в тому, що світові релігії демонструють більше концептуальне узагальнення, тіснішу формальну інтеграцію та виразніше теоретичне значення, ніж “малі” релігії клану, племені, села чи народності. Раціоналізація релігії – це не “все або нічого”, не необоротний чи неунікний процес. Але з емпіричної точки зору це – реальний процес.

Традиційна балійська релігія

Оскільки в широкому розумінні балійці є індусами, можна було б очікувати, що принаймні значна частка їхнього релігійного

⁷ Щодо раціоналізованих елементів у “примітивних” релігіях див.: Radin P. Primitive Man as a Philosopher. – New York, 1957; щодо народної релігії в розвинутих цивілізаціях див.: Bendix R. Op. cit. – P.112-116.

життя відносно добре раціоналізована, а крім звичного потоку народної релігійності в них має існувати якась розвинута система етичної чи містичної теології. Однак це не так. Незважаючи на велику кількість надінтелектуальних описів балійської релігії, в яких стверджується протилежне, вона є – навіть для своїх священнослужителів – конкретною, зосередженою на дії, наскрізь переплетеною з деталями повсякденного життя; її мало обходить філософська витонченість або узагальнений предмет турботи класичного брахманізму чи його буддистського відгалуження⁸. Її підхід до проблем смислу залишається імпліцитним, обмеженим і фрагментарним. Цей світ усе ж таки звільнений від чар, і (залишаючи поки що осторонь деякі з останніх заворушень) заплутана мережа магічного реалізму тут майже абсолютно незаймана, вона лише де-не-де порушена особистими сумнівами й роздумами.

Чи є ця відсутність розвинутої доктрини наслідком збереження тубільного (тобто доіндуїстського) елемента, відносної ізоляції Балі від зовнішнього світу, починаючи приблизно з XV ст., і замкненості його культури внаслідок цього, або досить незвичайної здатності балійської соціальної структури зберігати сталено традиційну форму – спірне питання. На Яві, де тиск зовнішніх впливів був неослабним, а традиційна соціальна структура втратила значну частку своєї еластичності, розвинулася навіть не одна, а кілька відносно добре раціоналізованих систем вірувань і ритуалів, що передають свідоме відчуття релігійної різноманітності, суперечливості, збентеженості, досі цілком чужих для Балі⁹. Так, якщо приїхати на Балі після певного часу роботи на Яві, як це сталося зі мною, то майже одразу впадає в око мало не цілковита відсутність як сумнівів, так і догматизму – така собі метафізична байдужість. А поряд із цим – дивне зростання й поширення церемонійної діяльності. Складається враження, що балійці, які неперервно

⁸ Дуже частковий характер одного незначного винятку з цього правила видно з короткого опису інтелектуального навчання одного священнослужителя Korn V.E. *The Consecration of a Priest J.L.Swellengrebel et al. Bali: Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague; Bandung, 1960. – P.133-153.*

⁹ Щодо Яви див.: Geertz C. *The Religion of Java. – Glencoe, Ill., 1960.*

плетуть вигадливі офіри з пальмового листя, готують ретельно розроблені ритуальні трапези, прикрашають усілякі храми, крокують у масових процесіях, надто зайняті практичною стороною своєї релігії, аби багато думати (або турбуватися) про неї.

Однак, із іншого боку, відсутність у балійській релігії методичної впорядкованості не означає відсутності порядку взагалі. Ця релігія не просто просякнута послідовним, надзвичайно своєрідним настроєм (чимось на кшталт старанної театральності, відтворити яку можна було б лише за допомогою докладного опису). Елементи, з яких вона складається, становлять сукупність відносно чітко визначених ритуальних комплексів, що відзначаються, в свою чергу, певним чітким підходом до суто релігійних проблем, досить обґрунтованим, аби бути беззастережним. Із цих елементів три мають, мабуть, найбільшу вагу: (1) храмова система; (2) освячення соціальної нерівності; (3) культ смерті та чаклунів. Оскільки в наявній літературі легко знайти відповідні етнографічні подробиці, я обмежуся побіжним описом цих комплексів¹⁰.

1. *Храмова система* – типовий приклад того, як різні складники традиційної релігії масово сплітаються з соціальною структурою, у якій вони формуються. Хоч усі храми – а їх буквально тисячі – будуються за схожим, як правило, планом відкритого подвір'я, діяльність кожного з них цілком зосереджена на тому чи іншому з певної кількості абсолютно конкретно визначених явищ: смерті, сусідському патріотизмі, груповій солідарності родичів, сільськогосподарській родючості, кастовій гордості, політичній лояльності тощо. Кожний балієць належить до кількох таких храмів: від двох-трьох аж до десятка; а оскільки парафія кожного храму складається з родин, що користуються одним і тим самим цвинтарем, мають одних і тих самих сусідів, обробляють одні й ті самі поля чи ще якимось зв'язані між собою, то таке членство й зумовлені ним важкі ритуальні обов'язки безпосередньо підтримують той тип громадських стосунків, з яких складається повсякденне життя на острові Балі.

¹⁰ Загальний їх огляд див. у кн.: Covarrubias M. *Island of Bali*. – New York, 1956.

Релігійні форми, пов'язані з різними храмами, як і їх практично однакова архітектура, за своїм характером майже цілком церемонійні. У балійців мало не зовсім відсутній інтерес до теорії чи якогось узагальненого тлумачення того, що відбувається. Наголос ставиться не на ортодоксальності віри, а на правильності ритуального аспекту релігії – найважливішими вважаються точність і доречність кожної деталі ритуалу. Якщо одна з них не відповідає цим вимогам, один із членів парафії може мимоволі поринути в транс, перетворившись, таким чином, на обраного посланця богів, і відмовитись опритомнювати, доки не буде виправлено помилку, сповіщену в його маренні. Але концептуальний бік має набагато менше значення: парафіяни зазвичай навіть не знають, яким богам присвячений храм, не цікавляться значенням багатого символізму й байдужі до того, у що вірять або не вірять інші. Ви можете вірити практично в усе що завгодно, в тому числі в те, що все це досить нудна річ, і навіть стверджувати це. Але якщо ви не виконаєте ритуальних обов'язків, що за них відповідаєте, то вас буде піддано цілковитому остракізму – не лише з боку парафіян храму, а й з боку всієї громади.

Навіть проведення церемоній оточене дивовижною атмосферою упредметнення, втілення в конкретну форму. Головна з таких церемоній відбувається в "день народження" кожного храму – раз на 210 днів, коли боги спускаються зі своєї обителі на верхівці великого вулкана в центрі острова, входять у традиційні статуетки, розташовані на вівтарі в храмі, залишаються в них протягом трьох днів і потім повертаються до себе. У день їхнього прибуття парафіяни рушають веселою і яскравою процесією, аби зустріти богів на краю села, привітати музикою й танцями та супроводити до храму, в якому вони гостюватимуть. У день відходу богів їх проводить така сама, лише сумніша й стриманіша процесія. Однак більша частина ритуалу між першим та останнім днем виконується самим лише храмовим священиком, а головний обов'язок парафіян – конструювати вражаюче складні офіри й приносити їх до храму. Першого дня відбувається важливий колективний ритуал, під час якого члени парафії оприскуються святою водою та, приклавши долоні до

лоба, традиційним індуським жестом засвідчують свою покору богам. Однак навіть у цій сакраментальній церемонії має брати участь лише один член від кожної родини, і звичайно це доручається жінці або підлітку – чоловіки, як правило, залишаються байдужими до того, що кілька охоронних краплин завороженої води впадуть на якогось представника їхньої сім'ї.

2. *Освячення соціальної нерівності* зосереджується, з одного боку, навколо брахманського жрецтва, а з другого – навколо грандіозних церемоній, покликаних втілювати й зміцнювати владу десятків балійських царів, князів і князьків. На Балі символізація соціальної нерівності, суспільного становища завжди була віссю селянської політичної організації. Із найраніших часів головні рушійні сили в процесі формування держави були радше розшарувальними, ніж політичними, більше переймалися статусом, аніж мистецтвом державного врядування. Роль підставового динамічного елементу в формуванні балійського державного устрою відіграло не прагнення до вищих рівнів адміністративної, фінансової чи навіть воєнної ефективності, а великий акцент на церемонійному втіленні ретельно градуйованих відмінностей у соціальному стані. Державна влада, як побічна й нетривка сила, змушена була спиратися на більше поціновувані престижні відмінності між верствами суспільства, а реальні механізми політичного контролю, через які авторитарна олігархія здійснює свою владу, були розроблені куди як менш ретельно, ніж ті, що через них традиційна культурна еліта демонструє свою духовну вищість, тобто державний ритуал, придворне мистецтво та аристократичний етикет.

Отже, там, де храми первісно пов'язані з егалітарними сільськими групами (мабуть, головний структурний принцип, довкола якого вони організовані, полягає в тому, що всередині храму не мають значення жодні відмінності в соціальному стані між членами парафії), жрецтво та видовищні церемонії нижчої касты об'єднують дрібне дворянство й селянство відверто асиметричними взаєминами.

Хоч кожний чоловік із касты брахманів має право стати жерцем, мало хто зважується на тривалий період навчання й очищення, що становить необхідну передумову для виконання

цієї ролі¹¹. Попри те, що організації жерців як такої не існує й кожний жрець діє незалежно, жрецтво в цілому дуже близько ототожнюється з аристократією. Вважається, що правитель і жрець стоять поруч, як "рідні брати". Кожен упав би без іншого: перший – через брак харизматичної могутності, другий – через брак озброєного захисту. Навіть сьогодні кожний аристократичний рід має симбіотичний зв'язок із якимось конкретним жрецьким родом, вважаючи його за свого духовного двійника, а в доколоніальний період не тільки царські двори управлялися значною мірою жерцями, а й жодний жрець не посвячувався в сан без дозволу місцевого правителя й жодний правитель не міг законно посісти трон без участі жерця.

У нешляхетних, нижчих кастах кожен жрець "володіє" певною кількістю послідовників, закріплених за його родом у тому чи іншому місці тим чи іншим аристократичним родом і послідовно успадковуваних із покоління в покоління. Ці послідовники розкидані якщо й не зовсім випадково, то принаймні дуже широко: три в одному селі, чотири в другому, ще кілька в третьому і т.д. Підставою такою практики є, безперечно, бажання аристократії уникнути політичного зміцнення жрецтва. Так, у кожному окремому селі сусіди в своїх релігійних потребах зазвичай залежать від різних жерців, а найважливішою з цих потреб є отримання святої води – суттєвої складової не лише храмових церемоній, а й практично всіх поважних ритуалів. Лише жрець-брахман може безпосередньо звертатися до богів по освячення води, бо лише він має – як наслідок свого аскетичного стилю життя й своєї кастової чистоти – духовну міць для здійснення безпечних переговорів із відповідною страшною магічною силою. Тому жерці є більше професійними магами, ніж справжніми священнослужителями: вони не служать надприродним силам і не витлумачують їх, а використовують їх за допомогою важкозрозумілих санскритських молитов і красиво стилізованих ритуальних рухів.

¹¹ Зазвичай жрець, аби бути посвяченим у сан, мусить мати дружину з касты брахманів, яка виконуватиме його роль після його смерті як повноправний жрець.

Послідовники жерця звертаються до нього як до свого *шиви* (за іменем бога, який переселюється в нього під час трансів, що становлять частину виконуваного ним ритуалу), а він називає їх *шишиджа*, що приблизно означає “клієнти”. Так установлення ієрархічної соціальної відмінності між вищою та нижчою кастами символічно уподібнюється духовному протиставленню жерців і звичайних людей. Інший засіб релігійного втілення та підтримки розшарування суспільства – надзвичайно масштабні церемонії вищої знаті – використовує інститут радше політичної, ніж ритуальної клієнтури (працю васалів), аби підкреслити легітимність докорінної соціальної нерівності. Тут важливий не зміст церемонійних дій, а той факт, що хтось узагалі здатний мобілізувати людські ресурси для створення такої феєрії.

Зазвичай присвячені подіям життєвого циклу (підпилювання зубів, кремація), ці церемонії передбачають спільні зусилля широких мас підданих, васалів тощо протягом тривалого часу, а отже, становлять не лише символ, а й саму сутність політичної лояльності та інтеграції. За доколоніальних часів підготовка й виконання таких грандіозних спектаклів поглинали, мабуть, більше часу та енергії, ніж усі інші назагал узяті види державної діяльності, включаючи війну, тож у певному сенсі можна сказати, що політична система існувала для підтримки ритуальної системи, а не навпаки. І, незважаючи на колоніалізм, окупацію, війну та досягнення незалежності, ця схема значною мірою збереглася. Дрібне дворянство продовжує становити, за влучним висловом Кори Дю Буа, “символічне віддзеркалення величі селянства”, а селянство – джерело енергії, що живить претензії дворянства¹².

3. *Культ смерті та чаклунів* – “темний” бік байлійської релігії, і хоч він дістається практично кожного куточка повсякденного існування, додаючи тривожної нотки рівномірному в інших відношеннях перебігові життя, найбезпосередніше й найяскравіше віддзеркалення він знаходить в екстатичному ритуальному змаганні двох дивовижних міфологічних постатей: Рангди та Баронга. Рангда – жадлива цариця відьом, старезна вдова,

¹² Du Bois C. *Social Forces in Southeast Asia*. – Cambridge, Mass., 1959. – P.31.

виснажена повія, дітовбивча інкарнація богині смерті та, якщо вірити Маргарет Мід, символічна проекція погордливої матері – для балінезійців втілює в собі могутній образ беззастережного зла¹³. Баронг – нерішуче-милостиве й трохи недоладне божество, вигляд і вчинки якого нагадують водночас незграбного ведмеда, дурне щеня й китайського дракона на розпинках, – являє собою майже пародійне втілення людської сили та слабкості. Отже, те, що бурхливі сутички цих двох демонів, насичених маноподібною силою (*шакті*), неминуче закінчуються нічиєю, попри всю свою магічну конкретність не позбавлене певної абсолютної значущості.

Вистава, що відтворює битву між Рангдою та Баронгом, зазвичай розігрується під час церемонії з приводу "дня народження" одного з храмів смерті. Роль Рангди виконує один із селян (чоловік), одягнений у люту маску й огидний костюм; ще двос, прилаштувавшись спереду та ззаду й нагадуючи водевільного коня, удають елегантного Баронга. Стара відьма й дракон, обидва в стані трансу, сторожко просуваються вперед із протилежних боків подвір'я, оточені прокляттями, погрозами та зростаючим напруженням. Спочатку Баронг б'ється сам, але невдовзі дехто з глядачів починає мимохіть впадати в екстаз, хапатися за кинджал і кидатися йому на допомогу. Рангда наближається до Баронга та його помічників, колихаючи своїм чарівним убранням. Вона жахлива й вселяє пострах, тому попри люту ненависть до неї й бажання знищити її нападники відступають. Коли Рангда, загнана в безвихідь Баронговою *шакті*, відвертається, вона раптом стає невідпорно привабливою (принаймні так доповідали мої інформанти), і вони хтиво підступають до неї ззаду, інколи навіть намагаючись залізти на неї. Однак один поворот її голови, один дотик її вбрання – й вони безпорадно впадають у кому. Нарешті вона залишає сцену, непереможена, але принаймні приборкана, і Баронгові вкрай розчаровані помічники вибухають несамовитою саморуйнівною люттяю, приставляють до своїх грудей кинджали (марно, бо перебувають у трансі), відчайдушно обкла-

¹³ Bateson G., Mead M. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. – New York, 1942.

дають самих себе прокляттями, пожирають живих курчат тощо. Починаючи з тривалого й боязкого очікування, що передус першої появі Рангди, й аж до заключного перетворення спектаклю на оргію марного насильства та деградації вся вистава справляє вкрай непримне враження можливості в будь-який момент спричинити справжню паніку та безглузде знищення. До цього, зрозуміло, ніколи не доходить, але тривожне відчуття ризику й небезпеки, коли дедалі менше число екстатичних глядачів намагається хоч якось зберігати контроль за ситуацією, є надзвичайно приголомшливим навіть для стороннього спостерігача. Навряд чи можна яскравіше продемонструвати тонку, як лезо бритви, межу, що відділяє розум від божевілля, ерос від танатоса, божественне від демонічного.

Раціоналізація балійської релігії

За винятком кількох дивних мутацій із незначними наслідками, як-от багаї чи мормонізм, після Магомета не виникло жодної нової, раціоналізованої світової релігії (так звані політичні релігії – комунізм чи фашизм – ми залишаємо осторонь як сумнівні випадки). Отже, майже всі племінні та селянські народи світу, що відтоді тією чи іншою мірою скинули шкаралупу своїх традиційних вірувань, зробили це шляхом навернення до однієї з великих місіонерських релігій: християнства, ісламу чи буддизму. Проте для Балі такий шлях здається неможливим. Християнські місіонери ніколи не мали великого успіху на цьому острові, а після того, як вони пов'язали себе з дискредитованим колоніальним режимом, їхні шанси здаються мізернішими, ніж будь-коли. Малоімовірно, незважаючи на загальний ісламізм Індонезії, є і те, що широкі маси балійців стануть мусульманами. Як народ вони надзвичайно самосвідомі, хворобливо пишаються тим, що становлять острівець індуїзму в мусульманському морі, і ставляться до ісламу, як герцогиня до комахи. Стати християнином чи мусульманином для них те саме, що припинити бути балійцем. І справді, навіть найтолерантніші та найосвіченіші тут і досі вважають, що людина, навернена в іншу релігію, відмовилася не лише від балійської релігії, а й від самого Балі, а може, навіть утратила розум. Християнство та іслам можуть впливати на подальший розвиток

релігії на острові, але вони не мають реальних шансів його контролювати¹⁴.

І все ж таки для всіх очевидно, що тотальне розхитування основ балійського суспільного устрою якщо ще не розпочалося, то розпочнеться найближчим часом. Виникнення унітарної республіки та визначення Балі як однієї з її складових частин принесло на острів сучасну освіту, сучасні форми врядування й сучасну політичну свідомість. Докорінне вдосконалення засобів комунікації розширило знання про зовнішній світ і контакти з ним, забезпечило нові критерії для визначення вартісності як власної культури, так і культури інших. А невблаганні внутрішні зміни – дедалі більша урбанізація, зростання населення тощо – ускладнювали збереження традиційних систем суспільної організації в незмінному вигляді. Схоже, те, що відбувалося в Греції чи Китаї після V ст. до нашої ери – звільнення світу від чар, – має відбутися (в цілком інших історичних умовах і з цілком іншим історичним значенням) на острові Балі середини ХХ століття.

Якщо події не розвиватимуться надто швидко (а це цілком реально) для того, щоб балійці взагалі зберегли свою культурну спадщину, вони, мабуть, зможуть раціоналізувати свою релігійну систему через процес "внутрішнього навернення". Дотримуючись (у загальних рисах і досить критично) настанов індійських релігій, до яких вони такий тривалий час номінально належали, водночас майже цілком ізольовані від істинної суті цих релігійних доктрин, балійці практично опинилися на порозі створення само-свідомого "балізму", який за своїми філософськими масштабами може наблизитися до світових релігій як за загальністю поставлених ним запитань, так і за вичерпністю даних ним відповідей.

Запитання, в усякому разі, вже ставляться, зокрема молоддю. Поміж освічених і напівосвічених молодих людей віком 18-30 років, що утворювали передовий загін революції, з'явилися розрізнені, але чіткі ознаки свідомого інтересу до тих духовних проблем, які й

¹⁴ Щодо подібного судження одного місіонера-мовознавця див.: Swellengrebel J.L. et al. Op.cit. – P.68-76. Оскільки план даної статті накреслювався під час польових досліджень ще до виходу статті Свелленгребеля, то збіг деяких із представлених ним матеріалів із моїми є певним об'єктивним підтвердженням реальності змальованого тут процесу.

досі здаються здебільшого безглуздими їхнім старшим або менш зацікавленим сучасникам.

Наприклад, одного вечора під час похорону в селі, де я жив, поміж десятка молодих людей, що сиділи навпочіпки довкола внутрішнього подвір'я, "чатуючи" над небіжчиком, виникла справжня філософська дискусія на цю тему. Подібно до інших описаних мною аспектів традиційної балійської релігії, похоронні церемонії складаються насамперед із безлічі ретельних, дрібних, клопітких рутинних процедур, і всі "одвічні" питання, інтерес до яких може спонукати смерть, безнадійно потопають у метушливому ритуалізмі. Однак згадані молоді люди, лише побіжно втягнуті в усе це, бо за дотримання всіх необхідних звичаїв відповідали здебільшого старші, якимось спонтанно вдалися до всебічного обговорення природи релігії як такої.

Спочатку вони звернулися до проблеми, що однаково не дає спокою як релігійникам, так і вченим-релігієзнавцям: як можна визначити, де закінчується мирський звичай і починається релігія, сакральне? Чи є всі елементи ретельного похоронного ритуалу справді необхідним ушануванням богів, по-справжньому сакральними речами? Чи багато людських звичаїв дотримується лише за звичкою та традицією? І якщо так, то як можна відрізнити одне від одного?

Один із співрозмовників висловив думку, що усталена практика, безумовно, пов'язана з об'єднанням людей у групи, посиленням зв'язків між ними, – наприклад, спорудження всією сільською громадою носіїв для небіжчика або підготування тіла до похорону групою родичів – є звичаєм, а отже, не є сакральною, тимчасом як практика, пов'язана безпосередньо з богами, – вшанування родиною духу померлого, обмивання тіла святою водою тощо – є суто релігійною. Інший вважав, що ті елементи, які завжди пов'язані з дотриманням ритуалу та які можна виявити практично скрізь – від народження до смерті, в храмах та у виставах про Рангду (свята вода – знов-таки вдалих приклад), є релігійними, а ті, що трапляються лише де-не-де, обмежуються одним-двома ритуалами – не релігійні.

Потім дискусія повернула, як це завжди буває з такими диспутами, до обґрунтованості релігії як такої. Один із учасників

із дещо марксистським ухилом запропонував обговорити соціальний релятивізм, процитувавши індонезійський варіант прислів'я "до чужого монастиря зі своїм уставом не ходять". Релігія – витвір людини. Людина вигадала Бога, а потім дала йому ім'я. Релігія корисна й важлива, але вона не має надприродного обґрунтування. Те, що для однієї людини віра, для іншої – забобон. По суті, все зводиться просто до звичаю.

Це було зустрінуте загальною незгодою, несхваленням і збентеженням. У відповідь син сільського голови запропонував простий, нераціональний погляд на віру. Інтелектуальні аргументи тут абсолютно ні до чого. Він серцем відчуває, що боги існують. Віра – це первинне, думка – вторинне. Справді релігійна людина, така, як він сам, просто знає, що боги насправді приходять до храмів, – він відчуває їхню присутність. Інший, інтелектуально більш розвинений, для розв'язання проблеми вибудував прямо на місці складну алегоричну систему символів. Підпилювання зубів символізує, що людина стає більше схожою на богів і менше – на тварин, що мають ікла. Той ритуал означає одне, цей – інше; один колір символізує справедливість, інший – сміливість і т.д. Те, що здається безглуздом, сповнене прихованого сенсу, треба лише мати ключ до нього. Балійський кабаліст. Однак ще один учасник дискусії – радше агностик, хоча й віруючий, – запропонував нам золоту середину. Насправді ви не можете думати про такі речі, бо вони знаходяться поза людським осягненням. Ми просто не знаємо. Найкраща лінія поведінки – консерватизм: вірити в усе, що чуєте, лише наполовину. Якщо ви оберете такий курс, ваш човен ніколи не перекинеться.

Отак воно продовжувалося аж до пізньої ночі. Ці молоді люди (усі, за винятком сина сільського голови – державного службовця в сусідньому містечку, – селяни та ковалі), безперечно, були кращими веберіанцями, ніж усвідомлювали це. З одного боку, вони переймалися відокремленням релігії від суспільного життя взагалі, з іншого – намагалися ліквідувати виникаючий унаслідок цього розрив між цим світом та іншим, між мирським і священним за допомогою певного свідомо системного ставлення, певної загальної зацікавленості. Їх турбувала криза віри, руйнування міфів, неприховане розкитування основ релігії.

Такий самий серйозний підхід починає виникати тут і там і в літургічному контексті. У деяких храмових церемоніях (зокрема в тих, дедалі частіших, де брахманський жрець справляє учт безпосередньо, а не лише забезпечує за звичаєм святу воду для храмового священнослужителя з нижчої касты) з'являється майже пієтистичний запал з боку певної частини молодих парафіян (насамперед чоловіків, але також зрідка й жінок). Замість того щоб дозволити лише одному членові своєї родини репрезентувати решту в схилянні перед богами, вони присядуються всі й юрмляться навколо жерця, аби на них потрапило якомога більше святої води. Замість галасу дітей і марної балаканини дорослих, що зазвичай супроводжують відправу, вони вимагають тихої, побожної атмосфери – й отримують її. Коли потім вони говорять про святу воду, то вживають не магічну термінологію, а вислови, підказані почуттями: вони стверджують, що ця вода “остудила” їхню внутрішню тривогу й непевність і вони найбезпосереднішим чином відчули присутність богів. Усе це мало зрозуміло старшим і більш традиційно налаштованим людям – ті дивляться на це, за власним висловом, як корова на оркестр гамелан – із нерозумінням і приголомшеним (але в жодному разі не ворожим) подивом.

Такий розвиток раціоналізації релігії на особистому рівні потребує, однак, підтримки у вигляді принаймні такої самої раціоналізації на рівні догм і переконань. І це справді певною мірою відбувається завдяки діяльності кількох недавно заснованих видавничих фірм. Вони намагаються науково впорядкувати класичну літературу, написану на пальмовому листі, що на ній ґрунтуються претензії брахманського жрецтва на навчання людей, перекласти її на сучасну балійську чи індонезійську мову, витлумачити з погляду моралі та символіки й випустити дешевими виданнями для широких мас, рівень письменності яких постійно підвищується. Ці фірми видають також переклади індійської літератури як індуїстського, так і буддистського напрямку, завозять теософські книжки з Яви й навіть видали кілька оригінальних творів балійських авторів, присвячених історії та значенню місцевої релігії¹⁵.

¹⁵ Характеристику деяких зразків цієї літератури див. у кн.: Swellengrebel J.L. et al. Op. cit. – P.70-71.

Ці книжки купують здебільшого знов-таки молоді освічені люди, але вони нерідко читають їх уголос у колі своєї сім'ї. Інтерес до них, особливо до давніх балійських манускриптів, дуже великий, навіть із боку цілком традиційно налаштованих людей. Коли я купив кілька таких книжок і поклав їх біля нашого будинку в селі, наш ганок перетворився на літературний осередок, куди приходили й сиділи цілими годинами групи селян, читаючи книжки один одному й раз у раз коментуючи їх зміст; і майже всі зауважували, що лише після революції їм дозволено бачити такі твори, бо за колоніального періоду вищі касты взагалі не дозволяли їх розповсюджувати. Отже, весь цей процес свідчить про поширення релігійної грамотності поза межами традиційно жрецьких каст (для яких ця література була в будь-якому разі більше магичною езотерикою, ніж канонічними писаннями), про вульгаризацію – в первісному значенні слова – релігійних знань і теорії. Принаймні дехто з простих балійців уперше почав відчувати якість розуміння того, що взагалі являє собою його релігія. А ще важливіше те, що вони мають потребу в такому розумінні й право на нього.

З огляду на все це, може здатися парадоксальним, що головною силою, яка стоїть за цим порухом до релігійної грамотності та філософсько-морального тлумачення релігії, є вище дворянство або принаймні його частина; що зв'язанням і перекладом манускриптів, пошуком фірм для їх видання та розповсюдження займаються саме представники аристократії – як правило, знов-таки молоді.

Однак це лише уявний парадокс. Як я вже зазначав, традиційний престиж дворянства значною мірою ґрунтувався на церемоніалі: чимала частка традиційної церемоніальної діяльності була призначена породжувати майже рефлекторне схвалення високого становища аристократів та їхнього права на владу. Проте сьогодні таке просте привласнювання високого становища стає дедалі складнішим унаслідок економічних і політичних змін, що відбулися після проголошення Індонезії республікою, та поширення радикально-популістської ідеології, якою ці зміни супроводжувалися. Попри те, що на Балі все ще зберігається чимало широкомасштабних обрядових церемоніалів, а управлінці про-

довжують виявляти свої претензії на верховенство у вигляді ритуальних крайнощів, схоже, що епоха колосальних кремацій і титанічного підпилювання зубів наближається до кінця.

Таким чином, сприйнятливішим представникам аристократії цілком зрозуміло: якщо вони й надалі обґрунтовуватимуть своє право на владу суто традиційними засадами, то незабаром утратять це право. Для підтвердження авторитету тепер потрібне щось більше за придворний ритуалізм. Авторитет вимагає “підстав”, тобто доктрини. І саме доктрину аристократи намагаються забезпечити шляхом нового тлумачення класичної балійської літератури й відновлення інтелектуального зв’язку з Індією. Те, що звичайно спиралося на ритуальну навичку, тепер має спиратися на раціоналізовану догматичну віру. Усі головні питання, на яких зосереджується зміст цієї “нової” літератури, – примирення політеїзму та монотеїзму, визначення відносної важливості “індуїстських” і “балійських” елементів у “індо-балійській” релігії, установлення зв’язку між зовнішньою формою та внутрішнім змістом відправи, простеження історико-міфологічних коренів кастової системи тощо спрямовані на те, щоб поставити традиційну ієрархічну соціальну систему в чітко висловлений інтелектуальний контекст. Аристократи (або їх частина) самі призначили себе на роль лідерів нового “баліізму” заради збереження свого загального домінуючого становища в суспільстві.

Однак вбачати в усьому цьому лише якийсь макіавеллізм означало б водночас надто добре й надто погано думати про молодих аристократів. У кращому разі вони лише почасти усвідомлюють те, що роблять, а крім того, їхня мотивація (принаймні частково), як і в моїх сільських теологів, радше релігійна, ніж політична. Трансформації, спричинені виникненням “нової Індонезії”, вдарили по колишній еліті сильніше, ніж по будь-якій іншій групі балійського суспільства, поставивши під сумнів основи її віри в своє власне покликання й відтак – її розуміння самої суті реальності, в якій вона вбачає корені цього покликання. Загроза усунення від влади видається аристократам не лише соціальною, а й духовною проблемою. Тому їхній несподіваний інтерес до релігійних догм – це почасти турбота про своє моральне й

метафізичне виправдання не лише в очах широких мас населення, а й у власних очах; це намагання зберегти принаймні суть усталеного балійського світогляду й системи цінностей у радикально зміненому соціальному оточенні. Подібно до багатьох інших раціоналізаторів релігії, вони є водночас реформаторами й реставраторами.

Крім посилення інтересу до релігії та систематизації її теоретичного аспекту, цей процес раціоналізації має й третій бік – соціально-організаційний. Для розквіту нового "балізму" потрібні не лише певний перелом у народних почуттях і переконаннях та чітка кодифікація, а й більш формально організована інституційна структура, яка забезпечила б його соціальне втілення. Ця потреба, по суті церковна, починає обертатися навколо проблеми стосунків балійської релігії з національною державою та, зокрема, навколо її місця (або відсутності такого) в Міністерстві релігії Індонезійської республіки.

Це міністерство, очолюване повноправним членом кабінету, розташоване в Джакарті, але його представництва розкидані майже по всій країні. У міністерстві переважають мусульмани, й головні види його діяльності – це зведення мечетей, видання індонезійських перекладів Корану й коментарів до нього, призначення посадовців для розривання мусульманських шлюбів, підтримка навчальних закладів із вивчення Корану, розповсюдження інформації про іслам тощо. Міністерство має ретельно розроблену бюрократичну структуру, зі спеціальними відділами в справах протестантів і католиків (які так чи інакше бойкотують його з сепаратистських причин) як представників окремих релігій. Однак балійську релігію віднесено до загальної, залишкової категорії, назва якої, мабуть, найкраще перекладається як "дикі релігії", тобто поганські, варварські, примітивні й т. д.; їх представники не мають ані справжніх прав, ані допомоги з боку міністерства. Ці "дикі" релігії розглядаються, згідно з класичним мусульманським розрізненням між "народами Книги" та "релігіями неучтва", як загроза справжній побожності й чесному змагання за навернення¹⁶.

¹⁶ Щодо деяких парламентських дебатів на цю тему див.: Ibid. – P.72-73.

Балійці, природно, ставляться до цього недовірливо й постійно надсилають до Джакарти клопотання про визнання їхньої релігії четвертим головним віросповіданням нарівні з протестантизмом, католицизмом та ісламом. Президент Сукарно, сам напівбалієць, і багато інших національних лідерів ставляться до цього схвально, але поки що не можуть собі дозволити порвати з політично потужними правовірними мусульманами й вагаються, майже не надаючи балійцям ефективної допомоги. Мусульмани стверджують, що прихильники балійського індуїзму зосереджені в одному місці – на відміну від християн, розпошених по всій Індонезії; балійці ж зазначають, що балійські спільноти є в Джакарті, на Яві, а також на півдні Суматри (трансмігранти), й наводять як приклад недавнє зведення балійських храмів у східній Яві. Мусульмани кажуть: у вас немає Книги, як ви можете бути світовою релігією? Балійці відповідають: у нас є манускрипти та написи, старіші за Магомета. Мусульмани кажуть: ви вірите в численних богів і поклоняєтесь каменям. Балійці відповідають: Бог один, але він має багато імен, а “камінь” – це знаряддя Бога, а не сам Бог. Дехто з досвідченіших балійців навіть стверджує, що справжня причина небажання мусульман дати їм право на представництво в Міністерстві релігії – це побоювання, що в разі визнання “баліізму” як офіційної релігії багато яванців, що сповідують іслам лише номінально, в душі залишаючись індо-буддистами, перейдуть до “баліізму”, й він швидко виросте до масштабів ісламу.

У будь-якому разі це глухий кут. І, як наслідок, балійці заснували власне, незалежне, фінансоване на місцевому рівні “міністерство релігії” і намагаються за його допомогою реорганізувати деякі зі своїх найголовніших релігійних інститутів. Досі головні зусилля були зосереджені (найчастіше з незначними результатами) на впорядкуванні надання права виконувати функції брахманського жерця. Роль жрецтва “міністерство” прагне обґрунтовувати наявністю релігійних знань і мудрості, а не лише традицією та спадковістю (які самі по собі, звичайно, не ставляться під сумнів) або вправністю у виконанні ритуалів. Воно хоче гарантувати, що жерці розумітимуть значення священних манускриптів і будуть здатні пов’язати їх із сучасним життям, відзначатимуться високими

моральними якостями і принаймні певним ступенем справжньої ерудиції тощо. Наша молодь, говорять посадовці, вже не піде за кимось лише тому, що він брахман; ми мусимо зробити з нього постать, яка викликатиме до себе моральну й інтелектуальну повагу, буде справжнім духовним взірцем. Заради досягнення цієї мети вони намагаються здійснювати певний контроль за висвяченням жерців – аж до запровадження кваліфікаційних іспитів – і підвищити корпоративність жрецтва, влаштуовуючи загальні збори жерців тієї чи іншої території. Крім того, представники "міністерства" здійснюють подорожі по селах з освітніми лекціями про моральне значення балійської релігії, про переваги монотеїзму й небезпеку ідолопоклонства тощо. Вони навіть намагаються якось упорядкувати храмову систему, започаткувати системну класифікацію храмів, а може, й піднести нарешті якийсь один тип – найімовірніше сільський первісний храм – до статусу універсального взірця, порівнянного з мечеттю або християнською церквою.

Однак майже все це перебуває в стадії планування на папері, й наразі не можна констатувати значної і реальної реорганізації інституційної структури балійської релігії. Проте в кожному регіоні Балі є тепер офіс "міністерства", очолюваний штатним брахманським жерцем ("офіційне" жрецтво, що регулярно отримує зарплатню, – це само по собі революція); йому допомагають троє-чотири клерків – здебільшого також представників брахманської касты. Було засновано релігійну школу, незалежну від "міністерства", але підтримувану ним. Створено навіть невелику релігійно-політичну партію, зосереджену навколо одного високопоставленого аристократа й покликану сприяти цим змінам. Отже, наявні принаймні перші слабкі ознаки релігійної бюрократизації.

Залишається просто чекати, що з усього цього вийде – з цих релігійних пошуків, поширення релігійної грамотності та спроби реорганізувати релігійні інституції. Багато в чому загальна тенденція розвитку сучасного світу нібито суперечить тому рухові до раціоналізації релігії, що про нього свідчать ці події, і балійську культуру, можливо, зрештою затоплять і спустошать саме ті "сучасні матеріалістичні ідеї", яких побоюється Річард Вінстедт. Однак, по-перше, такі загальні тенденції (якщо вони взагалі не

виявляються міражами) нерідко проходять через глибоко вкорінені культурні конфігурації, залишаючи в них менш помітний слід, аніж можна було б очікувати, а по-друге, не слід недооцінювати відновлювального потенціалу (попри всю його теперішню слабкість) потрійного альянсу занепокоєної молоді, аристократів, що відчують загрозу собі, та пробуджених священнослужителів. Схоже, що сьогодні на Балі спостерігається принаймні вдалиий початок деяких із тих самих соціальних та інтелектуальних процесів, що спричинилися до засадничих релігійних трансформацій у світовій історії, і незалежно від усіх зигзагів та остаточних результатів стрімкий рух цих процесів неминуче несе з собою цінний і повчальний досвід. Уважно придивляючись до того, що відбувається на цьому своєрідному маленькому острові впродовж останніх кількох десятиліть, ми можемо скласти собі таке точне й безпосереднє уявлення про динаміку релігійних змін, якого ніколи не дадуть нам події минулої історії¹⁷.

¹⁷ У 1962 р. "балійську релігію" було нарешті визнано однією з офіційних "великих релігій" Індонезії. Відтоді, й особливо після різанини 1965 р., на Яві справді помітно зросла кількість навернень із ісламу в "баліїзм", а на самому Балі головною силою став рух за реформу індуїзму. Щодо цих подій див.: Geertz C. Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia //Asia – 1972. – №27 (Autumn). – P.62-84.

РОЗДІЛ 8

ІДЕОЛОГІЯ ЯК КУЛЬТУРНА СИСТЕМА*

I

Один з невеликих іронічних поворотів сучасної історії – майже повна ідеологізація самого поняття “ідеологія”. Поняття, що колись означало всього лише набір політичних тез, хай головних і непрактичних, але у будь-якому разі сповнених благородного ідеалізму, – за чиймись, можливо, Наполеона, словами, “соціальну белетристику”, – воно перетворилося, якщо послатися на словник Вебстера, на “взаємопов’язані твердження, теорії і цілі, які становлять суспільно-політичну програму, нерідко у поєднанні з брехливою пропагандою; так, фашизм у Німеччині був видозмінений відповідно до вимог нацистської *ідеології*” – визначення набагато більш зловісне. Навіть у працях, які іменем науковості присягаються у нейтральному застосуванні терміна, враження він у результаті справляє виразно полемічне: у книзі Саттона, Харріса, Кайзена і Тобіна “Символ віри американського бізнесу” (у багатьох відношеннях чудовій) одразу після запевнення, що “ображатися чи засмучуватися, почувши про свої погляди, що це “ідеологія”, причин не більше, ніж у знаменитого персонажа Мольєра, коли той дізнався, що все життя розмовляв прозою”, – наведено такий список головних характеристик ідеології: упередження, спрощення, емоційна мова, потурання суспільним забобонам¹. Ніхто – при-

¹ Sutton F. X. et al. The American Business Creed. – Cambridge, Mass., 1956. – P.3-6.

наймні за межами комуністичного блоку, де узаконене дещо інше уявлення про роль мислення в житті суспільства, – не назвав би себе ідеологом сам або без суперечки погодився б, якщо б його так назвали інші. Зараз майже універсально застосовується пародійна формула: “У мене – соціальна філософія; у вас – політичні погляди; у нього – ідеологія”.

Історичний процес, який привів до того, що поняття ідеології стало частиною тієї самої сфери, яку воно описувало, вивчений Мангаймом; усвідомлення (а можливо, всього лише гіпотеза) того, що суспільно-політичне мислення виростає не з безплотних роздумів, але “завжди пов’язане з наявною життєвою ситуацією мислителя”, начебто запламувало таке мислення участю у тій самій вульгарній боротьбі інтересів, над якою воно претендувало піднятися². Але важливіше інше питання: чи остаточно знищило наукову корисність цього поняття його поглинення власним референтом, чи може воно, перетворившись на звинувачення, залишатися аналітичним поняттям? Ця проблема перебуває у центрі книги Мангайма – вироблення, як він висловлюється, “вільного від оцінок поняття ідеології”. Але чим більше він боровся з цією проблемою, тим глибше потопав у її двозначностях, доки, підкорившись логіці свого вихідного постулату (піддати соціологічному аналізу навіть і свою власну точку зору), не прийшов – як добре відомо – до етичного та епістемологічного релятивізму, який не задовольнив його самого. І тому, після Мангайма, роботи у цій галузі – тією мірою, якою вони виходили за рамки тенденційності або бездумного емпіризму, – застосовували набір більш чи менш дотепних методологічних прийомів, щоб уникнути того, що можна назвати (оскільки, як і в загадці про Ахілла і черепаху, мова йде про підрив самих основ раціонального знання) парадоксом Мангайма.

Так само, як парадокс Зенона поставив (або, принаймні, сформулював) тривожні питання про обґрунтованість мате-

² Mannheim K. *Ideology and Utopia*. – New York, s. d. – P.59-83 [Рос. пер. в кн.: Манхейм К. *Диагноз нашего времени* / Пер. М. И. Левиной – М., 1994. – С. 59–94.]; див. також: Merton R. *Social Theory and Social Structure*. – New York, 1949. – P.217-220.

матичних викладів, парадокс Мангайма поставив питання про об'єктивність соціологічного аналізу. Де та точка (якщо вона є), в якій закінчується ідеологія і починається наука, – от що стало загадкою сфінкса для багатьох сучасних соціологів та зброєю, яка ніколи не іржавіє, в руках їхніх противників. Як обґрунтування претензій на неупередженість висувалися: отримувана з науковою освітою схильність до безликих дослідницьких процедур, інституційна відгородженість ученого від повсякдення та його професійна прихильність принципу безпартійності, усвідомлення власних упереджень та інтересів і нейтралізація їх впливу. У відповідь заперечувалися безликість (та ефективність) процедур, надійність ізоляції, глибина та щирість рефлексії. “Я усвідомлюю, – трохи нервово пише недавній аналітик ідеологічних проблем у середовищі американських інтелектуалів, – що багато читачів скажуть, ніби моя власна позиція ідеологічна”³. Що б не сталося з іншими його передбаченнями, цьому можна повірити. Хоч регулярно проголошувався прихід наукової соціології, існування її визнано далеко не всіма, зокрема й самими соціологами; і найсильніший супротив її претензіям на об'єктивність – саме у вивченні ідеології.

Причини такого спротиву не раз перераховувалися в апологіях суспільних наук. Найчастіше, напевно, посилалися на ціннісну природу предмета вивчення: людям не подобається, коли неупереджено – хай зі скільки завгодно чистими цілями – досліджують ті переконання, яким вони надають величезного морального значення; а якщо вони самі дуже ідеологізовані, то просто не повірять, що незацікавлений підхід до ключових питань суспільних та політичних позицій може бути чимось іншим, ніж академічне удавання. Часто згадуються і неминуча невловимість ідеологічного мислення, яке завжди виражене складними сітями символів, настільки ж навантажених емоційно, наскільки неясних за змістом; і той визнаний факт, що, починаючи з Маркса, ідеологічні тези так часто виступали під маскою “наукової соціології”; і ранимість інтелектуального істеблішменту, який вважає, що наукова діагностика соціальної основи ідей загрожують

³ White W. Beyond Conformity. – New York, 1961. – P.211.

його статусу. А якщо інші аргументи не переконують, завжди можна вказати на те, що соціологія – наука молода, що будучи заснованою лише недавно, вона ще не встигла досягнути того ступеня інституційної міцності, яка необхідна для обґрунтування її претензії на свободу дослідження у ризикованих зонах. Певна сила в цих доводах, звісно, є. Але через дивну вибіркочку забудькуватість (яку недоброчливець обізвав би ідеологічною) майже не обговорюється можливість того, що проблема полягає передусім у нестачі концептуальної витонченості самих суспільних наук, що спротив ідеології соціологічному аналізу тому такий великий, що аналіз цей принципово неадекватний, а теоретичні категорії, які лежать в його основі, явно недостатні.

У цьому нарисі я спробую показати, що саме так усе й відбувається: суспільні науки поки що не змогли розвинути справді безоцінне поняття ідеології; коріння цієї невдачі – не стільки у методологічній розпущеності, скільки в теоретичній незграбності; ця незграбність виявляється передусім при підході до ідеології як до самостійної сутності – тобто як до впорядкованої системи культурних символів; коли ж ми вивчаємо її соціальні та психологічні контексти, ми приймаємо набагато тонший аналітичний інструментарій. Тому порятунок від парадокса Мангайма полягає в такому вдосконаленні концептуального апарату, щоб його можна було застосувати до вивчення смислів. Простіше кажучи, нам потрібно точніше розуміти наш предмет, щоб не опинитися в становищі персонажа яванської казки, “Нерозумного хлопчика”, якому мати порадила знайти спокійну дружину, а він повернувся додому з покійницею.

II

Дуже легко показати, що панівне зараз у суспільних науках поняття ідеології наскрізь оцінне (тобто пейоративне). “[Вивчення ідеології] має справу з мисленням, яке збілося з правильного шляху”, – повідомляє нам Вернер Старк; “ідеологічне мислення – це [...] щось сумнівне, щось, що треба подолати, вигнати з розуму”. Ідеологія – не (зовсім) те саме, що брехня, оскільки якщо брехуну принаймні доступний цинізм, то ідеолог залишається дурнем: “Обидва поширюють неправду, але якщо брехун нама-

гається зробити хибним чуже мислення, зберігаючи правдивість свого власного, сам добре усвідомлюючи, де правда, то той, хто повірив ідеології, обманутий у власному мисленні і збиває з пантелику ненавмисно і ненароком”⁴. Послідовник Мангайма, Старк вважає, що соціальна зумовленість будь-яких форм мислення – у природі речей, але ідеологію вирізняє нещаслива властивість – психологічна “спотвореність” (“перекрученість”, “зараженість”, “підробленість”, “викривленість”, “затмареність”) під тиском особистих емоцій – таких, як ненависть, бажання, тривога чи страх. Соціологія знання займається соціальним складником у пошуках і сприйнятті істини, їх неминучим включенням у ту чи іншу екзистенційну перспективу. Але вивчення ідеології – справа зовсім іншого характеру – займається причинами інтелектуальних помилок:

“Ідеї та переконання, як ми намагалися з’ясувати, можуть знаходитися у двоякому відношенні до реальності: вони можуть належати або до *фактів* реальності, або до *прагнень*, викликаних цією реальністю або, скоріше, реакцією на неї. Де є перше співвідношення – перед нами в принципі істинне мислення; де є друге – перед нами ідеї, які можуть опинитися істинними лише випадково і які, дуже ймовірно, викривлені упередженнями у найширшому значенні цього слова. Перший тип мислення можна назвати теоретичним; другий – паратеоретичним. Можна було б, напевно, описати перший тип як раціональний, другий – як емоційно забарвлений, перший – як суто когнітивний, другий – як оцінний. Якщо скористатися порівнянням Теодора Гайгера, [...] мислення, яке походить від соціальних фактів, подібне до чистого потоку, кришталево-ясного, прозорого; ідеологічні ідеї подібні до мутної ріки, збаламученої та забрудненої нечистотами, що влилися в неї. З першого пити корисно; друге – небезпечна отрута”⁵.

⁴ Stark W. The Sociology of Knowledge. – London, 1958. – P.48.

⁵ Ibid. P.90–91. Курсив оригіналу. Пор. Подібну думку Мангайма, сформульовану у вигляді відмінності між “тотальною” та “частковою” ідеологією: Mannheim K. Op. cit. – P.55-59 [Манхейм К. Знач. праця. – С.56-59].

Усе це є примітивним, але таке саме зведення референта терміна “ідеологія” до вигляду глибокої інтелектуальної порочності з’являється і в думках, у яких політичні й наукові аргументи і набагато тонші, і безмежно точніші. Наприклад, у колись дуже впливовому нарисі “Ідеологія і громадянськість” Едвард Шилз змальовує портрет “ідеологічної позиції” ще чорнішими барвами, ніж Старк⁶. Виявляючись “у різноманітних формах, кожна з яких претендує на унікальність” – італійський фашизм, німецький націонал-соціалізм, російський більшовизм, французький та італійський комунізм, Аксьйон Франсез, Британський союз фашистів “та їх жовторотий американський родич, “маккартизм”, який помер ще немовлям”, – ця позиція “підпорядковувала й охоплювала суспільне життя в західних країнах протягом XIX і XX століть [...] і загрожувала досягти повного панування”. Вона ґрунтується передусім на “гіпотезі, що політику треба провадити, виходячи зі зв’язного, всеохоплюючого набору переконань, який підпорядковує собі всі інші міркування”. Як і заснована на ній політика, ідеологія дуалістична, протиставляє чисте “ми” злому “вони”, проголошуючи: хто не зі мною, той проти мене. На суспільство вона справляє роз’єднувальний вплив, оскільки сіє недовіру до існуючих політичних інститутів, нападає на них, намагається їх зруйнувати. Вона догматична, оскільки претендує на повне і виключне володіння політичною істиною і зневажає компроміси. Вона тоталітарна, оскільки прагне перебудувати все суспільне та культурне життя на зразок своїх ідеалів, футуристична, оскільки працює задля утопічного завершення історії, коли така перебудова здійсниться. Коротше кажучи, вона – не та проза, розмовляти якою погодився б хоча б один добропорядний буржуа (або навіть добропорядний демократ).

Навіть при більш абстрактному і теоретичному розгляді, коли застосовується більш концептуальний підхід, не зникає ідея, що термін “ідеологія” служить адекватним позначенням для поглядів тих, хто “не змінює переконань і завжди неправий”. Наприклад, у недавньому аналізі парадокса Мангайма, здійсненому

⁶ Shils E. Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual // The Sewanee Rev. – 1958. – №66. – P.450-480.

Талкоттом Парсонсом, “відхилення від наукової об’єктивності” виявляються “принциповою ознакою ідеології”: “Проблема ідеології виникає там, де є розбіжності між переконаннями і тим, що [може бути встановлено як] правильне з наукової точки зору”⁷. Ідеться про “відхилення” й “розбіжності” двох головних типів. По-перше, якщо соціологія, сформована, як і будь-яке мислення, спільними для того суспільства, де вона існує, цінностями, селективна щодо обраних нею для постановки питань, щодо окремих обраних нею для розв’язання проблем тощо, то ідеологія схильна до сильнішої та когнітивно набагато шкідливішої “вторинної” селективності, оскільки вона виділяє окремі сторони соціальної реальності – скажімо, тієї реальності, яку виявляє сучасне соціологічне знання, – і залишає без уваги або навіть затушовує інші її сторони. “Так, наприклад, ідеологія бізнесу в принципі перебільшує внесок ділків у народний добробут і применшує внесок учених і професіоналів. А в сучасній ідеології “інтелектуала” перебільшується важливість суспільного “примусу до конформізму” та ігноруються чи недооцінюються інституційні фактори свободи індивіда”. По-друге, ідеологічне мислення, не обмежуючись однією тільки надселективністю, ще й викривлює навіть ті сторони соціальної реальності, які визнає, – а це викривлення стає очевидним лише тоді, коли (ідеологічні) твердження зіставляються з авторитетними висновками соціології. “Ознака викривлення – у тому, що стосовно суспільства робляться твердження, позитивну хибність яких можна показати за допомогою соціологічних методів, а із селективністю ми маємо справу, коли взяті самі по собі твердження “істинні”, але не є збалансованим викладом доступної (на даний момент) істини”. Важко, проте, припустити, що на розсуд звичайної людини, аж така велика відмінність існує між позитивною хибністю і неточним викладом доступної істини. Тому й тут ідеологія – потік досить-таки мутний.

Немає потреби – хоча було б і нескладно – збільшувати кількість прикладів. Важливіше питання: що, власне, робить

⁷ Parsons T. An Approach to the Sociology of Knowledge // Transactions of the Fourth World Congr. of Sociology. – Milan; Stressa, 1959. – P.25-49. Курсив оригіналу.

настільки навантаженим оцінністю поняття серед аналітичних інструментів соціології, яка, оскільки претендує на холодно-кровну об'єктивність, називає свої теоретичні інтерпретації “невикривленими” і, отже, нормативним зображенням соціальної реальності? Якщо критична сила соціальних наук походить з їх неупередженості, то чи не скомпрометована ця критична властивість тим, що аналізом політичного мислення керує подібне поняття – так само як аналіз релігійного мислення був би (і до речі, був) скомпрометований, якщо б відбувався як дослідження “забобонів”?

І ця аналогія не є натягнутою. Наприклад, в “Опіумі для інтелектуалів” Раймона Арона не тільки назва – іронічне відлуння запеклого іконоборства Маркса, – але й уся риторика аргументації (“політичні міфи”, “ідолопоклонство перед історією”, “священство і віруючі”, “секулярний клерикалізм” тощо) нагадує передусім твори войовничих атеїстів⁸. Манера Шилза наводити патологічні крайнощі ідеологічного мислення (нацизм, більшовизм і под.) як типові зразки ідеології схожа на традицію, в якій інквізиція, порочність пап епохи Відродження, жорстокість реформаторських війн або примітивність біблійного фундаменталізму видаються за архетип релігійної віри й поведінки. І можливо, думка Парсонса, нібито ідеологію визначає її когнітивна неповноцінність порівняно з соціологією, не така вже далека від думки Конта, який стверджував, що релігію вирізняє некритична образна картина світу, яка швидко застаріє з приходом очищеної від метафор тверезої соціології: “кінця ідеології” ми можемо прочекати так само довго, як позитивісти чекали кінця релігії. Можливо, не надто сміливим буде і припущення, що, як войовничий атеїзм Просвітництва і наступної епохи був відповіддю на зовсім невігадані жахи надзвичайного вибуху релігійної нетерпимості, переслідувань, боротьби (й на розширення знань про природу), так і войовничо ворожий підхід до ідеології – аналогічна відповідь на політичні гекатомби останнього півстоліття (і на розширення знань про суспільство). А якщо це припущення правильне, то подібна доля може

⁸ Aron R. *The Opium of the Intellectuals*. – New York, 1962.

спіткати й ідеологію – ізоляція від основного річища суспільної думки⁹.

Не можна позбутися проблеми і назвавши її суто семантичною. Зрозуміло, що кожен вільний, якщо хоче, звести референт терміна “ідеологія” до “чогось сумнівного”; і напевно, для такої редукції можна навести і деякі історичні аргументи. Але за такого обмеження терміна вже неможливо писати праці про ідеологію американських бізнесменів, нью-йоркських “літераторів”, Британської асоціації лікарів, лідерів промислових профспілок чи знаменитих економістів і чекати, що або самі персонажі, або зацікавлені спостерігачі вважатимуть подібні статті нейтральними¹⁰. Аналіз суспільно-політичних ідей, уже самими термінами, що ними він ці ідеї позначає, із самого початку тавруючи їх, у кращому випадку, як якесь спотворення, заздалегідь вирішує те саме питання, яке нібито ставить. Звичайно, є і таке рішення: термін “ідеологія” треба просто вилучити з наукового дискурсу і повністю віддати у користування полемістам – як, по суті, і сталося з терміном “забобон”. Але оскільки на даний момент замінити його начебто немає чим і він – принаймні частково – закріпився у технічному словнику суспільних наук, розумнішим є продовження зусиль щодо його знешкодження¹¹.

⁹ Оскільки я серйозно ризикую бути неправильно зрозумілим, то чи могу я сподіватися, що моя критика буде правильно сприйнята, як така, що має не політичний, а технічний характер, задля чого скажу: моя власна ідеологічна (чесно використаю цей термін) позиція загалом така ж, як і в Арона, Шлізга, Парсонса і т. д.; я поділяю їхній заклик до громадської, зваженої, негероїчної політики. І треба відзначити, що вимагати вільного від оцінок поняття ідеології – не означає вимагати вільного від оцінок ставлення до ідеологій, так само як вільне від оцінок поняття релігії не передбачає релігійного релятивізму.

¹⁰ Sutton F. X. et al. Op. cit. White W. Op. cit.; Eckstein H. Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association. – Stanford, 1960; Wright Mills C. The New Men of Power. – New York, 1948; Schumpeter J. Science and Ideology // American Economic Rew. – 1949. – №39. – P.345–359.

¹¹ Для того розряду феноменів, який позначає термін “ідеологія”, в літературі, звичайно, використовувалися й інші терміни – від “благородної брехні” Платона через “міфи” Сореля до “дериватів” Парето; але жоден з них не досяг більшого ступеня технічної нейтральності, ніж ідеологія (див.: Lasswell H. D., Leites N., and Associates. Language of Politics. – New York, 1949. – P.3-19).

III

Так само, як у роботі з'являються приховані дефекти інструменту, так внутрішні слабкості оцінного уявлення про ідеологію виходять назовні при його застосуванні. І найяскравіше вони виявляються у дослідженнях соціальних джерел і наслідків ідеології, оскільки у таких дослідженнях це поняття підключене до витонченого апарату аналізу соціальних та особистісних систем, сама сила якого тільки підкреслює брак аналогічної сили з культурного боку (тобто з боку символічних систем). У дослідженнях (принаймні у "гарних") соціальних і психологічних контекстів ідеологічного мислення акуратність, з якою досліджуються контексти, різко контрастує з незграбністю під час вивчення самого мислення, і тінь неточності лягає на все міркування в цілому – тінь, яку не може розвіяти найжорсткіша методологічна суворість.

Нині існує два основних підходи до вивчення соціальних факторів ідеології: теорія інтересу і теорія напружень¹². Для першого підходу ідеологія – це маска і зброя; для другого – симптом і ліки. У теорії інтересу ідеологічні заяви розглядаються на фоні загальної боротьби за вигоду; в теорії напружень – на фоні постійних зусиль виправити соціально-психологічний дисбаланс. Згідно з першою, люди весь час прагнуть влади; згідно з другою – весь час позбуваються тривоги. Оскільки цим можна займатися одночасно – і навіть одне заняття може слугувати засобом для іншого, – то обов'язкового протиріччя між двома теоріями немає; але теорія напружень (що виникла у відповідь на емпіричні труднощі, з якими зіткнулася теорія інтересу) містить менше спрощень, більш аналітична, менш конкретна, більш універсальна.

Принципи теорії інтересу відомі занадто добре, щоб їх перераховувати; розвинуті до свого роду досконалості марксистською традицією, сьогодні вони є стандартним інтелектуальним знаряддям середньої людини, яка заздалегідь упевнена, що в будь-яких політичних міркуваннях важливим є тільки те, на чий млин вони ллють воду. Величезною перевагою теорії інтересу було й

¹² Sutton F. X. et al. Op. cit. – P.11-12, 303-310.

залишається поміщення ідейних систем на тверду основу соціальних структур: робиться акцент на мотивації тих, хто такі системи висуває, і на залежності такої мотивації від соціального стану, передусім від класової належності. Крім того, теорія інтересу спланивала до купи політичні теорії і політичну боротьбу, заявивши, що ідеї – це знаряддя і що найкращий спосіб втілення якоїсь іншої суспільної картини світу (яку бачать дана група, клас чи партія) – це захопити політичну владу і закріпити її. Тези ці не застаріли; і якщо нині теорія інтересу втратила колишню гегемонію, то не стільки тому, що її спростували, скільки тому, що її теоретичний апарат виявився надто слабким і тому не міг справитися з тією складною взаємодією соціальних, психологічних і культурних факторів, яку сама ця теорія виявила. Подібно до механіки Ньютона, вона була не стільки спростована наступними концепціями, скільки поглинута ними.

Головні дефекти теорії інтересу – у тому, що її психологія надто анемічна, а соціологія – надто мускуліста. Позбавлена розвинутого апарату для аналізу мотивацій, вона була приречена на постійні метання між вузьким і поверховим утилітаризмом, де рушієм людини вважається раціональний розрахунок усвідомленої особистої вигоди, та більш широким поверховим історизмом, що з завченою розпливчастістю стверджує, що ідеї людини певним чином “відображають”, “виражають”, “відповідають”, “виникають”, “зумовлені” її соціальною належністю. З такими категоріями аналітики залишається або зробити мало-правдоподібне конкретне твердження і виявити слабкість своєї психології, або приховати відсутність якої б то не було психологічної теорії, задовольняючись абстракціями, які межують з трюїзмами. Аргумент, що для професійних військових “внутрішня політика [уряду] важлива головним чином як спосіб зберегти й розширити збройні сили, [оскільки це] їхня робота, єдине, що вони вміють”, – віддає аж надто мало належного навіть такому нехитрому розуму, яким прийнято вважати розум армійський; а аргумент, що представники американського нафтового бізнесу “зовсім не можуть бути просто нафтовиками”, тому що “інтереси їхні такі”, що “вони повинні бути ще й політиками”, – пояснює рівно стільки ж, скільки й теорія (яка також належить

плідному розуму п. Журдена), згідно з якою опіум присипляє з тієї причини, що має снотворну силу¹³.

З іншого боку, думка, нібито соціальна дія – це по своїй суті нескінченна боротьба за владу, веде до надто вже макіавеллістського уявлення про ідеологію як про різновид вищого лукавства і, тим самим, до нехтування її більш широкими і менш драматичними соціальними функціями. Батальне зображення суспільства як поля битви, де під видом зіткнення принципів відбувається зіткнення інтересів, відволікає нашу увагу від тієї ролі, яку ідеології відіграють у визначенні (або в затуманюванні) соціальних категорій, у підтвердженні (або у розхитуванні) соціальних очікувань, у закріпленні (або у підриві) соціальних норм, у посиленні (або в послабленні) суспільного консенсусу, у пом'якшенні (або в загостренні) суспільної напруги. Зведення ідеології до зброї в *guerre de plume** надає її аналізові затишної атмосфери войовничості, але одночасно зводить інтелектуальний світогляд, усередині якого проводиться аналіз, до вузького реалізму стратегії й тактики. Напруження теорії інтересу – якщо скористатися виразом Вайтхеда – тільки зворотний бік її вузькості.

Якщо “інтерес”, за всієї своєї неоднозначності, – це поняття одночасно і психологічне, і соціальне – яке описує як вигоду, усвідомлювану індивідом чи групою індивідів, так і об’єктивну структуру шансів, усередині якої індивід чи група діють, – то таке ж становище і з “напруженням”, оскільки воно належить як до стану персональної напруженості, так і до ситуації соціального безладдя. Відмінність між двома поняттями у тому, що, користуючись “напруженням”, і мотиваційний фон, і соціальний структурний контекст можна зобразити більш систематично, так само, як і їх взаємовідносини. По суті, теорію інтересу перетворює в теорію напружень залучення розвинутих концепцій, з одного боку, особистісних систем (у принципі, за Фрейдом), а з другого – систем соціальних

¹³ Цитати взяті у найвидатнішого сучасного представника теорії інтересу: Wright Mills C. *The Causes of the World War Three*. – New York, 1958. – P.54, 65.

* *Guerre de plume* (франц.) – чорнильна війна (буквально: війна пір’я).
(Тут і далі внизу сторінки – примітки редактора.)

(у принципі, за Дюркгеймом), до яких Парсонс додав ще й концепцію їхньої взаємодії¹⁴.

Чітка і зрозуміла ідея, від якої відштовхується теорія напружень, – хронічна розбалансованість суспільства. Немає суспільного устрою, який досить успішно справлявся б з функціональними проблемами, що неминуче виникають. Будь-яке суспільство стикається з невирішуваними антиноміями: між свободою і політичним порядком, між стабільністю та необхідністю змін, між ефективністю й гуманністю, між беззастережністю та гнучкістю тощо. Існують розходження і між цілями в окремих частинах суспільства: наприклад, у фірмах – між прибутком і продуктивністю або в університетах – між здобуттям нових знань і розповсюдженням наявних. Також існують суперечливі рольові очікування, які зайняли так багато місця в останніх працях американських соціологів – наприклад, про майстра, про працюючу заміжно жінку, про художника, про політика. Соціальне тертя так само всюдисуще, як і матеріальне, – і так само неминуче.

Далі, це тертя або соціальне напруження виявляється на рівні окремої особистості (також неминуче розбалансованої системи конфліктних бажань, архаїчних почуттів і саморобних захисних пристосувань) у вигляді психологічного напруження. Те, що на колективному рівні є структурною невідповідністю, індивідуально переживається як особиста незахищеність, оскільки саме у власному досвіді соціального актора зустрічаються і загострюють одне одного суспільні недосконалості й протиріччя особистого плану. Але в той же час із того, що як суспільство, так і особистість за всіх своїх недоліків є не просто конгломератами інститутів або сукупністю мотивів, а організованими системами, впливає, що викликана ними соціально-психологічна напруга також систематична, що у тривог, викликаних соціальним протистоянням, є власні форма і впорядкованість. Більшість людей – принаймні в сучасному світі – живе у стані організованого відчаю.

¹⁴ Щодо загальної схеми див.: Parsons T. *The Social System*. – New York, 1951, зокрема розд. 1 та 7. Найповнішу розробку теорії напружень див. у кн.: Sutton F.X. et al. *Op. cit.*, зокрема розд. 15.

Тому ідеологічне мислення розглядається як відповідь (одна з відповідей) на цей відчай: “Ідеологія – це структурована реакція на структурні напруження соціальної ролі”¹⁵. Вона дає “символічний вихід” для породжених суспільним дисбалансом емоційних порушень. А оскільки можна припустити, що у всіх або у більшості носіїв даної ролі чи соціального становища подібні заворушення, принаймні у загальному плані, одні й ті самі, то й ідеологічні реакції на порушення тяжитимуть до одноманітності, яка буде додатково посилена передбачуваною спільністю “базової структури особистості” у представників конкретної культури, класу або професійної категорії. Моделлю служить не військова, а медична схема: ідеологія – це хвороба (Саттон і його співавтори серед альтернатив називають звичку гризти нігті, алкоголізм, психосоматичні розлади і “примхи”) і потребує діагнозу. “Концепція напружень – це не пояснення ідеологічних структур, а узагальнювальний заголовок для того виду факторів, який треба шукати, добиваючись пояснення”¹⁶.

Але діагноз – медичний або соціологічний – передбачає не тільки розпізнання відповідної напруги: симптоми треба вивчати не тільки етіологічно, але й телеологічно, тобто бачити в них механізми – хай неефективні – компенсації збурень, що їх породили. Найчастіше використовувалися чотири головні типи пояснень: катарсичний, моральний, солідаристський та адвокатський. “Катарсичне пояснення” – це шанована теорія клапана безпеки або козла відпущення. Емоційне напруження знижують за допомогою переключення на символічних ворогів (“євреї”, “великий бізнес”, “червоні” та ін.). Пояснення це так само нескладне, як і устрій, що дав йому назву; але неможливо заперечувати, що, ненавидячи (чи, навпаки, люблячи) законний об’єкт, ідеологія може дещо заспокоїти муки від усвідомлення того, що ти дрібний чиновник, поденник або провінційний крамар. “Моральним поясненням” називається здатність ідеології підтримувати індивіда (чи групу) в умовах хронічного напруження – або просто його заперечуючи, або легітимізуючи з погляду вищих цінностей.

¹⁵ Sutton F. X. et al. Op. cit. – P.307-308.

¹⁶ Parsons T. An Approach...

І дрібному бізнесмену, що бореться за виживання, безмежну стійкість якому дає віра в неминучу справедливість американської системи; і невизнаному художнику, який пояснює свій неуспіх тим, що у міщанському світі він залишається вірним вищим цінностям мистецтва, такі погляди допомагають не кидати свою справу. Ідеологія наводить мости між реальним і бажаним станом справ, гарантуючи виконання соціальних ролей, від яких в іншому випадку відмовилися б через відчай або апатію. “Солидаристським поясненням” називають здатність ідеології цементувати соціальну групу або клас. Єдність робітничого руху, товариства ділових людей чи лікарів – в міру існування цієї єдності, – очевидно, ґрунтується переважно на спільній ідеологічній орієнтації; і південці не стали б Південцями без популярних символів, які емоційно нагадують про катастрофу, яка зачепила всіх. Нарешті, “адвокатським поясненням” називають дії ідеології (та ідеологів), пов’язані з артикуляцією, хай однобічною і нечіткою, суспільних напружень і привертанням до них уваги громадськості. “Ідеологи ставлять проблеми перед ширшими суспільними колами, займають позиції щодо порушених питань та “висловлюють їх у суді” на ідеологічному форумі”¹⁷. Хоч ідеологічні адвокати (які при цьому не дуже відрізняються від своїх побратимів у суді) прагнуть не тільки прояснення, але й затуманювання справжньої природи порушених проблем, вони принаймні привертають увагу до їх існування і, поляризуючи позиції, ускладнюють їх подальше ігнорування. Без марксистської боротьби не було б робітничої реформи; без чорних націоналістів – поступової десегрегації.

Проте саме тут – при дослідженні соціальних і психологічних уже не факторів, а функцій ідеології – теорія напружень починає буксувати, а її велика, порівняно з теорією інтересу, гострота зникає. Зростання точності у визначенні джерел ідеології якось не порушує вивчення її наслідків, де аналіз, навпаки, стає хитким і ропливчастим. Розглядувані наслідки – самі по собі, безумовно, реальні – здаються майже випадковими, другорядними ефектами в принципі нерационального, майже автоматичного процесу вираження, направленою з самого початку в інший бік: так

¹⁷ White W. Op. cit. – P.204.

людина, поранивши палець, мимохіть скрикує “ой!”, щоб дати вихід прикрості, але при цьому сигналізує про своє невдоволення і заспокоює себе звуком власного голосу; або, потрапивши у давку в транспорті, мимоволі чортихається, щоб виразити свою злість, але, почувши таку ж лайку від оточення, отримує деяке збочене почуття спорідненості з товаришами у нещасті.

Недолік цей, звичайно, можна знайти у більшій частині функціонального аналізу у суспільних науках: сформована певним набором сил поведінкова структура – внаслідок вірогідного, але все одно таємничого збігу обставин – служить цілям, лише віддалено з цими силами пов’язаним. Група первісних людей починає із зовсім щирої молитви про дощ і закінчує посиленням групової солідарності; дрібний політикан починає з того, щоб потрапити ближче до годівниці, і закінчує посередництвом між неасимільованими групами іммігрантів і безлікою урядовою бюрократією; ідеолог починає з викладу свого невдоволення і виявляє, що заколисуюча сила поширюваних ним ілюзій тільки посилює життєздатність тієї системи, якою він невдоволений.

Щоб затушувати цей дивний стан речей, як правило, кличуть на допомогу поняття латентної функції, але воно швидше означає феномен (реальність якого не викликає сумнівів), ніж його пояснює; врешті-решт функціональний аналіз – і не тільки аналіз ідеології – залишається безнадійно нечітким. Антисемітизм дрібного чиновника, справді, може йому якимось допомогти подолати пригнічену злість, яку породжує в ньому постійне плазування перед тими, хто, на його думку, нижче його інтелектуально, і тим самим – її послабити; але антисемітизм може й посилити його злість, просто давши йому новий об’єкт безсилої ненависті. Можливо, невизнаному художнику легше зносити байдужість публіки, схиляючись перед класичними канонами мистецтва; але таке поклоніння може зробити прірву між умовами успіху і вимогами ремесла настільки непереборною, що гра здається йому марною. Спільність ідеологічного сприйняття може людей пов’язувати, але вона ж, як свідчить історія марксистських сект, може забезпечити їх словником, який успішно їх розмежує. Зіткнення ідеологів може повернути до соціальної проблеми увагу громадськості, але може й оточити її

такими пристрастями, що подолати її раціональними методами буде вже неможливо. З усіма цими можливостями прихильники теорії напружень, зрозуміло, прекрасно обізнані. Більше того, вони схильні радше підкреслювати не позитивні, а негативні наслідки і варіанти і дуже рідко вбачають в ідеології щось більше, ніж затичку *faute de mieux** – наче обгризання нігтів. Але річ у тім, що, незважаючи на всі тонкощі пошуку мотивів ідеологічної активності, у межах теорії напружень аналіз наслідків цієї активності залишається грубим, хитким і непевним. Діагностично теорія переконлива; функціонально – ні.

Причина цієї слабкості – фактична відсутність у теорії напружень (як і в теорії інтересу) хоча б трохи розвинутої концепції процесів символічного утворення. Дуже багато говориться про емоції, які “знаходять символічний вихід”, або про “відданість відповідним символам” – але дуже мало розуміння, як же це насправді відбувається. Зв’язок між причинами ідеології та її наслідками здається випадковим, тому що поєднувальний елемент – автономний процес символічного утворення – практично замовчується. І теорія інтересу, і теорія напружень від аналізу джерел переходять одразу до аналізу наслідків, не досліджуючи серйозно ідеологію як систему символів, які взаємодіють, як структуру смислів, які взаємодіють між собою. Теми, звичайно, наводяться; у представників контент-аналізу вони навіть перераховуються. Але для їх пояснення їх співвідносять не з іншими темами або з якоюсь семантичною теорією, а з тим наслідком, який вони нібито відображають, або з тією соціальною дійсністю, яку вони нібито викривлюють. Проблему – як, власне, ідеологія перетворює почуття у значення і надає його у розпорядження соціуму – вирішують дуже неоковирним способом: кладуть поряд окремі символи й окремі напруження (або інтереси) так, щоб виведення перших з других уявлялося просто банальністю – або принаймні постфрейдівською, постмарксовою банальністю. І якщо аналітик достатньо вправний, такі зіставлення переконують¹⁸.

* *faute de mieux* (франц.) – за браком кращого.

¹⁸ Напевно, найвіртуозніший приклад таких вправ у паралелізмі – книга Натана Лайтеса (Leites N. A Study of Bolshevism. – New York, 1953).

У результаті зв'язок не пояснено, а продемонстровано. Природа відношень між соціопсихологічними стресами, з яких випливають ідеологічні позиції, і розробленими символічними структурами, в яких ці позиції набувають соціального вираження, надто складна, щоб можна було охопити її за допомогою туманного й невивченого поняття афективного резонансу.

IV

У зв'язку з цим особливий інтерес становить такий факт: хоч соціологічна теорія зазнала глибокого впливу з боку майже усіх значних інтелектуальних рухів останніх півтора століть: марксизму, дарвінізму, утилітаризму, ідеалізму, фрейдизму, біхевіоризму, позитивізму, операціонізму – і намагалася збагатитися практично в усіх існуючих зонах методологічних інновацій від екології, етології і порівняльної психології до теорії ігор, кібернетики і статистики, вона, за невеликими винятками, залишилася практично неохопленою однією з найважливіших течій сучасної думки – спробами побудувати автономну науку про те, що Кеннет Берк назвав “символічною дією”¹⁹. Здається, що діяльність ні таких філософів, як Пірс, Віттенштайн, Кассіер, Лангер, Райл і Морріс, ні таких критиків, як Колдрідж, Еліот, Берк, Емерсон, Блекмур, Брукс і Ауербах, не вчинила хоча б трохи помітного впливу на загальні методи соціологічного аналізу²⁰. За винятком кількох відважних лінгвістів (головним чином, теоретиків) – скажімо, Уорфа чи

¹⁹ Burke K. *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. – Baton Rouge, 1941. Надалі я використовуватиму термін “символ” у широкому значенні: будь-який фізичний, соціальний, культурний акт чи об’єкт, що служить провідником певної ідеї. Виклад цієї точки зору, для якої однаково є символами і “п’ять” і “хрест”, див. у кн.: Langer S. *Philosophy in a New Key*. – 4th ed. – Cambridge, Mass., 1960. – P.60-66.

²⁰ Корисні загальні огляди традицій літературної критики можна знайти у кн.: Hyman S.E. *The Armed Vision*. – New York, 1948 та в кн.: Wellek R., Warren A. *Theory of Literature*. 2nd ed. – New York, 1958. Порівняльного огляду дещо іншої філософської еволюції, очевидно, немає, див. ключові праці: Peirce C. S. *Collected Papers* / Ed. C. Hartshorne and P. Weiss: 8 vols. – Cambridge, Mass., 1931–1958; Cassirer E. *Die Philosophie der symbolischen Formen*. – 3 Bde. – Berlin, 1923–1929; Morris C. W. *Signs, Language and Behavior*. – Englewood Cliffs, N. J., 1944; Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. – Oxford, 1953.

Сепіра, – питання про те, як, власне, символи здійснюють символізацію, як вони передають смисл, просто не ставився. “Викликає здивування, – пише лікар і романіст Уолкер Персі, – те, що сьогодні немає точної емпіричної науки про символічну поведінку *як такою* [...] Ввічливі нарікання Сепіра на відсутність настільки необхідної науки про символічну поведінку сьогодні виправдані набагато очевидніше, ніж тридцять п’ять років тому”²¹.

Саме відсутність такої теорії та, особливо, відсутність аналітичного апарату, прийнятного для метамови, змусило соціологів вважати ідеологію виразним “криком болю”. Не уявляючи, як функціонують метафора, аналогія, іронія, двозначність, каламбур, парадокс, гіпербола, ритм та усі інші елементи того, що ми називаємо незграбним словом “стиль”, і навіть у більшості випадків не визнаючи, що ці прийоми відіграють хоч якусь роль у наданні особистим позиціям суспільно значущої форми, соціологи позбавляють себе символічних ресурсів, які допомогли б уточнити їм свої формули. Тоді, коли когнітивна сила “викривлення” утверджувалася у мистецтві, а правильність афективного уявлення про значення заперечувалася в філософії, соціологи відверталися від першого і використовували друге. Тому немає нічого дивного в тому, що вони обійшли питання про те, звідки береться афективність ідеологічних тверджень, просто не помітивши тут проблеми²².

Щоб пояснити мою думку, я наведу приклад, який, сподіваюся, сам по собі настільки тривіальний, що, по-перше, усуне будь-які

²¹ Percy W. The Symbolic Structure of Interpersonal Process // Psychiatry. 1961. – №24. – P.39-52. Курсив оригіналу. Посилання в цитаті – на статтю Сепіра “Статус лінгвістики як науки” (Status of Linguistics as a Science), вперше опубліковану у 1929 р. і передруковану в кн.: Sapir E. Selected Writings / Ed. D. Mandelbaum. – Berkeley; Los Angeles, 1949. – P.160-166.

²² Ця критика почасти не стосується статті Лассвелла “Стиль у мові політики” (автор і назва англійською: Lasswell et al. Language of Politics. – P.20-39), яка, щоправда, зіпсована його нав’язливим прагненням звести цілі й сутності політики виключно до питання влади. Слід також відзначити, що в щижченаведених думках акцент на словесному символізмі зроблений тільки з міркувань ясності, а не для того, щоб применшити значення пластичних, театральних та ін. немовних прийомів: риторики уніформ, рами, загонів, що марширують, – в ідеологічному мисленні.

сумніви щодо того, чи немає в мене прихованої зацікавленості по суті порушуваних політичних питань, і, по-друге, що важливіше, зможе продемонструвати, що розроблені для аналізу вищих аспектів культури – наприклад, поезії – поняття можуть бути застосовані і для більш приземлених її сторін, не затушовуючи при цьому величезних якісних відмінностей між тими й іншими. Саттон і його співавтори, обговорюючи когнітивну ущербність, яка, на їхню думку, входить до власне дефініції ідеології, як приклад тенденції ідеологів до “надспрошення” наводять назву, дану профспілками Акту Тафта–Хартлі, – “закон про рабську працю”:

“Ідеологія прагне бути простою і чіткою, навіть у тому випадку, коли ці простота і ясність спотворюють предмет обговорення. Ідеологічна картина малюється чіткими лініями, чорною і білою фарбами. Ідеолог користується перебільшенням і шаржем як карикатурист. Науковий опис соціальних феноменів, навпаки, як правило, будується на півтонах і відтінках. У профспілковій ідеології останніх років Акт Тафта–Хартлі йменувався «законом про рабську працю». У світлі безпристрасного дослідження Акт жодними чином такого ярлика не заслуговує. Будь-яке неупереджене вивчення Акта передбачає детальний аналіз кожної його статті. І з якої б системи цінностей не виходити, навіть з тієї, що поділяється профспілками, результатом такого вивчення не став би однозначний висновок. Але ідеології не потрібні неоднозначні вердикти. Вони надто складні, надто розмиті. Ідеологія повинна підвести весь Акт цілком під один символ, який би спонукав робітників, виборців, законотворців до дії”²³.

Не торкаючись суто емпіричного питання, чи дійсно ідеологічні позначення соціальних феноменів обов’язково “простіші”, ніж наукові позначення тих самих феноменів, зазначимо, що в цьому міркуванні міститься дивна недооцінка розумових здібностей як профспілкових лідерів, так і “робітників, виборців, законотворців”. Важко уявити, що ті, хто створив і розповсюд-

²³ Sutton F. X. et al. Op. cit. – P.4-5.

жував цю формулу, вірили самі або сподівалися, ніби хтось повірить у те, що закон справді зробить (або може зробити) американського робітника рабом, або що та частина громадськості, для якої формула хоча б щось означала, сприймала її у такому самому розумінні. Але саме це прямолінійне уявлення про чужий розум залишає соціологу всього два – однаково неадекватних – пояснення ефективності символів: або вони обманюють необізнаних (теорія інтересу), або збуджують немислячих (теорія напружень). Навіть не розглядається та можливість, що сила символу полягає в його здатності осягати, означати і повідомляти соціальні реальності, які не піддаються обережній мові науки, що він передає складніший смисл, ніж передбачений букввальним розумінням. Формула “закон про рабську працю” може виявитися не ярликом, а тропом. Точніше кажучи, перед нами метафора або спроба метафори. Хоч, очевидно, мало хто із соціологів знайомий з літературою про метафору – про “силу, за допомогою якої мова, навіть за невеликого словника, охоплює міриади речей”, – література ця дуже широка, і в ній сьогодні досягнуто принципової єдності думок²⁴. У метафорі відбувається стратифікація змісту: невідповідність значення на одному рівні приводить до зростання значення на іншому. Як зазначив Персі, найбільше непокоїла філософів (і, міг би він додати, учених) та властивість метафори, що вона “неправильна”: “Про дану річ метафора стверджує, що вона є щось інше”. І гірше того, як правило, чим вона “неправильніша”, тим ефективніша²⁵. Силу метафорі дає саме взаємодія між різнорідними смислами, які вона символічно сполучає у цілісну концептуальну схему, й успішність, з якою дане сполучення долає внутрішній спротив, що обов’язково виникає у кожного, хто сприймає цю семантичну суперечливість. У випадку успіху метафора перетворює хибне ототожнення (наприклад, законодавства про працю республіканців та більшовиків) у доречну аналогію; у випадку промаху залишається просто фразою.

²⁴ Чудовий свіжий огляд можна знайти в кн.: Henle P. (ed.) *Language, Thought and Culture*. – Ann Arbor, 1958. – P.173–195. Цитату взято з: Langer. S. *Philosophy...* – P.117.

²⁵ Percy W. *Metaphor as Mistake // The Sewanee Rev.* – 1958. – №66. – P.79-99.

Достатньо зрозуміло, що в очах більшості фігура “закон про рабську працю” була досить-таки очевидним промахом (і тому не дуже-то допомогла “спонукати робітників, виборців, законотворюців до дії”); тому вона і здається карикатурою, що була невдалою, а не через свою спрощену чіткість. Семантичне напруження між образом консервативного конгресу, який забороняє “closed shops”²⁶, і образом сибірських таборів виявилось – судячи з усього – надто великим, щоб бути розв’язаним у цілісній картині, принаймні за допомогою такого елементарного прийому, як лозунг. За винятком (можливо) кількох ентузіастів, подібність залишилася непоміченою; хибне отождоження залишилося хибним. Але нічого неминучого у провалі немає, навіть на такому елементарному рівні. Хоч фраза Шермана “Війна – це пекло” – вирок досить однозначний і вона не схожа на соціологічну дефініцію, навіть Саттон і його співавтори навряд чи вважали б її перебільшенням або карикатурою.

Але важливішим, ніж будь-яка оцінка адекватності обох тропів, є той факт, що оскільки значення, які стикаються в них, мають соціальне коріння, то успіх чи провал спроби залежить не тільки від сили використаних стилістичних механізмів, але якраз і від того розряду факторів, яким займається теорія напружень. Напруженість холодної війни, тривоги профспілкового руху, який лише недавно вів запеклу боротьбу за існування, близький занепад лібералізму Нового курсу після двадцятирічного панування – все це підготувало соціально-психологічні умови і для появи тропу “рабська праця” і для його провалу, коли переконливої аналогії не вийшло. Мілітаристи в Японії 1934 року, що відкрили свій памфлет “Головні принципи національної безпеки та пропозиції з її зміцнення” гучною родинною метафорою “Війна – батько творчості і мати культури”, безумовно, так само мало погодилися б з афоризмом Шермана, як і він – з їхнім афоризмом²⁶. Вони, представники старої нації, яка шукала опори

²⁶ Closed shops (англ.) “закриті цехи”: промислові підприємства, працювати на яких можуть лише члени профспілки.

²⁶ Цит. за: Crowley J. Japanese Army Factionalism in the Early 1930's // The Journ. of Asian Studies. – 1958. – №21. – P.309-326.

в сучасному світі, енергійно готувалися до імперіалістичної війни; він, представник нації ще несформованої, що роздирається внутрішньою ворожнечею, стомлено вів війну громадянську. Тому залежно від соціального, психологічного і культурного контексту змінюється не істина, а символи, які ми створюємо в наших порізному вдалих спробах її схопити. Війна – це справді пекло, а не мати культури, що, зрештою, відкрили для себе і японці, хоч вони, звичайно, передають цю думку урочистіше.

Соціологію знання слід було б називати соціологією значення, оскільки соціально детермінована не природа ідей, а засоби їх вираження. У спільноті, де прийнято пити чорну каву, зазначає Хенле, звернений до дівчини комплімент “Ти – вершки у моїй каві” справив би цілком неправильне враження; а якщо б усеядність ведмедів вважалася їх більш суттєвою ознакою, ніж груба незграбність, то щодо людини “старий ведмідь” означало б не “грубіян”, а “людина широких смаків”²⁷. Або (якщо скористатися прикладом Берка), оскільки в Японії при згадуванні про смерть близького друга прийнято посміхатися, то семантичним еквівалентом (як поведінковим, так і вербальним) в англійській мові буде не “він посміхнувся”, а “його обличчя посерйознішало”; оскільки тим самим ми “переводимо прийняту в Японії соціальну практику у відповідну західну практику”²⁸. А якщо повернутися до ідеологічної сфери, то, наприклад, про представництво в комітетах Сепір писав, що якоюсь фігуральною силою воно володіє тільки тому, що ми вважаємо, ніби “адміністративні функції якимось чином кладуть на людину печатку вищості порівняно з тими, ким управляють”; “якщо б люди зрозуміли, що адміністративні функції – не більше ніж символічна рутина, то представництво в комітеті вважалось б просто застиглим символом і та особлива цінність, яка сьогодні здається властивою цій посаді, почала б щезати”²⁹. Нічим не відрізняється і випадок з “законом про рабську працю”. Якщо б з якоїсь причини табори примусової праці почали б грати менш важливу роль в американському

²⁷ Henle P. (ed.) Op. cit. – P.4–5.

²⁸ Burke K. Counterstatement. – Chicago, 1957. – P.149.

²⁹ Sapir E. Status of Linguistics... – P.568.

уявленні про Радянський Союз, то щезла б не правдивість цієї формули, а сам її сенс, сама її здатність бути *або* істинною *або* хибною. І цю ідею (що Акт Тафта-Хартлі – смертельна загроза профспілкам) просто довелося б формулювати інакше.

Коротше кажучи, між ідеологічною фігурою на кшталт “закону про рабську працю” і соціальними реальностями американського життя, в гушавині якого ця фігура з’являється, відбувається тонка взаємодія, вловити яку такі вирази, як “винахідливість”, “викривлення” або “над-спрощення”, просто не в змозі³⁰. Не тільки семантична структура фігури набагато складніша, ніж здається на перший погляд, але й аналіз цієї структури змушує прослідковувати різноманітні зв’язки між нею і соціальною реальністю, тому підсумковою картиною виявляється конфігурація різнорідних смислів, взаємодія яких і створює виразну й риторичну силу символу. Уже сама взаємодія – це процес соціальний, який протікає не в голові, а в тому колективному світі, де “люди розмовляють, дають речам назви, висловлюють те чи інше судження і якоюсь мірою один одного розуміють”³¹. Вивчення символічної дії – соціологічна дисципліна тією ж мірою, що й вивчення малих груп, бюрократії чи ролі американської жінки; воно тільки набагато менше розвинуте.

³⁰ Зрозуміло, що метафора – не єдиний стилістичний прийом, до якого вдається ідеологія. Метонімія (“Я можу запропонувати вам тільки кров, піт і сльози”), гіпербола (“Тисячолітній рейх”), мейосис (“Я повернусь”), синекдоха (“Уол-стріт”), оксюморон (“залізна завіса”), уособлення (“Рука, що тримала ніж, вдарила ним у спину сусіду”) та всі інші тропи, старанно зібрані і розкласифіковані класичною риторикою, застосовуються знову і знову, так само як і синтаксичні прийоми – наприклад, антитеза, інверсія, повторення; просодичні – ритм, рима, алітерація; літературні – іронія, панегрик, сарказм. Не всяке ідеологічне висловлювання фігуральне. Основний обсяг займають зовсім нормальні – щоб не сказати категоричні – твердження, які, якщо абстрагуватися від певної тенденції до зовнішньої несподіваності, мало чим відрізняються від наукових висловлювань: “Історія всіх до цього часу живих суспільств – це історія класової боротьби”; “Уся європейська мораль заснована на цінностях, корисних стаду” і т. п. Як культурна система ідеологія, яка пішла далі простого викидання гасел, – це складна структура взаємопов’язаних смислів (взаємопов’язаних на рівні тих семантичних механізмів, якими ці смисли передані), лише слабкий приклад якої – двошаровий устрій окремої метафори.

³¹ Percy W. Symbolic Structure.

V

Запитання, яке більшість дослідників ідеології забуває задати (що саме ми маємо на увазі, говорячи, що соціопсихологічні напруження “передаються” в символічній формі?), справді, заводить дуже далеко – до дещо нетрадиційної і зовнішньо парадоксальної теорії людського мислення як діяльності громадської, а не (принаймні принципово) приватної³². Вдаватися в деталі цієї теорії тут неможливо, як і навести достатню кількість прикладів на її підтримку. Але необхідно окреслити її, принаймні в загальних рисах, якщо з химерного світу слів і семантичних процесів ми бажаємо повернутися до (нібито) більш тривкого світу почуттів та інститутів і якщо ми прагнемо більш-менш ґрунтовно розібратися у способах взаємодії між культурою, особистістю та соціальною системою.

Ключова теза того підходу до мислення *en plein air**, яку вслід за Галантером і Герстенхабером можна назвати “зовнішньою теорією”, полягає ось у чому: мислення – це конструювання та випробування символічних систем, які використовуються як моделі для інших систем: біологічних, соціальних, психологічних тощо – таким чином, що структура цих інших систем (і в сприятливому випадку, спосіб їх поведінки) виявляється, як ми кажемо, “зрозумілою”³³. Розмірковування, концептуалізація, осягнення, розуміння тощо – це не примарні процеси всередині голови, а стиковка станів і процесів символічних моделей із станами і процесами зовнішнього світу:

“Образне мислення – не що інше, як побудова образу середовища, включення моделі на більшу, ніж у середовища, швидкість і передбачення, що середовище поводитиметься так само, як і модель [...] Перший крок у розв’язанні проблеми – це побудова моделі або образу “важливих рис” [середовища]. Моделі ці можна будувати з різних речей, у тому числі з органічних тканин тіла або, у випадку з людиною, за

³² Ryle G. *The Concept of Mind.* – New York, 1949.

* *En plein air* (франц.) – на відкритому повітрі, ззовні.

³³ Galanter E., Gerstenhaber M. *On Thought: The Extrinsic Theory* // *Psychological Rev.* – 1956. – №63. – P. 218-227.

допомогою паперу, олівця та інших артефактів. Як тільки модель побудована, її можна випробовувати в різних гіпотетичних умовах і на різних стендах. Організм здатний “спостерігати” результат цих випробувань і проектувати його на середовище, роблячи можливим передбачення. За такою схемою думає, наприклад, авіаконструктор, який випробовує модель нового літака в аеродинамічній трубі. Думає автомобіліст, коли веде пальцем по лініях на мапі, і палець служить моделлю важливих рис автомобіля, а мапа – моделлю дороги. Подібні моделі часто використовують, думаючи про складно побудовані [середовища]. Образи внутрішнього мислення залежать від наявності в організмі фізико-хімічних подій, якими можна користуватися при створенні моделей”³⁴.

Ця схема, зрозуміло, не скасовує свідомості: вона її визначає. Як показав Персі, усяке свідоме сприйняття – це акт упізнання, тобто сполучення, при якому об’єкт (або подія, акт, емоція) розпізнається, оскільки розміщений на фоні відповідного символу:

“Мало сказати, ніби хтось усвідомлює щось; він також усвідомлює, що щось – це щось. Є різниця між сприйняттям гештальта (курча розрізняє ефект Ястрова так само, як і людина) і його досягненням за допомогою символічного знаряддя. Оглядаючи кімнату, я усвідомлюю серію майже автоматичних актів *стиковки*: між баченням об’єкта та знанням, що воно таке. Якщо погляд падає на щось незнайоме, я одразу усвідомлюю, що одного учасника пари не вистачає. Тоді я питаю, що це [за об’єкт] – надзвичайно таємниче питання”³⁵.

Те, чого не вистачає і про що запитується, – це відповідна символічна модель, під яку можна підвести “щось незнайоме” і зробити його знайомим:

³⁴ Ibid. Я вже цитував цей виразний пасаж в іншій моїй статті, намагаючись помістити зовнішню теорію мислення в контекст недавніх досягнень еволюційної, неврологічної та культурної антропології.

³⁵ Percy W. Symbol, Consciousness and Intersubjectivity // Journ. of Philosophy. – 1958. – №55. – P.631-641. Курсив оригіналу.

“Якщо я бачу предмет на відстані і не зовсім розпізнаю його, то я можу бачити в ньому і справді бачу послідовність різних речей, які в міру мого наближення відкидаються одна за одною критерієм відповідності, поки нарешті одна з них не підтверджується. У плямі світла на лузі я можу побачити кролика – видіння, що йде набагато далі, ніж просто здогад, що це може бути кролик; ні, кроликова сутність вибудовує, накладає свій відбиток на сприйманий гештальт: я міг би поклястися, що це кролик. При наближенні світловий узор змінюється, і здогадка “кролик” пропадає. Кролик щез, і я буду нову здогадку: це паперовий пакет, – і т. д. Але важливіш за все те, що навіть останнє, “правильне” впізнання – таке саме опосередковане сприйняття, як і неправильні; це також здогадка, сполучення, наближення. І дозвольте, до речі, відзначити, що хоч воно і правильне, хоч і підтримане всіма ознаками, його функція все одно може з однаковим успіхом полягати в тому, щоб настільки приховувати, наскільки і виявляти. Упізнаючи в дивній пташці горобця, я позбавляюся від пташки, підбираючи їй відповідне визначення: це всього лише горобець”³⁶.

Незважаючи на дещо штучний характер наведених прикладів, зовнішню теорію мислення можна поширити і на афективну сторону людської ментальності³⁷. Як дорожня мапа перетворює крапки суто фізичного простору в “місця”, що сполучені пронумерованими дорогами і розділені вимірними відстанями, і дає нам можливість знайти шлях звідти, де ми перебуваємо зараз, туди, де ми хотіли опинитися, так і вірш, скажімо “Фелікс Рендел” Хопкінса, надає нам, діючи творчою силою своєї насиченої мови, символічну модель емоційної дії передчасної смерті, і ця модель, якщо вона видається нам так само переконливою, як і дорожня мапа, перетворює фізичні відчуття в почуття й відношення і допомагає нам відгукуватися на подібні трагедії не “сліпо”, а “розумно”. Основні релігійні ритуали – месса, паломництво,

³⁶ Ibid.

³⁷ Langer S. *Feeling and Form*. – New York, 1953.

корроборі* – це символічні моделі (радіше не в словесній формі, а в способі поведінки), постійне повторення яких відтворює в учасниках особливе переживання божественного або певний тип набожності. Звісно, як більша частина так званих пізнавальних актів ближче до розпізнання кролика, ніж до випробування в аеродинамічній трубі, так і більша частина так званих експресивних актів (дихотомія між ними часто штучна і проведена майже завжди неправильно) здійснюється за допомогою моделей, узятих частіше з популярної культури, ніж з високого мистецтва або релігійних церемоній. Але суттєвим є те, що виникнення, переживання, припинення “настрою”, “відношень”, “почуттів” і т. ін. – такою ж малою мірою “примарний процес у потоках свідомості, куди нам заборонено заглядати”, як і розрізнення об’єктів, подій, структур, процесів і т. ін. в навколишньому середовищі. Тобто і тут “ми займаємось описом шляхів, якими [...] люди реалізують фрагменти своєї передовсім публічної поведінки”³⁸.

Чим би вони ще не відрізнялись, у так званих когнітивних та експресивних символів або символічних систем є, отже, принаймні одна спільна риса: вони є зовнішніми джерелами інформації, в світлі якої можлива схематизація людського життя, – позаособистісні механізми для сприймання, розуміння, оцінки і зміни світу. Культурні схеми – релігійні, філософські, естетичні, наукові, ідеологічні – це “програми”; вони постачають нас шаблонами або кресленнями для організації соціальних і психічних процесів, так само як генетичні системи надають шаблон для організації процесів органічних:

“Ці міркування визначають метод, з яким ми підходимо до проблеми “редукціонізму” в психології та соціології. Попередньо виділені нами рівні [організм, особистість, соціальна система, культура] – це [...] рівні організації і контролю. Нижчі рівні “зумовлюють” і тому в деякому розумінні “детермінують” ті структури, в яких беруть участь, у тому розумінні, в якому стійкість будівлі залежить від властивостей матеріалу, з

* *Корроборі* – ритуальний танець аборигенів Австралії.

³⁸ Ryle G. Op. cit. – P.51.

якого вона збудована. Але *плану* будівлі фізичні властивості матеріалу не детермінують; це фактор іншого порядку, порядку *організації*. А організація контролює ті *взаємовідношення* матеріалів, ті *способи* їх використання в будівлі, унаслідок яких будівля становить упорядковану систему особливого типу – дивлячись “назад” уздовж серії, ми завжди можемо виявити набір “умов”, від яких залежить функція вищого порядку організації. Так, існує надзвичайно складний набір фізіологічних умов, від яких залежить фізіологічне функціонування і т. д. Правильно зрозумілі й оцінені, ці умови завжди виявляються справжніми детермінантами процесу на найближчому вищому рівні. Але ми можемо дивитися і “вперед”. У цьому напрямку ми бачимо “структури”, організаційні схеми, схеми смислу, “програми” і т. д., які є суттю організації системи на тому рівні, який ми розглядаємо”³⁹.

Символічні шаблони необхідні тому, що, як часто відзначалося, людська поведінка за самою своєю суттю вкрай пластична. Так чи інакше, перебуваючи лише в дуже широких межах під контролем генетичних програм або моделей, тобто внутрішніх джерел інформації, така поведінка, аби вона прийняла хоча б скільки-небудь ефективні форми, потребує контролю з боку зовнішніх

³⁹ Parsons T. An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action // *Psychology: A Study of a Science* / Ed. S. Koch. – New York, 1959. – Vol. 3. Курсив оригіналу. Пор.: “Щоб пояснити цю вибірковість, необхідно припустити, що структура фермента якимось чином пов’язана зі структурою гена. Логічно продовжуючи цю ідею, ми приходимо до припущення, що ген – це зображення (так би мовити, креслення) молекули ферменту і що функція гена – бути джерелом інформації щодо структури ферменту. Очевидно, що синтез ферменту – величезної протеїнової молекули, що складається із сотень амінокислотних елементів, щільно розташованих один з одним в особливому й унікальному порядку, – потребує моделі або будь-якого набору інструкцій. Ці інструкції мають бути особливими для даного виду; вони повинні автоматично передаватися від покоління до покоління, бути і постійними, і здатними до еволюційних змін. Відомий тільки один об’єкт, здатний виконувати такі функції, – ген. Є багато підстав стверджувати, що він передає інформацію, діючи як модель або шаблон” (Horowitz N. H. *The Gene* // *Scientific American*. – 1956. – Febr. – P.85).

джерел. Птахи вчаться літати без аеродинамічних труб, і реакції нижчих тварин протягом цілого життя залишаються більшою частиною вродженими, фізіологічно визначеними⁴⁰. Надзвичайна узагальненість, розпливчатість і мінливість вроджених реактивних здібностей людини означають, що конкретні схеми її поведінки керуються не стільки генетичними, скільки культурними шаблонами: перші встановлюють загальний психофізичний контекст, а в його рамках другі організують конкретні типи діяльності. Тварина, що виготовляє знаряддя, сміється, обманює, – це людина, до того ж незавершена, або точніше – сама-себе-завершуюча. Винуватець власного здійснення, із загальної здатності до побудови символічних моделей вона створює конкретні здібності, які її визначають. Або – щоб врешті повернутись до нашої теми – саме будуючи ідеології, схематичні образи соціального порядку, людина – на радість чи на горе – перетворює себе в політичну тварину.

Далі, оскільки різні види культурних символічних систем – це зовнішні джерела інформації, шаблони для організації соціальних і психічних процесів, їх наявність важливіша в ситуаціях, коли не вистачає виду інформації, що міститься в них, коли слабкі або відсутні закріплені правила для поведінки, мислення або почуттів. Вірші та дорожні мапи необхідні на місцевості, емоційно та топографічно незнайомій.

Так само і з ідеологією. У суспільствах, що твердо стоять на золотому фундаменті Едмунда Берка з “давніх суджень та життєвих правил”, у ідеології, в її скільки-небудь виявленому вигляді, роль маргінальна. У таких – справді традиційних – політичних системах учасники діють (говорячи ще одним висловлюванням Берка) як люди з природними почуттями, в їх судженнях і діяльності ними керують, і емоційно й інтелектуально, неперевірені забобони, що позбавляють їх “у вирішальну мить від коливань, скепсису, здивування, невпев-

⁴⁰ Можливо, що тезис занадто категоричний, якщо враховувати недавні дослідження навчання у тварин; але головне – що загальна тенденція до більш розпливчастого, менш жорсткого контролю поведінки з боку внутрішніх (вроджених) параметрів у русі від нижчих до вищих тварин – видається надійно встановленим фактом.

неності”⁴¹. Але тоді, як у революційній Франції, яку викривав Берк, або в Англії, що втрачала вплив, звідки він, пайвеличнійший, напевно, ідеолог своєї нації, проголошував свої викриття, ці вшановувані судження й життєві правила піддаються сумніву, тоді-то – щоб їх або оживити, або чимось замінити – людсьї і охоплює сум за систематичним ідеологічним формулюванням. Завдання ідеології – зробити можливою автономну політику, створюючи авторитетні концепти, які б надавали їй сенсу, і переконливі образи, які б зробили її доступною для сприйняття⁴¹. І дійсно: вперше ідеології у власному значенні слова виникають і стають панівними саме в той момент, коли політична система починає звільнятися від безпосередньої влади успадкованих традицій, від прямого й детального керування релігійних і філософських канонів з одного боку і від прийнятих на віру настанов традиційного моралізму з другого⁴². Виділення політики як автономної сфери припускає і виділення особливої і чіткої культурної моделі політичної дії, оскільки колишні, неспеціалізовані моделі або занадто універсальні, або занадто конкретні, щоб забезпечити орієнтацію, яка необхідна в політичній системі. Вони або заважають політичній поведінці, обтяжуючи її трансцендентальними значеннями, або душать

⁴¹ Зрозуміло, що поряд з політичними є і моральні, економічні і навіть естетичні ідеології, але оскільки мало в яких скільки-небудь суспільно-значущих ідеологій відсутні політичні наслідки, то, можливо, доцільно розглядати дану проблему під дещо звуженим кутом зору. В усякому випадку, аргументи щодо політичних ідеологій слухні і для неполітичних. Пор. аналіз моральної ідеології, зроблений у дуже близьких до використаних у даній статті категоріях: Green A. L. The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders // The Journ. of Social Issues. – 1961. – №17. – P.13-25.

⁴² Цьому, зрозуміло, зовсім не суперечить те, що подібні ідеології можуть закликати до відродження традиційних звичаїв або до повернення релігійної гегемонії, як, наприклад, у Берка або де Местра. Доказ на захист традицій починають наводити тільки тоді, коли їй довірчі грамоти поставлені під сумнів. Тією мірою, якою ці заклики можна вважати вдалимими, вони ведуть не до натовного традиціоналізму, а до ідеологічної ретрадиціоналізації – різниця тут величезна. (див. працю Мангайма “Консервативна думка” в кн.: Mannheim K. Essays on Sociology and Social Psychology. – New York, 1953, зокрема р.94-98 [рос. пер. в кн.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С.572-668, зокрема с.593-597].

політичну уяву, приковуючи її до беззмістовного реалізму здорового глузду. Вкрай необхідна потреба в ідеології як у джерелі суспільно-політичних значень і позицій виникає саме тоді, коли забезпечити адекватний образ політичного процесу вже не можуть ані найзагальніші культурні, ані найбільш повсякденні, “прагматичні” орієнтири даного суспільства.

У певному значенні ця теза просто повторює іншими словами, що ідеологія – це реакція на напруження. Але зараз ми маємо на увазі не тільки соціальне і психологічне, але й *культурне* напруження. Найбезпосередніша причина ідеологічної активності – нестача орієнтирів, нездатність, за відсутності придатних моделей, збагнути універсум громадянських прав і обов’язків, у якому виявляється розміщеним індивід. Поява автономної держави (або зростання внутрішньої автоматизації в такій державі) звичайно призводить до тяжких соціальних зрушень і психологічних навантажень. Але вона зумовлює ще й ідейне сум’яття, оскільки звичні образи політичного порядку або втрачають актуальність, або виявляються дискредитованими. Причина, за якою французька революція була найбільшим в історії людства, принаймні на той час, інкубатором екстремістських – як “прогресивних”, так і “реакційних” – ідеологій, – не в тому, що персональна незахищеність або соціальний дисбаланс були глибшими та ширшими, ніж будь-коли раніше, – хоч і дуже широкі та глибокі, – а в тому, що було знищено центральний організуючий принцип політичного життя – божественне право королів⁴³. Умови для появи систематичних (політичних, моральних або економічних) ідеологій створює саме сполучення суспільно-психологічного напруження і відсутність культурних ресурсів, з допомогою яких це напруження можна зрозуміти.

⁴³ Важливо пам’ятати, що сам принцип було знищено задовго до знищення короля; його страта, по суті, була ритуальним жертвоприношенням принципу-наступникові: “[Сен-Жюст] показав, що саме філософи вбивають короля, коли вигукнув: «Визначити принцип, за яким осуджений, певне, незабаром помре, означає визначити принцип, за яким живе суспільство, що його судить». Король повинен померти задля суспільної злагоди» (Camus A. *The Rebel*. – New York, 1958. – P.114) [А. Камю. *Бунтующий человек* / пер. Ю. М. Денисова. – М., 1990. – С.205-206.]

І образність мови ідеологій, і гарячковість, з якою, одного разу прийняті, вони беруться під захист, викликані тим, що ідеологія намагається надати сенсу незбагненним без неї соціальним ситуаціям, вибудувати їх так, щоб усередині у них стала можливою цілеспрямована дія. Як метафора розширює мову, збільшуючи її семантичний обсяг, допомагаючи їй передавати значення, які вона не може – або принаймні ще не може – передавати буквально, так і лобове зіткнення буквальних значень в ідеології: іронія, гіпербола, різка антитеза – створює нові символічні схеми, під які можна підвести міради “незнайомого чогось”, які виникають, як при переїзді до чужої країни, під час змін у політичному житті. Чим би ще не були ідеології (проекціями неусвідомлених страхів, оболонками сторонніх мотивів, фактичними виразами групової солідарності), вони передовсім суть карти соціальної реальності і матриці колективної свідомості. Чи точна ця карта або чи достовірна така свідомість, у кожному окремому випадку – це особливе питання, на яке ледве-ледве можна відповісти однаково, говорячи про нацизм і сіонізм, про націоналізм Маккарті та Черчілля, про захисників сегрегації і її противників.

VI

Хоч ідеологічний фермент, певна річ, дуже поширений у всьому сучасному суспільстві, все ж головне його місце сьогодні – це нові (або оновлені) держави Азії, Африки та деяких частин Латинської Америки, оскільки саме в цих державах, комуністичних або ні, зараз робляться перші кроки від традиційної політики набожності і народної мудрості. Досягнення незалежності, повалення традиційних управлінців, поширення законності, раціоналізація управління, підйом сучасних еліт, поширення письменності та масових комунікацій і попадання невмілих урядів, хочуть вони того чи ні, в саму гущу ненадійного світового порядку, в якому не дуже добре орієнтуються навіть найдосвідченіші учасники, – усе це приводить до повсюдного відчуття дезорієнтації, через що успадковані образи влади, відповідальності та громадянських цілей здаються радикально неадекватними. Тому вкрай необхідні пошуки нових

символічних категорій, які допомагали б формулювати, обдумувати політичні проблеми і на них реагувати, – у формі націоналізму, марксизму, лібералізму, популізму, расизму, цезаризму, теократизму або будь-якого варіанта перебудованого традиціоналізму (або, найчастіше, невиразної суміші з кількох інгредієнтів).

Необхідні – але не зрозуміло в якому напрямку. Більша частина нових держав ще тільки намагає підхожі політичні ідеї і поки не знайшла їх; і вихід майже у кожному випадку, принаймні у всіх некомуністичних державах, неясний, не тільки в тому сенсі, в якому неясний результат будь-якого історичного процесу, але і через те, що дуже важко дати навіть сумарну оцінку загального напрямку. Ідейно – все поки що знаходиться в русі, і слова Ламартіна, екстравагантного поета в політиці, можливо, більш точно описують сучасні нові держави, ніж умираючу Липневу монархію:

“Епоха ця – епоха хаосу; безладдя думок; повалення партій; мова нових ідей ще не створена; немає зараз нічого важчого, ніж дати визначення своєї позиції – релігійної, філософської, політичної. Заради своєї справи відчуваєш, думаєш, живеш, якщо знадобиться – помирасш, але назвати його не можеш. Класифікація людей і речей – ось проблема нашого часу [...] Каталог світу сплутано”⁴⁴.

У сучасному світі [1964] ніде це спостереження не є справедливим такою мірою, як в Індонезії, де весь політичний процес загруз у трясовині ідеологічних символів, кожний з яких намагається, поки ще безуспішно, розплутати каталог Республіки, назвати її справу, дати точку опори і мету її політиці. Це країна фальстартів і шалених переглядів лінії, відчайдушних пошуків політичного порядку, образ якого, подібно примарі, віддаляється тим швидше, чим більше його прагнуть. У центрі всього цього

⁴⁴ De Lamartine A. Declaration of Principles // Introduction to Contemporary Civilization in the West: A Source Book. – New York, 1946. – Vol.2. – P.328-333.

сум'яття – лозунг “Революція не закінчена!”. І вона дійсно не закінчена. Але лише тому, що ніхто не знає – включаючи і тих, хто голосніше всього кричить, що знає, – як саме вести роботу щодо її завершення⁴⁵.

У традиційній Індонезії найрозробленішими були ті уявлення про уряд, на яких будувались індуїзовані держави з четвертого по п'ятнадцяте століття, – уявлення, які в дещо переглянutoму й ослаблomu вигляді збережені, навіть коли ці держави були спочатку ісламізовані, а потім більшою частиною усунуті або підпорядковані голландському колоніальному управлінню. А найважливішим із цих уявлень було те, що можна назвати теорією центру-зразка, – ідея, що столичне місто (точніше, королівський палац) – це і мікрокосм мікропобудови (“образ [...] всесвіту в зменшеному масштабі”), і матеріальні втілення політичного порядку⁴⁶. Столиця була не просто ядром, двигуном або віссю держави; вона і була самою державою.

У період індуїзму королівський палац охоплював практично все місто. Розкреслене на квадрати, побудоване згідно з уявленнями індійської метафізики, “небесне місто” було більше, ніж місце влади; воно було вірцевим резюме онтологічної побудови всесвіту. В центрі його стояв божественний король (втілення індійського божества), його трон символізував гору Меру – мешкання богів; за напрямками чотирьох священних вітрів навколо нього у квадратах розташовувались будівлі, дороги, стіни міста і навіть, під час церемоній, його дружини та свита. Не лише сам король, але і знаки царської влади, царський ритуал, двір і палац були пронизані харизматичним значенням.

⁴⁵ Подальші міркування, дуже ескізнi і вимушено безапеляційні, ґрунтуються головним чином на моїх власних дослідженнях і висловлюють тільки мою думку, але щодо фактичного матеріалу я багато чим зобов'язаний працям Герберта Фейта. Див. насамперед: Н. Feith. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. New York, 1962 і його ж *Dynamics of Guided Democracy // Indonesia* / Ed. R. McVey. New Haven, 1963. – P. 309-409. Більш загальну культурну схему, в рамках якої проведено мій аналіз, див. у кн.: С. Geertz. *The Religion of Java*. New York, 1960.

⁴⁶ R. Heine-Geldern. *Conception of State and Kinship in Southeast Asia// Far Eastern Quarterly*. 1942. – № 2. – P. 15-30.

Палац і його життя становили суть королівства, і той, хто (часто після медитації в пустелі, щоб досягнути належного духовного статусу) захоплював палац, захоплював тим самим всю імперію, заволодівав харизмою посту і скидав уже-не-священного короля⁴⁷.

Відповідно ранні держави були не стільки згуртованими територіальними єдностями, скільки мало між собою пов'язаними скупченнями поселень, орієнтованих на своє центральне місто, кожне з яких боролось з іншими за першість. Перевага тієї чи іншої регіональної, а іноді міжрегіональної гегемонії залежала не від систематичної адміністративної організації великої території під владою одного короля, а від здатності різних королів мобілізувати й застосувати ефективні ударні сили для розгрому столиць-суперників – здатності, яка вважалася основою на, по суті, релігійних, тобто містичних началах. Якщо у такій системі управління і була територіальна складова частина, то її можна зобразити у вигляді кілець релігійно-військової влади, що розходяться від різних столиць, як радіохвилі від передавача. Чим ближче селище до міста, тим сильніший вплив двору – економічний і культурний – на це селище. А з іншого боку, чим розкішніший двір: священники, ремісники, знать, король, – тим більша його впевненість як парадигми космічного порядку, його військова сила, зона впливу влади, що колами розходить від нього. Політична могутність і духовна зверхність були неподільними. Магічна влада і адміністративний вплив єдиним потоком стікали вниз і назовні від короля через нижчі чини його свити й усіх молодших дворів, впадаючи нарешті в духовно й політично нерухомі селянські маси. Політична організація будувалася за принципом прототипу: зменшене відображення надприродного порядку в житті столиці відбивалося, але вже більш невиразно, у свою чергу всією сільською місцевістю – в результаті виникала ієрархія все більш невиразних копій вічного, трансцендентного царства. У такій системі адміністративна, військова та церемоніальна організація двора

⁴⁷ Ibid.

впорядковує світ навколо себе іконічно – пропонуючи йому чіткий взірць⁴⁸.

З приходом ісламу індуйстська політична традиція дещо ослабла, особливо в торгових королівствах на берегах Яванського моря. Але придворна культура вижила, хоч і змішувалася з ісламськими символами й ідеями та існувала серед етнічно неоднорідного міського населення, яке з меншим трепетом дивилося на класичний порядок. До подальшого витіснення традиції призвело постійне зростання – особливо на острові Ява – голландського адміністративного контролю в середині дев'ятнадцятого і на початку двадцятого століття. Але оскільки нижчі рівні бюрократії продовжували заповнюватися майже винятково індонезійцями з колишніх вищих класів, навіть і тоді традиція залишалася матрицею політичного порядку, який об'єднував села. Регентство або окружний уряд служили не тільки вісью держави, але й були її втіленням, – держави, щодо якої більшість селян були не стільки учасниками, скільки глядачами.

Ця традиція і дісталася новій еліті республіканської Індонезії після революції. Йдеться не про те, що уявлення про взірцевий центр збереглося незмінним, пройшовши, на зразок платонівського архетипу, кризь вічність індонезійської історії, оскільки (як і все суспільство) воно розвивалося й розширювалося, ставши зрештою за загальним тоном більш умовним і менш релігійним. Річ і не в тому, що закордонні ідеї: європейський парламентаризм, марксизм, ісламський моралізм і т. д. – не почали відігравати важливої ролі в індонезійській політичній думці, оскільки сучасний індонезійський націоналізм – аж ніяк не старе вино у старих міхах. Йдеться просто про те, що, незважаючи на всі ці зміни і впливи,

⁴⁸ Всю широчінь країни Ява порівняю з одним містом у царстві Князя.

Тисячами [параховуються] помешкання людей; їх порівняю з будинками слуг Царя, навколо угідь Царя. Багато далеких островів; їх порівняю з ріллями країни, де заможність і мир. І ось, неначе сади – ліси і гори, на них Він помістив стопу, безтурботний.

Пісня 17, строфа 3 царського епосу чотирнадцятого віку “Нагара - Кертагама”. Цит. за: Th. Piegeaud. Java in the 14th Century. The Hague, 1960, 3:21. Слово “нагара” на Яві, як і раніше, поєднує в собі значення “палац”, “столиця”, “державна”, “країна”, “уряд” та іноді навіть “цивілізація”.

поки що не завершено ідейного переходу до уявлення про державу як про систематично організовану національну спільноту від класичного образу держави як центру розкошів та влади, що відіграє роль провідної зірки для народного благоговіння та спустошує конкуруючі центри. Більше того, перехід цей сповільнився і деякою мірою пішов назад.

Культурний провал безперечний з огляду на той зростаючий і, здається, непереможний ідеологічний гамір, у якому після революції потопає індонезійська політика. Головною спробою розширити класичну традицію, метафорично її переосмисливши, створюючи нові символічні категорії, які б надали змісту і форми виниклій республіканській державі, стала відома концепція президента Сукарно “Панчашила”, висунута вперше на публічному виступі напередодні кінця японської окупації⁴⁹. Наслідуючи індійську традицію давати фіксовану кількість правил: три алмази, чотири піднесених стани, вісімковий шлях, двадцять умов щасливого керування і т. д., – він висунув п’ять (“панча”) принципів (“шила”), які повинні бути “священними” ідеологічними основами незалежної Індонезії. Як і всі гарні конституції, Панчашила була короткою, неоднозначною та бездоганно піднесеною: п’ятьма її пунктами були “націоналізм”, “гуманізм”, “демократія”, “суспільний благоустрій” і плюралістичний) “монотеїзм”. У кінці виступу ці сучасні поняття, настільки ж невимушено вставлені в середньовічну числову рамку, були експліцитно ототоженні з туземним сільським поняттям “готонг роджонг” (буквально: “спільне несення вантажу”; переносно: “всезагальна повага до загальних інтересів”), і в результаті “велика традиція” держави-взірця, доктрини сучасного націоналізму та “малі традиції” сіл злилися в єдиний сяючий образ⁵⁰.

Причин, і причин складних, чому ця талановита конструкція зазнала поразки, багато, і суто культурний характер мають лише деякі з них – наприклад, міцність ісламських уявлень про політичний порядок, що погано поєднуються з секуляризмом Су-

⁴⁹ Опис цього виступу див. в кн.: G. Kahin. Nationalism and Revolution in Indonesia. Ithaca, 1952. – P. 122-127.

⁵⁰ Ibid. – P. 126.

карно, у деяких групах населення. Використовуючи ідею мікрокосм-макрокосм і традиційний синкретизм ідонезійської думки, Панчашила повинна була поєднати в собі політичні інтереси мусульман і християн, поміщиків і селян, націоналістів і комуністів, торгового й аграрного секторів, мешканців Яви і “Зовнішніх островів”, перетворити попередню прототипічну схему на сучасну конституційну структуру, в якій найрізноманітніші тенденції, підкреслюючи той чи інший аспект доктрини, набули б *modus vivendi* на всіх рівнях управління та партійної боротьби. Проект був ані таким безпомічним, ані таким безглуздим, як його іноді зображували. Культ Панчашили (який справді утворився, зі своїми ритуалами і тлумаченнями) на деякий час забезпечив гнучкий ідеологічний контекст, в якому парламентські інститути і демократичні почуття помалу, але всерйоз закріплювались і на національному і на місцевому рівнях. Але погіршення економічної ситуації, безнадійно патологічні відносини з колишньою метрополією, швидке зростання підривної (в принципі) тоталітарної партії, відродження ісламського фундаменталізму, нездатність (або небажання) лідерів, які мали інтелектуальні та технічні ресурси, завойовувати масову підтримку, а також економічне невігластво, адміністративна безпорадність і особисті недоліки тих, хто цю підтримку був здатний (і дуже бажав) завоювати, незабаром довели протиборство клік до такого напруження, що вся схема розпалася. До Конституційної наради 1957 року з мови національної злагоди Панчашила перетворилася на словник лайки, оскільки кожна кліка зверталася до нього не стільки щоб нагадати про базову угоду щодо правил гри, скільки щоб висловити свою непримиренну опозицію іншим клікам, і Нарада, ідеологічний плюралізм і конституційна демократія загинули в суцільних розвалинах⁵¹.

Змінило їх щось дуже схоже на попередню схему центру-взірця, але тепер не на інстинктивній релігійно-умовній, а на усвідомленій доктринерській основі і під гаслами не ієрархії та патриціанської

⁵¹ Матеріали Наради, на жаль, досі не перекладені, – одні з найповніших і найповчальніших звітів про ідеологічні битви в молодих державах. Див. *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*. 3 vols. S. 1. [Jakarta?], s. a. [1958?]

величі, а рівності й соціального прогресу. З одного боку, під прапором відомої теорії президента Сукарно про “направлену демократію” і його заклик заново ввести в дію революційну (тобто авторитарну) конституцію 1945 року, відбувалася й ідеологічна гомогенізація (при якій дисонуючі ідейні течії – а саме мусульманський модернізм і демократичний соціалізм – проголосили незаконними і придушили), і прискорене розпалювання символічних феєрверків – неначе, коли спроба пустити в хід нову форму правління провалилася, було докладено всіх зусиль, щоб вдихнути нове життя в форми старі. З іншого боку, другу половину традиційної картини (вже не символічну, а агресивну) забезпечила зростаюча політична роль армії – не стільки як частини виконавчої або адміністративної системи, скільки як силового гальма з правом вето у всьому діапазоні політично важливих інститутів, від президентства і чиновництва до партії і преси.

Як і Панчашила, переглянутий (або відновлений) підхід був оголошений президентом Сукарно у великій промові “Відродження нашої Революції”, виголошеній в День незалежності (17 серпня) в 1959 році і яку, поряд з поясненнями до неї, підготовленими штабом особистих помічників, відомих як Верховна консультативна рада, він згодом назвав “Політичним маніфестом Республіки”:

“Так виник катехізис про основи, мету й обов’язки Індонезійської революції; про соціальні сили Індонезійської революції, про її природу, про її майбутнє і ворогів; і про її спільну програму, включаючи політику, економіку, безпеку й соціальні, духовні, культурні питання. На початку 1960 року було заявлено, що суть прославленої промови зводиться до п’яти ідей: Конституція 1945 року, соціалізм по-індонезійському, керована демократія, керована економіка й індонезійський тип особистості, – перші літери п’яти понять становлять акронім ЮСДЕК. Оскільки “Політичний маніфест” було названо “Маніполь”, новий символ віри отримав назву “Маніполь-ЮСДЕК”⁵².

⁵² Feith. Dynamics of Guided Democracy. P. 367. Живий, хоч і дуже збуджений опис «Маніполь-ЮСДЕКізму» в дії можна знайти в кн.: W. Napta. Bung Karno's Indonesia. New York, 1961.

І як раніше Панчачиলা, так і запропонований у Маніполь-ЮСДЕК образ політичного порядку знайшов відгук у населення, для якого справді плутанина думок, повалення партій і хаос епохи стали нестерпними:

“Багатьох приваблювала ідея, що передусім Індонезія потребує людей з чітким складом розуму, правильним духом, справжнім патріотизмом. “Повернення до нашого національного типу особистості” було привабливим і для тих, хто бажав схватися від викликів сучасності, і для тих, хто хотів вірити у владних політичних лідерів, але усвідомлював їхню невміння здійснити модернізацію так само швидко, як, наприклад, в Індії та Малайзії. А для деяких індонезійських громад, насамперед – для багатьох [орієнтованих на Індію] яванців, були наповнені реальним змістом різноманітні складні системи, що їх президент викладав як розвиток ідей Маніполь-ЮСДЕК, пояснюючи конкретне значення і завдання поточного історичного моменту. [Але] можливо, найпривабливіша риса Маніполь-ЮСДЕК полягала в тому простому факті, що він обіцяв людям “пеганган” – міцну опору. Їх приваблював не стільки зміст цього “пеганган”, скільки те, що президент запропонував його в той час, коли так гостро відчувалася відсутність мети. Цінності і когнітивні схеми втратили стабільність і взаємопогодженість, люди жадали догматичної і чіткої формули політичного блага”⁵³.

Поки президент і його оточення зайняті майже виключно “створенням і відтворенням містики”, армія займається, головним чином, придушенням численних протестів, змов, заколотів та повстань, що відбуваються тоді, коли містиці не вдається досягти передбачуваного ефекту і коли з’являються нові претенденти на лідерство⁵⁴. Хоч і залучена до деяких сторін державної служби, в управління конфіскованих у голландців підприємств і навіть у (непарламентський) кабінет міністрів, армія не змогла – через відсутність підготовки,

⁵³ Feith. Dynamics of Guided Democracy. P. 367-368. «Пеганг» буквально означає «вистачати», звідси «пеганган» – «те, за що можна вхопитися».

⁵⁴ Ibid.

внутрішньої єдності або цілеспрямованості – взяти на себе більш-менш ретельно чи ефективно адміністративні, планові або організаційні завдання управління. Як наслідок ці завдання або не вирішуються, або вирішуються дуже погано, і надрегіональне управління, тобто національна держава, все сильніше скорочується до своїх традиційних розмірів – до столичного міста Джакарти, включаючи ще певну кількість напівнезалежних васальних великих і малих міст, які примушує до мінімальної лояльності загроза насилля з боку центру.

Малоймовірно, що ця спроба відродити політику двору-взірця триватиме довго. Уже зараз вона зазнає перевантаження через свою нездатність подолати технічні й адміністративні проблеми, що виникають при керуванні сучасною державою. Аж ніяк не зупинивши сповзання Індонезії в, як висловився Сукарно, “безодню небуття”, перехід від боязкого, за загальною думкою – гарячкового і неповороткого, парламентаризму періоду Панчашили до політики Маніполь-ЮСДЕК, тобто до союзу харизматичного президентства і поліцейської армії, це сповзання радше прискорив. Але неможливо сказати, що прийде на зміну цій ідеології, коли щезне й вона – а це здається неминучим, – або звідки прийде, якщо взагалі прийде, ідея політичного порядку, що краще відповідає потребам і прагненням сучасної Індонезії.

Річ не в тім, що індонезійські проблеми – винятково або передусім ідеологічні; або що вони, як сподіваються надто багато індонезійців, розтануть від змін політичного кредо. Безлад набагато ширший, і самі невдачі в створенні ідейної основи для побудови сучасної держави – це насамперед відображення соціальних і психологічних напружень, яких зазнає країна та її населення. Справи не лише здаються заплутаними – вони насправді заплутані, і щоб їх розплутати, однієї теорії замало. Необхідні адміністративне вміння, технічні знання, особиста сміливість і рішучість, безмежне терпіння і терпимість, глибоке самозречення, практично невідступна громадянська свідомість і величезна (і малоймовірна) частка просто везіння в найматеріальнішому значенні слова. Ідеологічними формами, скільки завгодно витонченими, усіх цих факторів не замінити; і більше того, за їх відсутності сама ідеологія вироджується (як це сталося в Індонезії) в димову завісу для поразок, в хитрощі проти

розпачу, з правильного портрету реальності стає маскою, що приховує її. За колосальних демографічних проблем; за надзвичайної етнічної, географічної, регіональної різноманітності; за агонізуючої економіки; за відчайдушної нестачі підготованого персоналу; за найжорстокіших злиднів; і за повсюдного, невблаганного суспільного незадоволення соціальні проблеми Індонезії уявляються практично не вирішуваними, якщо й не додати навіть сюди ще й ідеологічного стовпвотворіння. Безодня, куди, якщо вірити Сукарно, він зазирнув, – цілком реальна.

Але в той же час здається абсолютно нездійсненним, щоб Індонезія (або, як я вважаю, будь-яка нова держава) в цій гушавині проблем знайшла шлях узагалі без усякого ідеологічного орієнтира⁵⁵. Мотивація для оволодіння технічними навичками і знаннями (і тим більше – для їх застосування), емоційна стійкість, без якої неможливі терпіння й рішучість, і моральна сила, без якої неможливі самозреченість і непідкупність, повинні прийти звідкись, від певного уявлення про загальну мету, заснованого на переконливому образі соціальної дійсності. З тим, що всіх цих якостей може й не виявитися; що теперішня тенденція до ірраціонального традиціоналізму і безупинного фантазування може тривати; що наступна ідеологічна фаза може виявитися навіть далі від проголошених революцією ідеалів, ніж нинішня; що Індонезія може залишитися, як сказав Беджот* про Францію, місцем політичних експериментів, від яких виграють усі, крім неї самої; або що кінцевий результат може видатися огидно тоталітарним і сказано фанатичним, – з усім цим не доводиться сперечатися. Виробити теоретичні категорії, адекватні для аналізу настільки багатовимірного процесу, – це завдання науки про ідеологію, завдання, вирішення якого ледве почато.

⁵⁵ Аналіз ролі ідеології в молодій африканській державі, зроблений в схожому з нашим дусі, див. в: L. A. Falter. *Ideology and Culture in Uganda Nationalism* // *American Anthropologist*. 1961. – № 63. – Р. 677–686. Чудове дослідження молодого народу, в якій процес наскрізної ідеологічної реконструкції, здається, пройшов досить успішно, див. в кн.: B. Leavis. *The Emergence of Modern Turkey*. London, 1961, особливо гл. 10.

* Уолтер Беджот (1826–1877) – англійський економіст і публіцист, відомий відточеністю своїх формулювань.

VII

“Критичні й художні твори – це відповідь на питання, поставлене тією ситуацією, в якій вони з’явилися. Відповіді не прості, але відповіді *стратегічні*, відповіді *стилізовані*. Бо і стиль, і стратегія будуть різними, якщо сказати “так” з інтонацією, що має на думці “слава Богу!”, або з інтонацією, що означає “на жаль!” Тому я б запропонував попереднє робоче розрізнення “стратегій” і “ситуацій”, маючи на увазі, що [...] всякий художній або критичний твір [...] обирає якусь стратегію щодо ситуації. Стратегія оцінює ситуацію, називає її структуру і важливіші частини, причому називання має в собі і позицію щодо них.

Такий погляд ні в якому разі не прирікає нас на персональний або історичний суб’єктивізм. Ситуації реальні; реагуючі на них стратегії мають суспільне значення; тією мірою, в якій ситуації різних індивідів або різних історичних періодів перетинаються, стратегії зберігають всезагальну значущість”.

Кеннет Берк, “Філософія літературної форми”

Оскільки як наука, так і ідеологія – це також критичні й художні “твори” (тобто символічні структури), об’єктивно сформулювати й різницю між ними, і природу їх співвідношення, як видно, простіше, якщо виходити з вищенаведеного уявлення про стилістичні стратегії, а не нервово порівнювати епістемологічний або аксіологічний статус двох форм мислення. Як наукове дослідження релігії не варто починати з непотрібного питання про законність принципових вимог досліджуваного типу мислення, точно так само не варто з таких питань починати і вивчення ідеології. Кращий спосіб подолати парадокс Мангайма, як, утім, і будь-який не уявний парадокс, – це обійти його, так перебудувавши свій теоретичний підхід, щоб із самого початку не вступати на проторену дорогу, що веде до парадоксу.

Розрізнявальні ознаки науки й ідеології як культурних систем слід шукати в різниці символічних стратегій, які вони обирають щодо ситуації. Наука називає структуру ситуації так, що в найменуванні міститься відношення незацікавленості. Її стиль – стриманість, сухість, рішуча аналітичність: уникаючи семантичних

прийомів, які найкраще передають моральне почуття, вона хоче досягнути максимальної інтелектуальної ясності. А ідеологія називає структуру ситуації так, що в найменуванні міститься відношення захоплення. Її стиль – прикрашання, жвавість, навмисна дія на почуття: об'єктивуючи моральне почуття за допомогою тих самих прийомів, яких уникає наука, вона хоче збудити до дії. Предмет і науки й ідеології – визначення проблематичної ситуації та відповідь на відчутну відсутність необхідної інформації. Але необхідна їм інформація абсолютно різна, навіть коли йдеться про одну й ту саму ситуацію. Ідеолог так само не є поганим соціологом, як соціолог – поганим ідеологом. Наука й ідеологія працюють – або, принаймні, повинні працювати – у зовсім різних напрямках, настільки різних, що оцінювання діяльності однієї за завданнями іншої – справа дуже невдячна і збиває з пантелику⁵⁶.

Якщо наука – це діагностичний, критичний вимір культури, то ідеологія – вимір виправдувальний, апологетичний: вона належить “до тієї частини культури, яка встановлює і захищає переконання й цінності”⁵⁷. Звідси зрозуміло, що є природна тенденція до їх зіткнень, особливо коли вони зайняті інтерпретацією одного набору ситуацій; але вельми сумнівним здається той тезис, ніби зіткнення ці неминучі та ніби досягнення (соціологічної) науки неодмінно підривають переконання й цінності, які вирішила захищати і поширювати ідеологія. Ставитися до однієї ситуації одразу і критично й апологетично – у цьому немає логічної суперечності (скільки б часто насправді не виявлялося, що перед нами суперечність емпірична), а є тільки певна інтелектуальна рафінованість. Відома розповідь – можливо, bene

⁵⁶ Ця теза, однак, не рівнозначна твердженню, що на практиці ніби не можна займатися двома цими видами діяльності одночасно, немов би не можна, наприклад, намалювати зображення птаха, яке було б водночас і орнітологічно точним і естетично дійовим. Видатний приклад такого поєднання, зрозуміло, Маркс, але як недавній приклад успішного поєднання наукового аналізу і ідеологічних міркувань можна навести E. Shils. *The Torment of Secrecy*. New York, 1956. Та здебільшого подібні спроби змішування жанрів, безперечно, менш вдалі.

⁵⁷ *Falters*. *Ideology and Culture...* «Апологія», звичайно, може захищати переконання і цінності членів не тільки панівної, але й підлеглої соціальної групи і тому бути також «апологією» реформи чи революції.

trovato – про те, як Черчілль, закінчивши свій відомий пасаж про залишену наодинці Англію: “Ми будемо боротися на морських узбережжях, на злітних площадках, у полях і на вулицях, ми боротимемося в горах...”, – повернувся до ад’ютанта і прошепотів: “І закидаємо їх пляшками з-під содової, тому що гвинтівок у нас нема”.

Тобто наявність політичної риторики зовсім не доводить, що уявлення про соціопсихологічну реальність, яке лежить в основі ідеології, хибне або що її переконливість береться із шпаринок між тим, у що вірять, і тим, що зараз (або з часом) можна (буде) вважати науково встановленим. Зрозуміло, що ідеологія може відриватися від реальності в оргіях буйних фантазій – і, більше того, це відбувається дуже часто, якщо відсутня критика з боку добре вбудованої в загальну соціальну структуру вільної науки або конкурентних ідеологій. Але наскільки б цікавими не були патології для пояснення нормального функціонування (і як би вони не були поширені емпірично), але на роль архетипу вони не годяться. Хоч, на щастя, до перевірки і не дійшло, але здається дуже ймовірним, що британці справді воювали б на узбережжях, злітних площадках, вулицях і в горах – і, до речі, якщо треба, то і пляшками з-під содової, – оскільки Черчілль точно сформулював настрої громадян, а сформулювавши, посилив, оскільки з розрізненнях, нереалізованих приватних переживань перетворив його в суспільне надбання, соціальний факт. Навіть огидні з погляду моралі ідеологічні висловлювання можуть, проте, точно передавати настрої народу чи групи. Демонічній огиді німців до самих себе Гітлер надав образної форми злого чаклуна-сврея, не спотворюючи при цьому німецької свідомості, а просто її об’єктивуючи, – і поширений особистий невроз перетворився в могутню суспільну силу.

Але хоч наука й ідеологія – це різні поняття, вони пов’язані між собою. Ідеологія робить емпіричні заяви про стан і розвиток суспільства, оцінити які – справа науки (а якщо наукового знання на цю тему немає, то здорового глузду). Соціальна функція науки щодо ідеологій – це передусім розуміння: що вони таке, як діють, звідки беруться, – а також критика, щоб змусити ідеологію не відриватися від реальності (але не обов’язково – їй підкоряється).

Наявність життєздатної традиції наукового аналізу соціальних питань – одна з найефективніших гарантій проти ідеологічного екстремізму, оскільки наука забезпечує політичну уяву надійним джерелом позитивних знань, тобто об'єктом опрацювання і поваги. І це не єдина контрольна інстанція. Принаймні настільки ж важлива наявність, як сказано вище, конкурентних ідеологій, які сповідуються іншими впливовими групами суспільства; наявність ліберальної політичної системи, де мрії про тотальну владу – безперечні фантазії; наявність стабільних соціальних умов, за яких не завжди бувають обманутими стандартні очікування, а стандартні ідеї – не надто заплутаними. Але наука, з її спокійною та непохитною схильністю до власних уявлень, – мабуть, найнепереможніша з цих інстанцій.

РОЗДІЛ 9

ПІСЛЯ РЕВОЛЮЦІЇ: ДОЛЯ НАЦІОНАЛІЗМУ В НОВИХ ДЕРЖАВАХ

У період між 1945 та 1968 роками шістдесят шість “країн” (реальність вимагає вжити лапки) отримали політичну незалежність від колоніальної влади. Якщо не брати до уваги американські воєнні дії у В’єтнамі (двозначний випадок), то останньою великою битвою за національне визволення була та, що закінчилася перемогою в Алжирі влітку 1962 року. Хоч окремі сутічки ще, мабуть виникатимуть – наприклад, на португальських територіях Африки, – велика революція проти західного панування над народами “третього світу” в основному вже позаду. З погляду політики, моралі та соціології її наслідки неоднозначні. Але території від Конго до Гайани, що перебували під опікою імперіалізму, вільні¹ принайні формально.

Якщо подивитися на все, те що, здавалося, обіцяла незалежність, – народовладдя, швидке економічне зростання, соціальну рівність, культурне відродження, національну велич, а передусім, – кінець панування Заходу – не дивно, що її реальний

¹ Термін “нові держави”, од початку розпливчастий, стає дедалі невизначенішим у міру того, як спливає час і ці держави старіють. Хоч я маю на увазі головним чином держави, що отримали незалежність після Другої світової війни, я, не вагаючись, поширюю цей термін (там, де це відповідає моїм намірам і має реалістичний вигляд) і на ті країни, формальна незалежність яких настала раніше (як-от держави Близького Сходу), або навіть ті, що взагалі не були колоніями в точному значенні слова (як-от Ефіопія, Іран чи Таїланд).

підхід ознаменувався спадом. Це не означає, що нічого не відбулося, що не настала нова доба. Ця доба прийшла, і тепер у ній треба жити, а не просто уявляти її собі, а життєвий досвід неминуче приносить розчарування.

Ознаки цих похмуріших настроїв помітні скрізь: у тузі за яскравими особистостями і захоплюючими драмами революційної боротьби; у розчаруванні в партійній політиці, парламентаризмі, бюрократії та новому класі військовиків, чиновників і місцевих козаків; у невпевненості щодо обраного напрямку, ідеологічній утомі постійних виявах спиратичного насильства; і не в останню чергу – в проблисках усвідомлення того, що речі значно складніші, ніж здається; що соціальні, економічні та політичні проблеми, які здавалися колись тільки пережитками колоніального правління, які зникнуть разом із ним, насправді мають глибші корені. З погляду філософії межа між реалізмом та цинізмом, між обачністю та байдужістю, між зрілістю та безнадійністю може бути широкою, але з соціології вона завжди дуже вузька. А в більшості нових держав ця межа тепер майже стерлася.

За цим настроєм звичайно, не зовсім однозначним с лежить реальність постколоніального суспільного життя. Духовні лідери національної боротьби або відійшли у вічність (Ганді, Неру, Сукарно, Нкрума, Мухаммед V, У Ну, Джинна, Бен Белла, Кейта, Адзіківе, Насер, Бандаранайке), поступившись місцем менш яскравим наступникам чи менш показним генералам, або ж їхні функції звелися лише до обов'язків глави держави (Кеніатта, Ньсерере, Бургіба, Лі, Секу Туре, Кастро). Майже тисячолітні сподівання політичного звільнення, якими жила колись купка видатних особистостей, тепер не тільки розчинилися в більшій масі явно менш видатних людей, а й ослабили самі по собі. Величезна концентрація соціальної активності, яку харизматичні лідери (попри інші свої вади) так очевидно здатні забезпечувати, розвіюється з їхнім відходом. Зникнення покоління пророків-визволителів протягом останнього десятиліття було майже такою ж важливою, якщо не такою ж яскравою, подією в історії нових держав, як і їхня поява в тридцятих, сорокових і п'ятдесятих роках. Немає сумніву, що час від часу то тут, то там з'являтимуться нові лідери, і деякі з них,

можливо, справлятимуть значний вплив на світ. Але, якщо тільки не прокотиться країнами “третього світу” хвиля комуністичних повстань (на які тепер мало що віщус), найближчим часом не народиться плеяда талановитих революційних героїв, схожих на ту що стала окрасою незабутньої Бандунзької конференції. Більшість нових держав нині переживає період посередніх правителів.

Одночасно із занепадом величі керівництва відбувається зміцнення аристократії “білих комірців” – того, що американські соціологи люблять називати “новим середнім класом”, а французи менш евфемістично йменують *la classe dirigeante* (управлінців). Ця група оточує і в багатьох випадках поглинає керівників. Як колоніальна влада майже скрізь намагалася перетворити на привілейований загін службовців і наглядачів тих, кому на момент її приходу поталанило посідати високе суспільне становище (і хто підкорився її вимогам), так само й незалежність майже скрізь схилялася до створення аналогічного, ба навіть більшого, загону з числа тих, хто на момент її настання користувався впливом (відгукнувся на її заклик). В одних випадках класова спадкоємність між новою і старою елітою значна, в інших – менша; довкола визначення складу еліти насамперед і точиться основна внутрішньополітична боротьба в період революції та одразу після неї. Та хоч би з кого вона складалася з пристосуванців, чи з парвеню чи чогось середнього між ними – ця еліта вже посіла своє місце, що певний час здавалися такими великими, тепер для більшості, безперечно, виглядають меншими. Оскільки політичний провід потроху зсовувався в бік “нормальності” чи принаймні удавав таку, те саме відбулося й у системі суспільного розшарування.

Та й із суспільством в цілому сталося те саме. Свідомість, притаманна до дій масовому, одностайному й нездоланному руху, пробудження усього народу, майже повсюдно викликані наступом на колоніалізм, повністю не зникли, але значно послабилися. Як у самих нових державах, так і в присвяченій їм науковій літературі тепер про “суспільну мобілізацію” говориться значно менше, ніж п’ять, тим паче десять років тому (а те, що говориться – часто є порожньою риторикою). А причина в тому, що суспільна

мобілізація справді значно послабилася. Зміни тривають і можуть навіть прискорюватися на тлі загального враження, що нічого не відбувається, – враження, породженого насамперед тими великими сподіваннями, які супроводжували визволення². Але на зміну загальному пориванню вперед, “нації як єдиного цілого” прийшов нестабільний і багатовекторний рух різних її складників, що більше нагадує збуджений застій, ніж поступ.

Однак попри відчуття ослабленості проводу, відродження привілеїв і загальмування руху, сила великого політичного піднесення, на яку завжди спирався рух за незалежність, пригасла лише трохи. Націоналізм – аморфний, розпливчастий, напів-висловлений, а проте легкозаймистий, – все ще становить головну колективну пристрасть більшості нових держав, а в деяких – мало не єдиною. Більшість людей ще можуть якось зжитися з думкою (хоч би якою неприємною), що обіцяна світова революція, подібно до Троянської війни, може не відбутися, і що злидні, нерівність, експлуатація, забобони й великодержавна політика триватимуть ще певний час. Але коли вже виникло прагнення стати не населенням, а народом, визнаною й шанованою в світі спільнотою, на яку зважають і до якої прислухаються, то якщо це бажання не задовольняється, воно стає вочевидь невгамовним. Принаймні досі його ніде ще не було вгамовано.

Зміни післяреволюційної доби насправді дуже загострили це прагнення. Нерівність сил між новими державами і Заходом не тільки не зникла із зруйнуванням колоніалізму, але в деяких відношеннях ще й посилила; водночас той буфер, який колоніальна влада становила проти безпосереднього впливу цієї нерівності сил, було усунуто, що змусило ще неоперені держави

² Дошкульний, але цікавий опис того, як сучасні соціальні умови в країнах “третього світу” перешкоджають сприйняттю змін як “тубільцями”, так і іноземними спостерігачами, див. у: Hirschman A. Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership. // *Daedalus*. – 1968 – 97. – P.925-937. Мої власні коментарі стосовно схильності західних теоретиків (а звідси й інтелектуалів “третього світу”) недооцінювати існуючий рівень змін у нових державах і хибно розуміти їх напрямок див.: Geertz C. Myrdal's Mythology. *Encounter*. – 1969 – June. – P.26-34.

самотужки протистояти сильнішим, досвідченішим та уста-ленішим державам, і усвідомлення цього робить національну вразливість щодо “зовнішнього втручання” набагато сильнішою й усеохопнішою. Вихід на світову арену в ролі незалежної держави призвів до аналогічного зростання чутливості й щодо дій і намірів сусідніх держав (більшість яких так само щойно виникла), чого не спостерігалось, коли ці держави не виступали самостійно, а самі “належали” до якоїсь віддаленої держави. А з внутрішнього погляду – усунення європейського правління звільнило націоналізми всередині націоналізму, притаманні фактично всім новим державам, у формах провінціалізмів чи сепаратизмів, і створило пряму й у деяких випадках (Нігерія, Індія, Малайзія, Індонезія, Пакистан) нагальну загрозу новоутвореній національній ідентичності, заради якої й вчинено було революцію.

Наслідки такої стійкості націоналістичних почуттів в атмосфері національного розчарування, звичайно, були різними: відхід у глухий ізоляціонізм, як у Бірмі; піднесення неотрадиціоналізму, як в Алжирі; ухил у бік регіонального імперіалізму, як в Індонезії до перевороту; одержимість ідеєю сусіда-ворога, як у Пакистані; вибух міжетнічної громадянської війни, як у Нігерії; або – в більшості випадків, де конфлікт наразі менш гострий, – незрілий варіант самопливу, що містить децицію всього вищезгаданого й на додаток – частку показного оптимізму. Післяреволюційна доба свого часу уявлялася, як добою організованого швидкого, широко-масштабного, всебічно скоординованого соціального, економічного і політичного поступу. Але вона виявилася радше продовженням (за змінених і навіть дещо несприятливіших обставин) головної течії революційної та безпосередньо передреволюційної доби: визначення, створення і зміцнення життєздатної колективної ідентичності.

У цьому процесі виявляється, що формальне звільнення від колоніальної влади – це не кульмінація, а етап; вирішальний і необхідний, але все ж таки лише етап і, цілком можливо, аж ніяк не найважливіший. Як у медицині серйозність поверхових симптомів і небезпечність внутрішньої патології не завжди тісно пов’язані між собою, так і в соціології драматичність публічних подій і

значущість структурних змін не завжди точно збігаються. Деякі з найбільших революцій відбуваються в п'ятмі.

Чотири стадії націоналізму

Тенденція до розбіжності в швидкості між зовнішніми змінами та внутрішньою трансформацією досить чітко проглядається в усій історії деколонізації.

Зазначена розбіжність одразу впадає у вічі, якщо поділити цю історію, враховуючи умовність будь-якої періодизації, на чотири основні етапи: період формування та зміцнення націоналістичних рухів; період їхньої перемоги; період їхньої самоорганізації у державі та період (теперішній), коли утворені держави відчули себе зобов'язаними визначити й стабілізувати свої стосунки як з іншими державами, так і з непорядкованими суспільствами, з яких вони постали. Найочевидніші зміни, що привернули до себе пильну увагу всього світу, відбувалися впродовж другого й третього етапів. Але основна маса більш далекосяжних змін – тих, що видозмінюють загальну форму й напрям суспільної еволюції, – відбувалася або відбувається протягом менш показових першого й четвертого етапів.

Зміст першої, формівної стадії націоналізму становить головним чином протистояння, з одного боку, густого скупчення культурних, расових, географічних і лінгвістичних категорій самоідентифікації та соціальної лояльності, вироблених століттями самоплинної історії, і, з іншого боку, простого, абстрактного, свідомо побудованого і майже болісно самоусвідомлюваного поняття політичної етнічності – власне “національності” в сучасному розумінні. Роздрібненим образам, із якими так тісно пов'язувалися в традиційному суспільстві уявлення людей про те, ким вони є й ким вони не є, було протиставлено більш загальні й розпливчасті, але не менш насичені концепції колективної ідентичності, що побудовані на якомусь розпорошеному відчутті спільної долі й нібито характеризують промислово розвинені держави. Люди, які кидали цей виклик, тобто інтелектуали-націоналісти, відтак розпочинали революцію, що була такою ж мірою культурною й навіть епістемологічною, як

і політичною. Вони намагалися трансформувати символічну структуру, через яку люди сприймають соціальну реальність, і в такий спосіб (оскільки життя – це наше уявлення про нього) – саму цю реальність.

Звичайно, ця спроба переглянути рамки самоусвідомлення була важким завданням. У більшості випадків її було хіба що розпочато й загалом вона залишилася заплутаною й незавершеною. Про все це не варто було б і казати, якби так часто не стверджувалося протилежне. Адже самий успіх рухів за незалежність у збудженні ентузіазму мас і спрямуванні його проти чужоземного панування часто затемнював слабкість і вузькість культурних засад, на яких ґрунтувалися ці рухи, оскільки наводив на думку, що антиколоніалізм і колективне перевизначення – одне й те саме. Але попри всю близькість (і складність) взаємозв'язку між ними вони не тотожні. Для більшості тамілів, каренів, брамінів, малайців, сикхів, ібоїв, мусульман, китайців, нілотів, бенгальців або ашантійців виявилось набагато простіше усвідомити, що вони не англійці, ніж сприйняти ідею, що вони індійці, бірманці, малайці, ганійці, пакистанці, нігерійці чи суданці.

У міру розгортання широкого наступу на колоніалізм (більш або менш масового й відчайдушного) складалося враження, що цей наступ сам із себе утворив підмурки нової національної ідентичності, які незалежність мала лише затвердити. Народне об'єднання на основі спільної, надзвичайно конкретної політичної мети – явище, що здивувало націоналістів майже так само, як і колонізаторів, – було сприйняте як ознака певної глибшої солідарності, породженої цим об'єднанням, однак призначеної його пережити. Націоналізм став означати не більше й не менше, як бажання – і вимогу – свободи. Трансформування поглядів народу на самого себе, своє суспільство й культуру (а саме цим переймалися Ганді, Джинна, Фанон, Сукарно, Сенгор та й, власне, всі запеклі теоретики національного пробудження) ототожнювалося – не в останню чергу деякими з цих самих людей – із доступом таких народів до самоврядування. “Прагніть спершу політичної держави”: тобто націоналісти створять державу, а держава створить націю.

Завдання створити державу виявилось досить нагальним, аби підтримувати цю ілюзію, та й увесь моральний дух революції, протягом певного часу після набуття суверенітету. Міра здійсненності, необхідності чи навіть доцільності цього завдання була дуже різною – від Індонезії та Гани на одному полюсі до Малайзії та Тунісу на іншому. Але, за незначними винятками, на сьогодні в усіх нових державах сформовано уряди, що підтримують загальний суверенітет у межах їх кордонів і, добре чи погано, функціонують. А оскільки державна влада уцілюється до тієї чи іншої зрозумілої інституційної форми – партійної олігархії, президентської автократії, військової диктатури, реставрованої монархії або представницької демократії (в найкращому випадку дуже неповної), – то стає дедалі важче нехтувати тим фактом, що створити Італію – це не те саме, що створити італійців. Коли політичну революцію здійснено й державу, нехай ще не консолідовану, принаймні встановлено, питання “хто ми є, хто все це зробив?” знову виринає зі зручного популізму останніх років деколонізації та початку незалежності.

Тепер, коли є своя держава, а не лише мрія про неї, завдання націоналістичної ідеологізації радикально змінюється. Воно вже полягає не в стимулюванні народного відчуження від політичного ладу, нав’язаного іноземцями, не у влаштуванні масових свят з нагоди скинення цього ладу. Воно полягає у визначенні чи спробі визначення колективного суб’єкта, з яким можуть бути внутрішньо пов’язані дії держави; у створенні чи спробі створення емпіричного “ми” як джерела спонтанного виникнення дій уряду. І як таке це завдання пов’язане переважно з питанням змісту, відносної вагомості й належного зв’язку між двома досить піднесеними абстракціями: “природжений спосіб життя” і “дух нашої доби”.

Наголошення на першій із них означає пошук коренів нової ідентичності в місцевих звичаях, усталених інституціях та набутках спільного досвіду – “традиції”, “культурі”, “національному характері” чи навіть “расі”. Наголос на другій ідеї означає звернення уваги на загальні обриси історії нашого часу, зокрема на те, що ми вважаємо загальним напрямком і питомим змістом

цієї історії. Немає жодної нової держави, в якій би не були присутні обидві ці теми (аби якось їх поійменувати, я називатиму їх “есенціалізм” і “епохалізм”); мало таких, де вони не переплетені тісно між собою, і зовсім невеликою є не до кінця деколонізована меншість, в якій напруження між ними не пронизує кожного аспекту національного життя – від вибору мови до зовнішньої політики.

Вибір мови – це справді слухний, навіть зразковий приклад. Не можу пригадати нової держави, в якій це питання не було б у тій чи іншій формі піднесено на рівень державної політики³. Гострота занепокоєння, яке воно викликає, а також успішність його розв’язання дуже різні; але попри все розмаїття своїх виявів, “мовна проблема” обертається саме дилемою “есенціалізм – епохалізм”.

Для кожного, хто розмовляє певною мовою, вона водночас є або більш-менш його власною, або більш-менш чиеюсь іншою; або більш-менш космополітичною, або більш-менш провінційною – тобто запозиченою або успадкованою, перепусткою або цитаделлю. Отже, питання, чи вживати її, коли і з якою метою, – це водночас питання про те, якою мірою народ має формувати себе за покликом своєї душі, а якою – за вимогами свого часу.

Тенденція підходить до “мовного питання” з лінгвістичних позицій, доморослих чи наукових, дещо затемнила цей факт. На більшості дискусій, що точилися в нових державах і за їхніми межами стосовно “придатності” певної мови для національного вжитку, негативно позначилася думка, нібито ця придатність залежить від самої природи цієї мови – від адекватності її граматичних, лексичних або “культурних” ресурсів потребам висловлення складних філософських, наукових, політичних або етичних ідей. Однак насправді вона залежить від того, що для нас важливіше: переконливість висловлення своїх думок, хай навіть примітивних чи витончених, що її забезпечує користування рідною мовою, або ж можливість долучитися до розвитку думки,

³ Загальний огляд див. у кн.: Fishman J.A. et al. (eds.) *Language Problems of Developing Nations*. – New York, 1968.

шлях до якого відкривають лише “іноземні” (або в деяких випадках “літературні”) мови.

Отже, конкретна форма цієї проблеми не має значення: це може бути статус класичної арабської мови на противагу розмовній у країнах Середнього Сходу; місце “елітарної” західної мови посеред грона “племінних” мов в африканських країнах на південь від Сахари; складне розшарування місцевих, регіональних, державних і міжнаціональних мов в Індії чи на Філіппінах; витіснення європейської мови неістотного світового значення іншими, більш вагомими мовами в Індонезії. Засаднича проблема залишається тією самою. Важлива не “досконалість” мови чи її “здатність до розвитку”, а її психологічна близькість і спроможність прокладати шлях до ширшої спільності сучасної культури.

Мовні проблеми набувають такої гостроти в країнах “третього світу” не тому, що в суахілі відсутній усталений синтаксис, а в арабській мові – складні форми слів (ці твердження сумнівні в будь-якому випадку)⁴. Причина в тому, що для переважної більшості носіїв переважної більшості мов у нових державах обидві складові частини цієї подвійної проблеми виявляються перевернутими. Те, що з погляду пересічного мовця є природним знаряддям мислення й чуття (а у випадках арабської, хінді, амхарської, кхмерської чи яванської мов – ще й вмістилищем розвинутої релігійної, літературної та художньої традиції), з погляду основної течії цивілізації двадцятого століття – практично місцева говірка. А те, що для цієї течії є усталеним знаряддям самовираження, для цього пересічного мовця – в

⁴ Стосовно першого твердження (не підтриманого, а скритикованого) див.: Harries L. Swahili in Modern East Africa // Fishman J. A. et al. (eds.). *Op. cit.* – P.426. Щодо другого (підтриманого в ході гострої дискусії, присвяченої розглядуванню тут проблемам) див.: Gallagher C. *North African Problems and Prospects: Language and Identity* // *Ibid.* – P.140. Звичайно, я не вважаю, що технічні, лінгвістичні питання не мають відношення до мовних проблем у нових державах. Просто, на мою думку, корені цих проблем набагато глибші, а розширення лексики, унормування слововжитку, вдосконалення правописної системи та раціоналізація навчання, хоч і важливі самі по собі, все ж таки не стосуються чільної проблеми.

кращому випадку лише напівзнайомі мови ще менш знайомих народів⁵.

Сформульована в такий спосіб “мовна проблема” становить лише “національну проблему” в меншому масштабі, хоч у деяких випадках конфлікти, що через неї виникають, відзначаються достатньо інтенсивними проявами, аби надати цьому зв’язку протилежного вигляду. Якщо узагальнити, то запитання “хто ми є” означає те, які культурні форми, тобто системи значущих символів, треба застосовувати, аби наповнити змістом і значущістю діяльність держави, а відтак і суспільне життя її громадян. Націоналістичні ідеології, побудовані з символічних форм, запозичених із місцевих традицій (тобто есенціалістичні), можуть, подібно до місцевих діалектів, бути психологічно близькими, але соціально ізолюючими; вибудовані з форм, залучених до загального руху сучасної історії (тобто епохалістичні), вони здатні, подібно до мішаних мов типу “лінгва франка”, з соціального погляду позбавляти провінційності, але з психологічного – відчуватися як нав’язані.

Проте така ідеологія рідко де буває суто есенціалістичною або суто епохалістичною. Усі вони є змішаними, і в кращому випадку можна говорити хіба що про ухили того чи іншого спрямування, а часто навіть і цього не можна стверджувати. Образ “Індії”, що склався у Неру, був, без сумніву, суто епохалістичним, у Ганді – безперечно суто есенціалістичним; але той факт, що перший був учнем другого, а другий – наставником першого (і жодному з них не вдалося переконати всіх індійців, що він не був, в одному випадку, смуглявим англійцем, а в

⁵ Головний виняток, якщо йдеться про країни “третього світу” взагалі, становить Латинська Америка, але там (на підтвердження правила) мовні проблеми куди як менш гострі, ніж у власне нових державах, і зазвичай обмежуються питаннями, пов’язаними з освітою та групами меншин (див., наприклад: Burns D.N. Bilingual Education in the Andes of Peru // Ibid. – P.403-413). Цікаве й окреме питання – роль, що її відігравав в інтелектуальній провінціалізації Латинської Америки (яка відтак фактично мала мовну проблему, майже не усвідомлюючи цього) той факт, що іспанська мова (а ще більше португальська) цілком достатньою мірою передає сучасну думку, аби вважатися її знаряддям, і водночас є досить маргінальною, аби справді вважатися ефективним її носієм.

другому – середньовічним реакціонером), свідчить про те, що зв'язок між цими двома шляхами до самопізнання тонкий і навіть парадоксальний. Адже більш заідеологізовані нові держави – Індонезія, Гана, Алжир, Єгипет, Цейлон та інші – водночас схилилися й до надмірного епохалізму, й до надмірного есенціалізму, тимчасом як держави суто есенціалістичні (як Сомалі чи Камбоджа) або суто епохалістичні (як Туніс чи Філіппіни) становили радше винятки.

Напруженість між цими двома спонуками – йти в ногу із сучасністю і триматися успадкованого курсу – надає націоналізмові нових держав своєрідного вигляду, коли безоглядне захоплення сучасністю переплітається з відчуттям моральної скривдженості її проявами. У цьому є певна нелогічність. Але це більш ніж колективна омана, це суспільний катаклізм, що саме відбувається.

Есенціалізм та епохалізм

Отже, взаємозв'язок есенціалізму та епохалізму – це не щось на кшталт культурної діалектики, логістики абстрактних ідей. Це історичний процес, не менш конкретний, ніж індустріалізація, і не менш відчутний, ніж війна. Проблеми розв'язуються не лише на рівні доктрин і аргументів (хоча й того, й того вистачає), але й, що набагато важливіше, у царині матеріальних трансформацій, яких зазнають суспільні структури в усіх нових державах. Ідеологічні зміни – це не незалежний потік мислення, що супроводжує суспільний процес і відбиває (або визначає) його; це один із вимірів самого цього процесу.

Роль, яку відіграє в суспільстві будь-якої нової держави прагнення, з одного боку, послідовності й неперервності, а з другого – динамізму й сучасності, дуже неоднакова й має безліч нюансів. Потяг до тубільної традиції відчують якнайбільше її призначені (а в наші дні радше обложені) хранителі – монахи, мандарини, пандити, вожді, улеми тощо. До того, що звичайно іменують (не зовсім точно) словом “Захід”, тягнеться міська молодь, бентежні школярі Каїру, Джакарти чи Кіншаси, які оточили слова *shabb*, *petude* та *jeunesse* аурую енергії, ідеалізму, нетерпіння та загрози. Але між цими двома аж занадто

очевидними крайнощами – величезна маса населення, у якій есенціалістичні та епохалістичні почуття перетворилися на мішанину поглядів, і впорядкувати цю мішанину може лише потік суспільних змін, бо саме він її спричинив.

Показовими прикладами (у вигляді стислих історичних епізодів) такої плутанини поглядів, а також зусиль, що докладаються тепер до звільнення від неї, можуть бути Індонезія та Марокко – втім, як і будь-яка інша країна. Мій вибір пояснюється наявністю особистого досвіду щодо цих двох країн, і коли йдеться про взаємозв'язок між інституційними змінами та культурною перебудовою, не завжди доцільно заміняти ґрунтовний підхід оглядовим. Досвід цих країн, як і будь-якого суспільства, унікальний. Однак їхні досвіди не настільки відрізняються один від одного або від досвіду нових держав загалом, аби попри всю свою специфічність не виявляли деяких загальних обрисів проблем, що постають перед суспільствами, які прагнуть привести у прийнятну відповідність те, що вони схильні називати своєю “особистістю”, й те, що вони зазвичай називають своєю “долею”.

В Індонезії есенціалістичний елемент є й віддавна був надзвичайно неоднорідним. Певною мірою це стосується практично всіх нових держав, які більше нагадують клунки суперечливих традицій, випадково об'єднаних у поспіхом збиті політичні структури, ніж цивілізації, що органічно розвиваються. Але в Індонезії, далекій заморській країні водночас для Індії, Китаю, Океанії, Європи та Середнього Сходу, культурне розмаїття впродовж століть було й особливо великим, і особливо складним. Знаходячись на периферії всього класичного, сама вона була безсоромно еkleктичною.

Майже до тридцятих років двадцятого століття кілька традицій-складників – індійська, китайська, ісламська, християнська, полінезійська – становили в Індонезії свого роду суспензію, в якій примудрялися співіснувати суперечливі, навіть діаметрально протилежні стилі життя й світогляди – якщо не цілком без напруження чи навіть насильства, то принаймні за певного завжди ефективного способу врегулювання “кожному своє”. Цей *modus vivendi* почав виявляти перші ознаки напруженості

вже у середині XIX століття, але його справжній занепад розпочався лише зі злетом націоналізму – після 1912 року, а його крах, все ще не остаточний, – лише в революційний та після-революційний періоди. Адже тоді те, що становило паралельні вияви традиціоналізму в різних місцевостях і різних класах, стало конкуруючими між собою визначеннями суті “нової Індонезії”. Те, що було колись, вдаючись до вжитого мною деінде терміна, певною “культурною рівновагою сил”, перетворилося на непримирну ідеологічну війну.

Таким чином, у вочевидь парадоксальний спосіб (хоч насправді це було майже повсюдним явищем у нових державах) порух до національної єдності посилив міжгрупову напруженість у суспільстві, вириваючи усталені культурні форми зі звичних для них контекстів, розширюючи їх до загальної лояльності та політизуючи їх. Розвиваючись, націоналістичний рух зазнавав розшарування. Під час революції ці прошарки стали партіями, кожна з яких підтримувала свій аспект еkleктичної традиції як єдино правильне підґрунтя індонезійської ідентичності. Марксисти вбачали суть національного спадку головним чином у поєднанні різноманітних народних традицій селянського життя; технічні фахівці, чиновники та адміністратори, що належали до *classe dirigeante*, – в індійському естетизмі яванської аристократії; солідні торговці та землевласники – в ісламі. Сільський популізм, культурний елітаризм, релігійне пуританство... Деякі розбіжності ідеологічних поглядів можна, мабуть, улагодити, але не ці.

Замість улагодження цих розбіжностей на них робився наголос, оскільки представники кожного прошарку суспільства намагалися пересадити привабливу парость модернізму на свій традиційний ґрунт. Для популістів це був комунізм, і Індонезійська комуністична партія удавала, нібито розгледіла тубільну радикальну традицію в колективізмі, соціальному егалітаризмі та антиклерикалізмі сільського життя. Вона стала головним речником як селянського есенціалізму, особливо його яванського зразка, так і революційного епохалізму на кшталт звичного “піднесення мас”. Для службовців поклик сучасності асоціювався з індустріальним суспільством, що його вони

бачили (або уявляли, що бачать) в Європі та Сполучених Штатах, тому вони пропонували шлюб з розрахунку між східною духовністю та західною наполегливістю, між “мудрістю” й “технікою” – шлюб, який так-сяк зберіг би виплекані цінності, трансформувавши матеріальний базис суспільства, на якому ці цінності зросли. А для побожної людини цей поклик досить природно пов’язувався з релігійною реформою, тріумфом зусиль щодо відновлення ісламської цивілізації у такий спосіб, аби повернути втрачене нею законне лідерство в етичному, матеріальному та інтелектуальному поступі людства. Однак у реальному житті жодна з цих подій – “селянська революція”, “зустріч Сходу й Заходу” чи “культурне відродження ісламу” – не відбулася. А те, що насправді трапилось, – це масова різанина 1965 року, в якій полягло від чверті до трьох чвертей мільйона людей. Кривава баня, в якій так болісно повільно потонув режим Сукарно, – наслідок чималого комплексу причин, і було б нелогічно зводити його до якогось ідеологічного вибуху. Та якою б не була роль економічних, політичних, психологічних чи – в даному разі – випадкових чинників у її спричиненні (і, що ще важче пояснити, у її підтримці), ця подія позначила завершення чітко окресленого етапу розвитку індонезійського націоналізму. Тепер виявилася не лише цілковита химерність гасел єдності (“один народ, одна мова, одна нація”; “з багатьох – одне”; “колективна гармонія” тощо), в які було нелегко повірити й на початку, а й цілковита неслухняність теорії, нібито природний еkleктизм індонезійської культури може легко перейти в узагальнений модернізм, прищеплений на тому чи іншому її елементі. Багатоманітна в минулому, ця культура, схоже, залишається багатоманітною й сьогодні.

У Марокко головною перешкодою для визначення цілісного національного ества була не культурна неоднорідність (відносно незначна), а соціальний партикуляризм (порівняно з іншими країнами – незвичайний). Традиційна держава Марокко являла собою величезну, погано організовану сукупність політичних угруповань, що швидко утворювалися й швидко зникали на всіх рівнях (від суду до війська), на будь-якому ґрунті (від містичного до професійного) й у будь-яких масштабах (від величезного до

мікроскопічного). Неперервність його суспільного ладу залежить не так від тривкості засад, на які він спирається, або груп, що його уособлюють (адже й найстійкіші з них виявлялися мимущими), як від стабільності процесів, у ході яких, безперервно переробляючи ці засади й перевизначаючи ці групи, цей лад формувався, реформувався й знову переформовувався.

Якщо це неусталене суспільство й мало якийсь центр, то ним була Алавітська монархія. Проте навіть за своїх найкращих часів ця монархія була навряд чи більшою за найбільшого ведмеда у сажку. Нерозривно пов'язана з родовою бюрократією найкласичнішого зразка – випадковим добром придворних, вождів племен, писарів і суддів, – вона безперервно боролася за встановлення свого контролю над конкурентними центрами влади, що нараховувалися буквально сотнями, причому кожний із них мав ледве відмітні, порівняно з іншими, засади. Хоч починаючи від свого заснування у XVII ст. й до свого підкорення у 1912 р. Алавітська монархія ніколи не зазнавала цілковитої поразки в цій боротьбі, але ніколи не досягала й значного успіху. Не зовсім анархія й не зовсім державний устрій, марокканська держава, з її ендемічним партикуляризмом, була досить реальною, аби вистояти.

Спочатку вплив колоніального панування, яке лише офіційно тривало протягом близько сорока років, полягав у намаганні вихолостити цю монархію, перетворити її на *tableau vivant* [“живу картину”] на кшталт мавританської, але наміри – це одне, реальні події зовсім інше, й кінцевим наслідком європейського правління було встановлення короля на верхівці марокканської політичної системи – навіть більш підкреслено, ніж колись. Хоч перші кроки до незалежності ініціювалися невдалою і, як виявилось, нестійкою коаліцією інтелектуалів, що отримали освіту на Заході, з неотрадиційними ісламськими реформаторами, саме арешт, заслання й тріумфальне повернення до влади Мухаммеда V у 1953-1955 роках уможливили рух за незалежність і, таким чином, зробили трон осердям зростаючого, але все ще нестійкого відчуття державності Марокко. Країні було повернуто її центр – відроджений, ідеологізований і краще організований. Однак невдовзі з'ясувалося, що разом із тим до неї повернувся й – так само вдосконалений – партикуляризм.

Після революційна політична історія Марокко довела насамперед такий факт: хоч і видозмінена, основна боротьба все ще полягає у намаганні короля та його оточення зберегти монархію як життєздатну інституцію в суспільстві, де все – від ландшафту та родинних зв'язків до релігії й національного характеру – складається на користь поділу політичного життя на несумірні й ізольовані вияви місницьких інтересів. Перші такі вияви спостерігалися під час низки так званих племінних повстань, які стрясали новою державою протягом перших кількох років незалежності – частково за іноземної підтримки, частково як наслідок унутрішніх політичних маневрувань, а частково – через повернення репресованих культурних діячів. Врешті-решт король придушив ці повстання силою та інтригами. Але ці вияви були лише першими, досить стихійними ознаками того, на що буде схоже життя класичної монархії, яка, звільнившись із в'язниці колоніального рабства, має утверджувати себе водночас як справжнє вираження душі нації і як належне знаряддя її модернізації.

Як зазначав Семюел Гантінгтон, своєрідною долею традиційних монархій у нових державах майже скрізь є необхідність набувати модерного характеру або принаймні вигляду⁶. Король, згодний лише царювати, може залишатися політичною іконою, витвором культурного антикваріату. Але якщо він хоче ще й правити (а цього завжди дуже прагнули марокканські королі), він має перетворитися на виразника певної потужної сили в сучасному суспільному житті. Для Мухаммеда V, а з 1961 р. для його сина Хасана II такою силою було виникнення

⁶ Huntington S.P. *The Political Modernization of Traditional Monarchies*. – Daedalus. – 1966. – №95. – P.763-768; див. також: Huntington S.P. *Political Order in Changing Societies*. – New Haven, 1968. Утім, я не зовсім згодний із загальним аналізом Гантінгтона, що зазнав, на мою думку, надто великого впливу аналогії з боротьбою короля проти аристократії у доновітній Європі. У випадку Марокко, в усякому разі, образ популістської монархії, “недоречної в колах середнього класу”, яка через голову “місцевої привілейованої, корпоративної автономії [та] феодалної влади” звертається до мас в інтересах прогресивних реформ, видається мені майже прямо протилежним істині. Щодо реалістичнішого погляду на марокканську політику після отримання незалежності див.: Waterbury J. *The Commander of the Faithful*. – London, 1970.

вперше в історії країни класу людей із західною освітою – досить численного, аби просякнути все суспільство, й досить розрізненого, аби репрезентувати різноманітні інтереси. Хоч стилі правління цих королів дещо різні (у Хасана – дистанційований, у Мухаммеда – патерналістський), кожен із них боровся одночасно за утворення й очолення чи то “нового середнього класу”, чи то “перехідних галузей”, “la classe dirigeante”, “національної еліти”, або як ще назвати це юрмище службовців, чиновників, адміністраторів, викладачів, інженерів і журналістів.

Придушення племінних повстань, таким чином, означало не так кінець старого ладу, як кінець неефективної стратегії його приборкання. Після 1958 року виникли підвалини того, що стало започаткованим королем способом забезпечення рішучішого контролю над марокканським напівдержавним устроєм: побудови конституційної монархії, достатньою мірою конституційної, аби здобути підтримку освіченої еліти, й досить монархічної, аби забезпечити збереження королівської влади. Щоб уникнути долі англійської чи іракської монархії, Мухаммед V й особливо Хасан II намагалися створити таку інституцію, яка могла б за допомогою ісламу, арабізму і трьох століть правління Алавітів вивести свою легітимність із минулого, а спираючись на раціоналізм, “дирижізм” і технократію, – знайти обґрунтування нинішніх своїх повноважень.

Немає потреби простежувати тут етапи недавньої історії цієї спроби перетворити Марокко – шляхом такого собі політичного “змішування рас” – на те, що можна назвати лише роялістською республікою: виокремлення секуляристичної, релігійної та традиціоналістичної гілок націоналістичного руху й формування внаслідок цього багатопартійної системи в 1958-1959 рр; поразка власної коаліційної партії короля – Фронту захисту конституційних інституцій – в її намаганнях здобути парламентську більшість під час загальних виборів 1963 р.; припинення королем, нібито тимчасове, роботи парламенту у 1965 р.; вбивство (у Франції) в стилі дешевого детективу головного опонента всього цього проекту Мегді Бен Барки у 1968 р. Головне те, що напруження між есенціалізмом і епохалізмом у зигзагах післяреволюційної марокканської політичної системи так само помітне, як і в

знегодах індонезійської. Якщо це напруження поки що не дійшло такої вражаючої розв'язки (і, треба сподіватися, ніколи не дійде), все одно воно рухається тим самим шляхом зростання некерованості, оскільки взаємозв'язок між тим, що Едвард Шилз називав “бажанням бути сучасним”, і тим, що Мадзіні називав “потребою існувати й мати ім'я”, стає дедалі заплутанішим⁷. І хоч форми і швидкість цього процесу, звичайно, різні, він відбувається якщо не в усіх, то принаймні у переважній більшості нових держав, коли по завершенні революції там починають шукати її сенс.

Концепції культури

Допоки Толкотт Парсонс, розвинувши Веберове подвійне заперечення (і подвійне визнання) німецького ідеалізму та марксистського матеріалізму, не запропонував життєздатної альтернативи, панівна концепція культури в американській соціології ототожнювала культуру з набутою поведінкою. Цю концепцію навряд чи можна назвати “хибною” (бо, окремо взяті, поняття не є ані “хибними”, ані “слухними”), і для багатьох рутинніших цілей вона була й залишається корисною. Однак тепер майже кожному, чий інтерес хоч трохи виходять поза описовість, зрозуміло, що на підставі такого розпливчастого, емпіристичного поняття дуже важко здійснювати переконливі теоретичні дослідження. По суті вже минув той час, коли тлумачення соціальних явищ полягало в їх новому описі як культурних взірців (*патернів*) та твердженні, що такі форми передаються з покоління в покоління. Тож Парсонс, який твердо й незворушно наполягав на тому, що інтерпретація [grave of toneless voice] групи людей як вираження їхньої культури з одночасним визначенням їхньої культури як суми засвоєних ними форм поведінки не є надто інформативною, відповідальний за те, що цей час минув, не менше, ніж будь-який інший сучасний соціолог.

На заміну цій розпливчастій ідеї Парсонс, ідучи не лише за Вебером, а й за науковим напрямом, що веде початок принаймні

⁷ Shils E. Political Development in the New States // Comparative Studies in Society and History – 1960. – №2 – P.265-292, 379-411.

від Віко, розробив концепцію культури як системи символів, за допомогою якої людина надає сенсу й значення власному досвіді. Системи символів – створені людиною, спільні, умовні, впорядковані, врешті, засвоєні – забезпечують людині реальну основу для орієнтування щодо інших людей, щодо навколишнього світу і щодо самої себе. Ці системи – водночас продукт і вирішальний чинник соціальної взаємодії – є для суспільного життя тим, чим є програма для комп'ютера, генна спіраль – для розвитку організму, креслення – для побудови моста, партитура – для виконання симфонії, або (якщо звернутися до складнішої аналогії) рецепт – для випікання пирога. Тобто система символів – це джерело інформації, яке певною мірою визначає форму, напрямок, особливості й сенс безперервного потоку діяльності.

Проте ці аналогії, які передбачають попередню наявність шаблону, який надає форми зовнішньому щодо нього процесу, досить поверхово торкаються того, що виявилось головною теоретичною проблемою цього витонченішого підходу, а саме: як концептуалізувати діалектичний зв'язок між кристалізацією таких директивних “патернів значень” та конкретним перебігом суспільного життя.”

Існують підходи, за якими комп'ютерна програма є наслідком попереднього розвитку обчислювальних технологій, генна спіраль – наслідком філогенетичної історії, креслення – накопиченого досвіду з мостобудування, партитура – еволюції музичного виконавства, а рецепт – довгої низки вдалих і невдалих пирогів. Але той простий факт, що інформаційні елементи в цих випадках можна матеріально відокремити від процесуальних (тобто в принципі, можливо написати програму, виділити генну спіраль, зробити креслення, видати партитуру, запотувати рецепт), робить їх менш придатними на роль моделей взаємодії культурних патернів і суспільних процесів, де (залишаючи осторонь такі інтелектуалізовані сфери, як музика та випікання пирогів) питання, власне, полягає саме в тому, як насправді може здійснюватися, хоча б подумки, таке розмежування. Практична придатність парсонсівської концепції культури майже цілковито залежить від можливості сконструювати таку модель, тобто можливості докладно розкрити взаємозв'язок між розвитком

систем символів і динамікою суспільного процесу, зробивши відтак зображення технологій, ритуалів, міфів і термінологій родинних зв'язків як створених людиною інформаційних засобів директивного впорядкування людської поведінки чимось більшим, ніж метафора.

Ця проблема постійно присутня в працях Парсонса з питань культури: від самого початку, коли він дивився на культуру як на сукупність Вайтхедових “зовнішніх об'єктів”, психологічно втілених в особистостях, а через них – інституційованих у суспільних системах, і до останнього часу, коли він розглядає її більше з погляду кібернетичних механізмів керування. Але ніде ця проблема не виявилася такою підступною, як в обговоренні ідеології; адже з усіх царин культури саме в ідеології зв'язок між символічними структурами й колективною поведінкою водночас найпомітніший і найменше очевидний.

Для Парсонса ідеологія – це лише особливий різновид системи символів, це “система переконань, що поділяються усіма членами певної спільноти... спрямована на оцінку інтеграцію цієї спільноти шляхом *інтерпретації емпіричної природи спільноти й ситуації, в якій вона опинилася*; процесів, завдяки яким її розвиток досяг теперішнього стану, цілей, до яких спільно прямують її члени, та їхньої причетності до майбутнього перебігу подій”⁸.

Однак у такому вигляді це формулювання зміщує способи самоінтерпретації, які не зовсім пасують один до одного і, оминаючи увагою моральну напругу, притаманну ідеологічній діяльності, затемнює внутрішні джерела її величезного соціологічного динамізму. Зокрема, дві виділені мною формули – “інтерпретація емпіричної природи спільноти” й “[інтерпретація] ситуації, в якій [ця спільнота] опинилася» насправді не є (як мені, сподіваюся, вже вдалося довести) настільки узгодженими практичними починаннями у суспільному самовизначенні, як це може здаватися завдяки простому “й”, яке їх сполучає. Якщо говорити про націоналізми в нових державах, то фактично вони, ці формули, перебувають у стані глибокого, в деяких випадках

⁸ Parsons T., *The Social Systems*. – Glencoe, Ill., 1951. – P.349. (Курсив мій – К.Г.).

непримиренного конфлікту. Виведення суті нації з уявлень про всесвітньо-історичну ситуацію, в якій вона опинилася (“епохалізм”), породжує один тип морально-політичного всесвіту; натомість діагностування ситуації, в яку потрапила нація, на підставі апіорного уявлення про її внутрішню сутність (essence) (“есенціалізм”) – зовсім інший; а поєднання їх обох (найпоширеніший підхід) породжує плутаний набір змішаних випадків. Тому, між іншим, націоналізм (не побічний продукт, а власне зміст суспільних змін у більшості нових держав; не їх віддзеркалення, причина, вираження чи рушій, а сам їх предмет.

Розглядати свою країну як наслідок “процесів, до призвели до її досяг свого теперішнього стану” чи, навпаки, дивитися на неї, як на підставу для “майбутнього перебігу подій” – це, загалом, досить різні погляди. Але це означає передусім вбачати її в досить різних речах: у предках, традиційно авторитетних постатях, у звичаях та легендах або, навпаки, у світській інтелігенції, молодій генерації, “актуальних подіях” та мас-медіа. По суті, протиріччя між есенціалістичним та епохалістичним елементами в націоналізмах нових держав – це протиріччя не між духовними вполюбованнями, а між суспільними інституціями, що є втіленням (charged with) дуже різних культурних цінностей. Збільшення накладів періодичних видань, піднесення релігійної діяльності, послаблення родинних зв’язків, поширення вищої освіти, повернення до спадкових привілеїв, швидке розмноження фольклорних товариств – усі ці явища, як і їх протилежності, самі є складниками процесу, які визначають характер і зміст націоналізму як “джерела інституцій” для колективної поведінки. Організовані “системи переконань”, пропаговані професійними ідеологами, являють собою спроби підняти аспекти цього процесу на рівень свідомого мислення і, таким чином, цілеспрямовано керувати ним.

Проте як ментальність не вичерпується свідомістю, так і націоналізм не вичерпується націоналістичною ідеологією – вона лише висловлює його, вибірково й недосконало. Образи, метафори й риторичні звороти, з яких складається націоналістична ідеологія, є, по суті, знаряддями, культурними засобами, призначеними для унаочнення того чи іншого аспекту широкого процесу колективного пересамовизначення, або трансфор-

мувати есенціалістичну самоповагу чи епохалістичні сподівання в конкретні символічні форми, в яких вони, увиразнившись, можуть бути описані, розвинуті, вшановані та вжиті. Сформулювати ідеологічну доктрину – означає перетворити (чи принаймні спробувати, бо тут буває більше невдач, аніж успіхів) певний загальний настрій на практичну силу.

Ворожнеча між політичними угрупованнями в Індонезії та розхитування основ монархії в Марокко (перше поки що – очевидна поразка, друге – сумнівний успіх) виглядають як спроби відобразити у виразних культурних формах невланність концептуальних змін. Звичайно, вони також (і навіть більш безпосередньо) віддзеркалюють боротьбу за владу, посади, привілеї, добробут, славу й усі інші так звані “реальні” життєві здобутки. І саме завдяки цьому вони здатні так виразно фокусувати й трансформувати погляди людей на себе і на свої дії.

“Патерни значень”, за якими формуються суспільні зміни, самі виростають у процесі цих змін і, викристалізуючись у відповідні ідеології або втілюючись у популярні настанови, певною (неминуче обмеженою) мірою, в свою чергу, ці зміни скеровують. Шлях від культурного різноманіття до ідеологічної боротьби, а потім – до масового насильства в Індонезії, або спроба опанувати царину суспільного партикуляризму, поєднавши республіканські цінності з проявами автократії в Марокко, – це, безсумнівно, найсуворіші з суворих політичних, економічних та розшарувальних реалій: пролито реальну кров, збудовано реальні в’язниці й розряджено реальну напругу. Однак вони так само безсумнівно є свідочтвами зусиль, докладених цими майбутніми країнами задля внесення ясності в ідею “державності”, на підставі якої ці реалії (і майбутні, ще гірші) можна співставляти, формувати й розуміти.

І це стосується всіх нових держав. У міру того, як героїчні пристрасті політичної революції, спрямованої проти колоніального панування, відходять у натхненне минуле, поступаючись місцем незгарбнішим, але не менш конвульсивним рухам безрадісного сьогодення, світські аналоги відомих Веберових “проблем сенсу” стають дедалі безнадійнішими. Те, що речі не “мають місце”, але й “мають сенс і існують саме

через цей сенс”, є слухним не лише для релігії, а й для політики, зокрема політики нових держав. Запитання “До чого все це?”, “Яка рація?” і “Навіщо продовжувати?” виникають у контексті масових злиднів, чиновницької корупції чи міжетнічного насильства такою ж мірою, як і у випадках виснажливої хвороби, втраченої надії чи передчасної смерті. На них немає задовільних відповідей, а якщо якісь і є, то вони пов’язані з образністю вартої збереження спадщини, або вартою дотримання обіцянки. І хоч ця образність не обов’язково має бути націоналістична, майже вся вона, включаючи марксистську, виявляється такою самою⁹.

Подібно до релігії, націоналізм має погану репутацію в сучасному світі і, як і релігія, більшою чи меншою мірою на неї заслуговує. Релігійний фанатизм і націоналістична ненависть (інколи поєднані) принесли людству, мабуть, більше шкоди, ніж будь-які інші дві сили в історії, і принесуть, безсумнівно, ще більше. Разом із тим націоналізм (подібно до релігії) був руйнівною силою деяких із найбільш творчих змін в історії і, безперечно, залишатиметься нею і в багатьох майбутніх змінах. Тож, мабуть, краще було б менше витрачати часу на його огуду (бо це майже те саме, що прокльони вітрам), а більше – на спроби збагнути, чому він набуває саме таких форм і як можна запобігти тому, щоб націоналізм роздирав навіть ті суспільства, які він створює і в яких сам виникає, не кажучи вже про збереження всієї тканини сучасної цивілізації. Адже в нових державах доба ідеології не тільки не позаду, а лише тепер розпочинається – в міру того, як зачаткові зміни в самоусвідомленні, спричинені драматичними подіями останніх сорока років, постають в очах

⁹ Зв’язок між марксизмом і націоналізмом – болюче питання, і для його розгляду, навіть короткого, знадобився б ще один нарис. Тут буде досить сказати, що коли йдеться про нові держави, то марксистські рухи, комуністичні чи некомуністичні, майже скрізь і мали явно націоналістичний характер – як за метою, так і за мовою, і дуже мало ознак послаблення цієї тенденції. Практично те саме можна сказати і про релігійно-політичні рухи – ісламські, буддистські, індуїстські чи будь-які інші: вони також мають тенденцію до фактичної локалізації всупереч своїй засадничій незалежності від конкретного місця.

загалу як чітко висловлена доктрина. Якщо ми прагнемо зрозуміти цю добу, дати собі в ній раду чи хоча б вижити, то теорія культури Парсонса, з належними уточненнями, стане однією з наших найміцніших інтелектуальних підпор.

РОЗДІЛ 10

ОБ'ЄДНУВАЛЬНА РЕВОЛЮЦІЯ: ПИТОМІ НАСТРОЇ ТА ЦИВІЛІЗОВАНА ПОЛІТИКА В НОВИХ ДЕРЖАВАХ

У 1948 році, менш ніж через рік після здобуття Індією незалежності, пандит Неру опинився в становищі, завжди прикромому для політика-опозиціонера, який нарешті прийшов до влади: йому довелося запроваджувати на практиці політику, що її він тривалий час обстоював, але прихильником ніколи не був: разом із Пателом і Сітарамайсю його було призначено членом Комітету з лінгвістичних питань.

Індійський національний конгрес майже від самого свого заснування підтримував принцип лінгвістичного визначення кордонів між штатами всередині Індії, аргументуючи свою позицію (досить нелогічно) тим, що збереження британцями “довільного” (тобто нелінгвістичного) адміністративного поділу було частиною їхньої політики “поділяй і владарюй”. У 1920 р. Конгрес справді реорганізував свої регіональні представництва за мовним принципом задля забезпечення більшої підтримки з боку народу. Проте Неру, у вухах якого, можливо, все ще лунав відгомін поділу Індії, був глибоко вражений своїм досвідом, набутим у Лінгвістичному комітеті, і визнав це з відвертістю, яка зробила його справді унікальною постаттю поміж лідерів нових держав: “[Це дослідження] певним чином відкрило нам очі. Ми побачили, як 60-річна праця Індійського національного конгресу зіткнулася з віковою Індією, де смертельно конфліктували між собою вузька лояльність, дріб'язкові заздрощі та темні забобони,

й були просто приголомшені, коли усвідомили крихкість льоду, на якому ми стояли. Дехто з найшляхетніших людей країни приходив до нас і настійливо переконував у тому, що мова в цій країні символізує й віддзеркалює культуру, расу, історію, індивідуальність і нарешті субнацію”¹.

Однак, приголомшені чи ні, Неру, Пател і Сітарамаяя врешті-решт були змушені підписатися під заявою Андхри про оголошення її телугумовним штатом, і тонкий лід було зламано. За десять років Індію було майже цілком реорганізовано за лінгвістичним принципом, і численні спостерігачі, як свої, так і іноземні, голосно запитували, чи витримає політична єдність країни цю тотальну поступку “вузькій лояльності, дріб’язковим задрощам і темним забобонам”².

Проблема, яка відкрила Неру очі, так глибоко його здивувавши, мала лінгвістичне забарвлення, але та сама проблема, сформульована на підставі найрізноманітніших аспектів, безперечно, стосується буквально всіх нових держав, про що свідчать незліченні посилання на “дуалістичні”, “плюралістичні” чи “множинні” суспільства, на “мозаїчні” чи “складені” соціальні структури, на “держави”, що не є “націями”, й “нації”, що не є “державами”, на “трайбалізм” (прихильність до племінного ладу), “парафіалізм” (місницькі інтереси) та “комуналізм” (общинність), а також на різні загальнонаціональні рухи.

Коли ми говоримо про общинність в Індії, то маємо на увазі релігійні суперечності, в Малайї – насамперед расові, а в Конго – племінні. Але віднесення їх до однієї категорії – не проста випадковість. Усі ці явища певним чином схожі між собою. Регіоналізм був головною причиною незадоволення урядом в Індонезії, відмінності в звичаях – у Марокко. Тамільську меншість

¹ Цит. за: Harrison S. The Challenge to Indian Nationalism //Foreign Affairs. – 1956. – №34 (April). – P. 3.

² Щодо одного дуже невиразного погляду див.: Harrison S. India: The Most Dangerous Decade. Princeton, 1960. Більш яскрава індійська точка зору, згідно з якою “схема поділу Індії на штати за лінгвістичним принципом” є “згубною”, але все ж таки необхідною “для полегшення шляху демократії та усунення расового й культурного протиріччя”, міститься в книжці: Ambedkar B.R. Thoughts on Linguistic States. – Delhi, ca. 1955.

на Цейлоні відмежовують від сингальської більшості релігія, мова, раса, територія та соціальні звичаї. Шіїтську меншість в Іраку протиставляє панівному сунізму, по суті, сама лише внутрішньоісламська сектантська відмінність. Загальнонаціональні рухи в Африці мають здебільшого расову основу, в Курдистані – племінну, в Лаосі й Таїланді – мовну. Однак усі ці явища – також певною мірою складові частини одного цілого й становлять досить окреслювану сферу досліджень.

Тобто вони були б нею, якби ми могли її окреслити. Атмосфера поняттєвої двозначності, що оточує терміни “нація”, “національність” і “націоналізм” і зводить їх нанівець, широко обговорювалася й ретельно досліджувалася майже в кожній праці, присвяченій критиці взаємозв'язку між общинною та політичною лояльністю³. Однак через те, що засобом проти цього найчастіше обирався теоретичний еkleктизм і в намаганні віддати належне багатогрannій природі цих проблем нерідко сплутувалися політичні, психологічні, культурні й демографічні чинники, в реальному усуненні цієї двозначності дослідники не досягли великих успіхів. Так, учасники нещодавнього симпозиуму з проблем Близького Сходу без розбору називали “націоналізмом” зусилля Ліги арабських країн знищити існуючі кордони національних держав, намагання уряду Судану об'єднати дещо довільно й випадково розмежовану суверенну державу та прагнення азеринських турків відокремитися від Ірану й приєднатися до радянської республіки Азербайджан⁴. Оперуючи таким самим всеохопним поняттям, Коулмен вважає, що нігерійці (або дехто з них) демонструють п'ять різновидів націоналізму одночасно – “африканський”, “нігерійський”, “регіональний”, “груповий” і “культурний”⁵, а Емерсон визначає націю як певну “кінцеву громаду – найбільшу громаду, яка

³ Див., наприклад: Deutsch K. Nationalism and Social Communication. – New York, 1953 – P. 1-14; Emerson R. From Empire to Nation. – Cambridge, Mass., 1960; Coleman J. Nigeria: Background to Nationalism Berkeley. – 1958. – P. 419; Hertz F. Nationalism in History and Politics. – New York, 1944. – P. 11-15.

⁴ Laqueur W.Z. (ed.) The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History. – New York, 1958.

⁵ Coleman J. Op.cit. – P.425-426.

у вирішальні моменти ефективно керує лояльністю людей, нехтуючи вимогами як менших громад усередині неї, так і тих, що суперечать їй або потенційно здатні поглинути її в рамках ще більшого суспільства...”; відтак він просто переносить двозначність зі слова “нація” на слово “лояльність” і, схоже, вважає, що питання, чи є націями Індія, Індонезія або Нігерія, вирішить якась майбутня, точно не визначена історична криза⁶.

Проте дещо з цього концептуального туману розсіюється, коли приходить усвідомлення того, що народами нових держав керують одночасно два потужні, надзвичайно взаємозалежні, але різні й нерідко справді суперечливі мотиви: прагнення бути визнаними як відповідальний дійовий чинник, чий бажання, дії, сподівання й думки “щось важать”, та прагнення побудувати ефективну, динамічну сучасну державу. Одна мета при цьому – це пошук самобутності й вимога публічного визнання цієї самобутності як вагомого чинника, певне соціальне самоствердження, прагнення “бути кимось у світі”⁷. Друга мета практична: це потреба в поступі, в підвищенні життєвого рівня, більшій ефективності політичного ладу, більшій соціальній справедливості й водночас бажання “відігравати певну роль на великій арені світової політики”, “мати вплив серед держав”⁸. Обидва ці мотиви якнайтісніше пов’язані між собою, тому що громадянство в справді сучасній державі дедалі більше ставало підставою для претензій на особисту значущість і відвертої торгівлі довкола цього, а також тому, що потребу існувати й мати ім’я (як це називав Мадзіні) дуже сильно розпалює принизливе відчуття вилучення з числа значних владних центрів світової спільноти. Однак ці мотиви – не одна й та сама річ. Вони походять із різних джерел і є реакціями на різні впливи. Фактично саме протиріччя між ними становить одну з головних рушійних сил національної еволюції нових держав і водночас одну з найбільших перешкод на шляху цієї еволюції.

⁶ Emerson R. Op.cit. – P.95-96.

⁷ Berlin L. Two Concepts of Liberty. – New York, 1958. – P. 42.

⁸ Shils E. Political Development in the New States//Comparative Studies in Society and History. – 1960. – №2. – P. 265-292, 379-411.

Це протиріччя набуває особливо важкої і хронічної форми в нових державах із двох причин: по-перше, через те, що відчуття їхніми народами своєї індивідуальності все ще надзвичайно пов'язане з грубою реальністю крові, раси, мови, місцевості, релігії чи традиції; по-друге, через те, що в цьому столітті постійно та швидко зростає значення суверенної держави як позитивного знаряддя реалізації колективних цілей. Населення нових держав – багатоетнічне, як правило, багатомовне й іноді багаторасове – схильне дивитися на безпосередню, конкретну й для них внутрішньо значущу класифікацію, пов'язану з такою “природною” різноманітністю, як на присутній зміст своєї індивідуальності. Підкорити заради загальних інтересів це конкретне й близьке самоотождження якомусь всеохопному й дещо чужому цивілізованому порядку – значить ризикувати втратою свого визначення як самостійної особистості: чи то через розчинення в культурно недиференційованій масі, чи то (ще гірше) внаслідок підкорення якійсь іншій, суперницькій спільноті – етнічній, расовій чи мовній, здатній надати цьому порядку індивідуального забарвлення своєї власної вдачі. Однак водночас лише найнеосвіченіші члени таких суспільств не усвідомлюють хоча б приблизно (а їхні лідери усвідомлюють це дуже чітко), що можливості соціальних реформ і матеріального прогресу, яких вони так сильно прагнуть і сповнені такої рішучості досягти, дедалі більше залежать від їхнього входження в склад досить масштабної, незалежної, могутньої, добре впорядкованої держави. Тому ці два бажання: бути помітними, визнаними й шось важити та бути сучасними й динамічними, – мабуть, погано узгоджуються між собою, і політичний процес у нових державах значною мірою обертається навколо героїчних зусиль їх узгодити.

II

Точніше ми висловимо проблему, про яку тут ідеться, якщо скажемо, що нові держави, коли їх розглядають як суспільства, є аномально вразливими щодо серйозних проявів невдоволення на ґрунті національних традицій⁹. Як національну розглядаємо таку

⁹ Shils E. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties//British Journ. of Sociology. – 1957. – №8. – P. 130-145.

традицію, що базується на “даних” (або, точніше, наскільки культура є невід’ємним складником таких гіпотетичних “даних”) соціального існування – насамперед безпосереднього сусідства та родинних зв’язків, а також чинника, пов’язаного з народженням у конкретній релігійній общині, вживанням конкретної мови чи діалекту, дотриманням конкретних соціальних звичаїв. Вважається, що ця сумісність крові, мовлення, звичаїв тощо сама по собі має певний невимовний та інколи нездоланий примусовий характер. Людина прив’язана до своїх родичів, сусідів, одновітців уже за самим фактом, тобто не лише внаслідок особистої схильності, практичної потреби, спільних інтересів чи взятих на себе зобов’язань, але й завдяки тому, що самим цим стосункам надається якесь непоясненне абсолютне значення. Міцність таких споконвічних зв’язків і значення, яке надається тим чи іншим їх різновидам, залежать від конкретних людей, конкретних суспільств і конкретного часу. Однак фактично для кожної людини, в кожному суспільстві та майже за всіх часів деякі прихильності немовби випливають радше з відчуття природної (дехто сказав би – духовної) спорідненості, ніж із соціальної взаємодії.

У сучасних суспільствах піднесення таких зв’язків до рівня верховної політичної влади дедалі частіше розглядається як прикра патологія (попри те, що воно, звичайно, відбувалося й відбувається надалі). Національна єдність дедалі більше підтримується не закликами до кровопролиття й захоплення земель, а невизначеною, періодичною, рутинною лояльністю до цивілізованої держави, більш або менш доповненою застосуванням поліцейських повноважень та ідеологічних настанов. Розбрат, посяяний тими сучасними (або напівсучасними) державами, які палко прагнули стати споконвічними, а не цивілізованими політичними спільнотами, а також дедалі більше усвідомлення практичних переваг більш широкомасштабної моделі соціальної інтеграції, ніж та, що її зазвичай можуть забезпечити або хоча б дозволити споконвічні зв’язки, лише посилили опір прилюдному висуненню для визначення кінцевої спільноти таких підстав, як раса, мова, релігія тощо. Однак у суспільствах, що зазнають модернізації, де традиції цивілізованої політики слабкі, а технічні вимоги ефективного врядування й запровадження добробуту ледве усвідомлюються, споконвічні прихильності, як

виявив Неру, можуть раз у раз, а в деяких випадках майже неперервно, пропонуватися й широко проголошуватися як найкращі засади для демаркації кордонів автономних політичних одиниць. При цьому теза, що джерелом справді легітимної влади може бути лише той примусовий характер, що його нібито мають такі прихильності, обстоюється відверто, рішуче й простодушно: “Причини стабільності одномовної держави й нестабільності багатомовної очевидні. Держава спирається на товариське почуття. Що являє собою це товариське почуття? Якщо сформулювати коротко, то це – відчуття певного корпоративного духу однастайності, який змушує своїх носіїв почувати себе родичами. Це почуття двоїсте. Воно являє собою одночасне відчуття «свідомості своєї породи», яке, з одного боку, поєднує тих, у кого воно таке сильне, що переважає всі відмінності, спричинені економічними суперечностями чи соціальними градаціями, а з іншого боку, відокремлює їх від тих, хто не належить до їхнього роду. Це палке бажання не належати до жодної іншої групи. Існування цього товариського почуття – основа стабільної та демократичної держави»¹⁰.

Саме ця кристалізація відвертого конфлікту між споконвічним та цивілізованим духом, це “палке бажання не належати до жодної іншої групи” й надають цій проблемі (яку називають по-різному: “прихильність до племінного ладу”, “вузькість інтересів”, “общинність” тощо) більш зловісного й глибоко загрозового характеру, ніж його має більшість інших, також дуже серйозних і неподатливих проблем, із якими стикаються нові держави. Тут

¹⁰ Ambedkar B.R. Op.cit. – P.11. Розуміючи, що його аргументації можна протиставити такі сучасні двомовні держави, як Канада, Швейцарія та (біла) Південна Африка, Амбедкар додає: “Не треба забувати, що дух Індії є цілком відмінним від духу Канади, Швейцарії та Південної Африки. Дух Індії вимагає поділу, дух Швейцарії, Південної Африки та Канади – об'єднання”. (У 1972 році і це зауваження, і моє висловлення щодо послаблення ролі споконвічних розмежувань у “сучасних” країнах здаються, м'яко кажучи, дещо менш переконливими, ніж у 1962, коли було написано цей начерк. Однак якщо події в Канаді, Бельгії, Ольстері та інших місцях зробили споконвічне самовизначення явищем, властивим не лише “новим державам”, то викладена тут загальна аргументація завдяки цьому здається навіть ще доречнішою.)

ми маємо справу не просто з лояльностями, що конкурують між собою, а з суперництвом лояльностей одного загального порядку, на одному рівні інтеграції. У нових державах, як і в будь-яких інших, існує багато конкуруючих різновидів лояльності – класової, партійної, комерційної, профспілкової, професійної тощо. Але групи, утворені внаслідок цих зв'язків, практично ніколи не вважаються за самостійні, максимальні соціальні одиниці, за кандидатів на статус нації. Конфлікти між ними трапляються лише в межах більш-менш широко визнаної кінцевої спільноти, політичній цілісності якої вони, як правило, не загрожують. Хоч би якими глибокими були ці конфлікти, вони не становлять загрози (принаймні свідомої) існуванню цієї спільноти як такому. Вони можуть загрозувати державному устрою або його формам, але дуже рідко (зазвичай тоді, коли надихаються споконвічними почуттями) загрожують підваженню самої держави, бо не передбачають альтернативних дефініцій держави та сфери її повноважень. Економічне, класове, інтелектуальне невдоволення загрожує революцією. Невдоволення, яке ґрунтується на расових, мовних чи культурних проблемах, загрожує поділом країни, іредентизмом, тобто злиттям, переглядом самих кордонів держави, новим визначенням її території. Громадське невдоволення знаходить природний вихід у законному чи незаконному захопленні державного апарату. Споконвічне невдоволення має глибше спрямування, й задовольнити його важче: коли воно досягає досить значного масштабу, то вимагає голів не просто Сукарно, Неру чи Мулай Гасана, а самої Індонезії, Індії чи Марокко.

Реальні вогнища, довкола яких зосереджується таке невдоволення, різні, і в кожному конкретному випадку їх буває кілька одночасно, причому їхні цілі інколи перехреснюються. І все ж таки на суто дескриптивному рівні їх досить легко перелічити¹¹.

Гадані кровні зв'язки. Тут визначальним елементом є псевдоспорідненість. “Псевдо” тому, що родинні одиниці, утворені навколо відомих біологічних зв'язків (великі родини, роди тощо),

¹¹ Щодо схожої, але дещо інакше зрозумілої та організованої класифікації див.: Emerson R. Op. cit. From Empire to Nation. – chap.6,7,8.

надто малі навіть для найбільших прихильників традицій, аби вважатися значущими, тому доводиться спиратися на ідею якоїсь непростежуваної, однак із соціологічного погляду реальної спорідненості – як у племені. Для Нігерії, Конго та великої частини Африки на південь від Сахари типовим є домінування саме цього різновиду прихильності до споконвічного. Але ним відзначаються також кочівники або напівкочівники Середнього Сходу – курди, белуджі, патани тощо, в Індії – нага, мунди, шантали та ін., а також більшість так званих гірських племен Південно-Східної Азії.

Раса. Безперечно, раса схожа з гаданою спорідненістю, що й впливає з етнобіологічної теорії. Однак це не зовсім одне й те саме. Тут маються на увазі фізичні особливості фенотипу, насамперед, звичайно, колір шкіри, але також форма обличчя, статура, тип волосся тощо, а не будь-яке чітко визначене відчуття спільного походження як такого. Общинні проблеми Малайї значною мірою зосереджені довкола цих типів відмінності між двома монголоїдними народами, фактично дуже схожими за фенотипом. Ставлення до негрів, безперечно, багато в чому (хоча й не в усьому) диктується уявленням про расу як про важливу споконвічну властивість; аналогічними причинами пояснюється намагання відцуратися від таких торгових меншин, як китайці в Південно-Східній Азії, індійці та ліванці – в Африці.

Мова. Лінгвізм (із причин, які ще не отримали задовільного пояснення) відзначається особливою інтенсивністю на Індостанському півострові; він становив також певну проблему в Малайї та спорадично виникав в інших місцях. Однак через те, що мова іноді вважалася найважливішою причиною національних конфліктів, варто підкреслити, що лінгвізм не є неунікним наслідком мовного розмаїття. Як і спорідненість, раса та інші чинники, що розглядатимуться нижче, мовні відмінності як такі не обов'язково стають причиною суперечок. Вони, як правило, не призводили до конфліктів у Танганьїці, Ірані (хоч це, можливо, не нова держава в точному значенні цього слова), Філіппінах і навіть в Індонезії, де попри надзвичайну мішанину мов лінгвістичний конфлікт, схоже, являє собою єдину соціальну проблему, що її ця країна якось примудрилася не довести до крайнощів. Крім того, споконвічні конфлікти можуть траплятися

там, де немає помітних лінгвістичних розбіжностей: у Лівані, між різними представниками батакомовних мешканців Індонезії та меншою мірою, мабуть, між народностями фулані й хауса в Північній Нігерії.

Реґіон. Такий чинник, як регіоналізм, зустрічається майже скрізь, але особливого клопоту він завдає, звичайно, на географічно різнорідних територіях. Тонкін, Аннам і Кошин у В'єтнамі до його розділення, як два кошика на довгій жердині, були протиставлені один одному майже виключно за регіональною ознакою, попри спільну мову, культуру, расу тощо. Напруга між Східним і Західним Пакистаном (тепер розділеним на Бангладеш і Пакистан) також була пов'язана з мовними та культурними відмінностями, але надзвичайна важливість географічної складової цього конфлікту пояснювалася територіальною неоднорідністю цієї країни. Інші приклади регіоналізму як важливого споконвічного чинника національної політики – протистояння Яви “Зовнішнім островам” Індонезійського архіпелагу та північносхідного узбережжя західному в Малайї, розділеній горами навпіл.

Реліґія. Поділ Індії – яскравий приклад дії цього різновиду прихильності. Але є й інші добре відомі приклади його ролі в підваженні чи руйнуванні загального цивілізованого духу: Ліван, карени-християни та аракени-мусульмани в Бірмі, тоба-батаки, амбони та мінагасани в Індонезії, мусульмани на Філіппінах, сікхи в індійському Пенджабі, ахмадії в Пакистані та хауса в Нігерії.

Звичай. Звичаєві відмінності знов-таки створюють підстави для певного зростання національної роз'єднаності майже скрізь, а особливого значення вони набувають у тих випадках, коли якась група, досить досвідчена в інтелектуальному та/чи мистецькому плані, вважає себе носієм “цивілізації” посеред здебільшого “варварського” населення, якому вона ладна запропонувати себе як модель для копіювання: бенгальці в Індії, яванці в Індонезії, араби (на відміну від берберів) у Марокко, амхари в Ефіопії (ще одній “старій” новій державі) та ін. Але варто також зауважити, що навіть кардинально протилежні групи можуть досить мало розрізнятися за загальним стилем життя: індуси-гуджаратці та махараштрійці в Індії, баганда та буньоро в Уганді, яванці та

сунданці в Індонезії. А також навпаки: балійці, безсумнівно, мають найсвоєріднішу сукупність звичаєвих норм в Індонезії, однак досі вони відзначалися цілковитою відсутністю будь-яких настроїв споконвічного невдоволення.

Це – простий перелік типів споконвічних зв'язків, які в тому чи іншому місці мають тенденцію до політизації. Тепер нам потрібно піти далі й спробувати також класифікувати чи якось упорядкувати конкретні схеми споконвічної різноманітності й суперечливості, які реально існують в тих чи інших нових державах і складниками яких є ці зв'язки.

Однак ця нібито звичайна справа з політичної етнографії насправді є дещо делікатнішим завданням, ніж спочатку здається, – не лише тому, що треба виявити ті общинні виклики цілісності цивілізованої держави, які досі відверто нав'язувалися, а й тому, що треба викрити виклики приховані, замасковані в міцній структурі споконвічної самосвідомості й готові набути чіткої політичної форми лише за відповідних соціальних умов. Той факт, що індійська меншина в Малайї досі не становила дуже серйозної загрози для життєздатності держави, не означає, що цього не трапиться, якщо щось станеться зі світовими цінами на каучук або політика пані Ганді, спрямована на захист індійців за межами Індії, поступиться місцем іншій політиці, більше схожій на ставлення Мао до китайців за межами Китаю. Проблема мусульман на Філіппінах, яка забезпечувала підвищення кваліфікації в польових умовах кільком поколінням випускників американської військової академії у Вест-Пойнті, тепер лише жевріє, але так буде не завжди. Рух за свободу тайців зараз здається мертвим, але він може відродитися зі зміною зовнішньої політики Таїланду чи навіть із перемогою Патет в Лаосі. Іракські курди, яких нібито було втихомирено вже кілька разів, продовжують виявляти ознаки невгамовності. І так далі. Політична солідарність на споконвічній основі має в більшості нових держав стійкий характер, однак її прояви не завжди активні й не одразу помітні.

Свій аналіз ми можемо почати з розрізнення – з погляду цієї класифікації – між тими типами лояльності, що діють більш-менш цілісно, у межах єдиної цивілізованої держави, й тими, що виходять за її межі, але перетинаються з першими. Або, пере-

фразуючи, ми можемо протиставити випадки, коли відповідна расова, племінна, мовна чи інша група, сповнена “корпоративного відчуття винятковості”, є меншою за існуючу цивілізовану державу, тим випадкам, коли вона більша за неї або принаймні певним чином виходить за межі її кордонів. У першому випадку споконвічне невдоволення виникає з відчуття політичної задухи, в другому – з відчуття політичної відірваності. Сепаратизм каренів у Бірмі, ашанті в Гані чи баганда в Уганді є прикладами першого; панарабізм, прагнення до “великого Сомалі”, панафриканізм – приклади другого.

Багато які з нових держав потерпають від обох цих проблем одночасно. По-перше, до більшості міждержавних споконвічних рухів залучені не цілі окремі держави, як це передбачається пан-рухами, а меншини, розсіяні у кількох державах: наприклад, Курдистанський рух за об’єднання курдів Ірану, Сирії, Туреччини та Радянського Союзу (мабуть, найбезнадійніший в плані перемоги політичний рух усіх часів); рух Абако, очолюваний покійним Касувубу, та його союзна Республіка Конго й Анголи; Дравідистанський рух – оскільки він починає вважати себе рухом, що охоплює територію від Південної Індії до Цейлону через Полкську протоку; рух (чи, може, наразі лише безформне почуття) за об’єднану й суверенну Бенгалію – великий Бангладеш, незалежний як від Індії, так і від Пакистану. У деяких нових державах існує навіть кілька класичних проблем іредентистського типу: малайці в південному Таїланді, пушту в Пакистані вздовж афганського кордону тощо. А коли в Африці на південь від Сахари буде встановлено більш визначені політичні кордони, цих проблем стане набагато більше. В усіх цих випадках існує (чи може розвинутися) бажання уникнути створення цивілізованої держави й водночас палке прагнення воз’єднати політично роз’єднану споконвічну спільноту¹².

¹² Інтенсивність, поширеність чи навіть реальність таких бажань у кожному випадку – це інше питання, щодо якого тут не висувається ніяких тверджень. Наскільки сильним є бажання малайців Південного Таїланду асимілюватися з Малайєю, якою є реальна сила ідей руху Абако або ставлення тамілів Цейлону до дравідійських сепаратистів Мадрасу – це справа емпіричних досліджень.

По-друге, міждержавні та внутрішньодержавні традиційні зв'язки часто переплітаються, утворюючи складну мережу збалансованих (хай навіть дуже ненадійно) зобов'язань. У Малайї однією з найефективніших об'єднувальних сил, які – принаймні поки що – утримують разом китайців і малайців в одній державі попри величезні відцентрові тенденції, спричинені расовими та культурними відмінностями, є страх із боку кожної з груп, що за розпаду федерації вона може стати явно пригніченою меншиною в якійсь іншій політичній структурі: малайці – через повернення китайців до Сингапуру чи Китаю, китайці – внаслідок повернення малайців до Індонезії. Так само на Цейлоні примудряються вважати себе меншинами як таміли, так і сингальці: таміли – тому що 70 відсотків цейлонців є сингальцями; сингальці – тому що вісім мільйонів сингальців на Цейлоні – це вся їхня чисельність, тимчасом як на додаток до двох мільйонів цейлонських тамілів є ще 28 мільйонів на півдні Індії. У Марокко спостерігається тенденція до внутрішньодержавного розколу між арабами та берберами й водночас до позадержавного розколу між прихильниками насеровського панарабізму та *regroupement maghrebin* Бургіби. А сам Насер до своєї смерті був, мабуть, найдосконалішим в усіх нових державах віртуозом гри на питомих почуттях, спритно жонглюючи панафриканськими, панарабістськими та панісламістськими настроями в інтересах гегемонії Єгипту серед держав – учасниць Бандунзької угоди.

Однак незалежно від того, чи виходять відповідні настрої за межі державних кордонів, більшість головних споконвічних битв відбувається наразі в цих межах. Певна кількість міжнародних конфліктів, зосереджених довкола одвічних проблем або принаймні роздмухуваних ними, припадає на долю нових держав. Найяскравіші приклади становлять, звичайно, ворожнеча між Ізраїлем і його арабськими сусідами та суперечка між Індією й Пакистаном через Кашмір. Розбрат між двома стародавніми державами, Грецією та Туреччиною, через Кіпр – ще один приклад; суперечка між Сомалі та Ефіопією з приводу однієї іредентистської по суті проблеми – третій приклад; непорозуміння між Індонезією та Пекіном щодо питання “подвійного громадянства” для китайців, що мешкають в Індонезії, – чет-

вертий і т.д. Разом із політичним зміцненням нових держав такі суперечки цілком можуть стати й частішими, й інтенсивнішими. Наразі вони ще не перетворилися на першорядні політичні проблеми (за винятком арабо-ізраїльського конфлікту та періодично порушуваного кашмірського питання), і нагальна важливість докорінних відмінностей майже скрізь залишається здебільшого внутрішньою справою, хоч це не означає, що вона не приховує в собі можливості серйозних міжнародних ускладнень¹³.

Однак побудові певної типології конкретних зразків одвічної різноманітності, виявлених у різних нових державах, здебільшого серйозно заважає брак детальної та надійної інформації. І все ж таки, з іншого боку, досить легко розробити якусь приблизну, суто емпіричну класифікацію, що могла б виявитися корисною як складений нашвидкуруч путівник по досі не досліджених хащах і уможливити детальніший аналіз ролі питомих настроїв у цивілізованій політиці, ніж той, в якому використовуються “плюралізм”, “трайбалізм”, “парафіялізм”, “комуналізм” та інші кліше раціональної соціології.

1. Одна поширена й відносно проста схема – це ситуація, коли одна домінуюча й зазвичай (хоч не обов’язково) більша група протиставляється сильній і хронічно бентежній меншості: Кіпр із греками та турками, Цейлон із сингалцями й тамілами, Йорданія з йорданцями та палестинцями – хоч у цьому останньому випадку домінуюча група є меншою.

2. Певною мірою схожа на першу схему, але складніша ситуація з однією центральною (досить часто і в географічному,

¹³ Значення питомих настроїв для міждержавних стосунків пов’язане не лише з їх здатністю сіяти розбрат. Панафриканські позиції, хоч би які слабкі та нечітко визначені, створили позитивні умови помірної солідарності для пом’якшення конфронтації лідерів основних держав африканського континенту. Енергійні (й недешеві) зусилля Бірми щодо зміцнення й відродження світового буддизму (як це було на Шостій великій нараді в Йсгу в 1954 р.) допомогли – принаймні тимчасово – ефективніше поєднати її з іншими теравадськими країнами – Цейлоном, Таїландом і Камбоджею. А невизначене, здебільшого расове відчуття спільної “малайськості” відіграло позитивну роль у взаєминах Малайї з Індонезією та Філіппінами, а останнім часом – навіть Індонезії з Філіппінами.

і в політичному плані) групою та протиставленими їй кількома периферійними групами середнього розміру: яванці проти народів “Зовнішніх островів” в Індонезії; бірманці долини Іраваді проти різних гірських племен і народностей полонин у Бірмі; персіяни центрального плато та різноманітні племена в Ірані (хоч, знову-таки, це не нова держава в буквальному значенні слова); араби рівнин атлантичного узбережжя в оточенні різноманітних берберських племен Рифу, Атласу та Сусу; лаосці долини Меконгу та племінні народи в Лаосі й т.д. Щодо вияву такої схеми в Чорній Африці даних наразі немає. В одному випадку її можливої кристалізації – ашанті в Гані – могутність центральної групи, схоже, зламано, принаймні тимчасово. Майбутнє покаже також, чи зможуть утримати (або, мабуть, тепер уже повернути) свою панівну позицію в новій державі баганда відносно інших груп Уганди завдяки своїй більшій освіченості, політичній досвідченості тощо й попри те, що цей народ становить лише близько однієї п’ятої населення країни.

3. Схема внутрішньо ще менш гомогенного типу – це двополосна модель стосунків між двома майже рівноцінними основними групами: малайцями та китайцями в Малайї (хоча тут є ще менша група індійців); християнами та мусульманами в Лівані (тут обидві групи фактично складаються з менших сект); сунітами та шіїтами в Іраку. Існування двох регіонів у Пакистані (хоч західний регіон сам по собі аж ніяк не відзначається однорідністю) спричинило виникнення в цій державі різко двополосної схеми традиційних відносин, що тепер роздирає її навпіл. Такої самої форми могла набути ця проблема й у В’єтнамі до його поділу: Тонкін проти Кошину; тепер її “розв’язано” за допомогою великих держав, хоч нове об’єднання країни може відродити цю проблему. Навіть у Лівії, яка навряд чи має достатню кількість населення для розвитку вагомих групових конфліктів, ця схема простежується на прикладі протиставлення Киренесії і Триполітанії.

4. Наступна схема – відносно рівна градація груп за значущістю: кілька великих, кілька середніх і велика кількість дрібних груп, без явного домінування й без точок різкого розриву. Як приклади можна навести Індію, Філіппіни, Нігерію та Кенію.

5. Нарешті, існує просте етнічне дроблення, як назвав це Валерстайн, на численні малі групи. До цієї дещо залишкової категорії доводиться віднести велику частину Африки, принаймні доки ми не матимемо про неї більше інформації¹⁴. Пропозиція, висунута суто експериментальним леопольдвільським урядом щодо згрупування приблизно 250 окремих племінно-мовних груп Республіки Конго у 80 автономних племінних регіонів із наступною організацією дванадцяти федеративних штатів, певною мірою свідчить про те, яких масштабів може досягати таке дроблення та якою складністю типів споконвічної лояльності воно може супроводжуватися.

Отже, світ особистої самотності, колективно підтверженої та публічно висловленої – це впорядкований світ. Схеми одвічної солідарності та розколу в існуючих нових державах не є мінливими, безформними й нескінченно різноманітними. Вони чітко визначені й змінюються за певною системою. Разом із ними змінюється характер проблеми соціального самоствердження людини, як змінюється він і всередині будь-якого окремого типу згаданих схем відповідно до становища людини. Зробити так, щоб з тобою рахувалися, вважали вартим уваги – це завдання постає перед сингальцем на Цейлоні в іншій формі та в іншому світі, ніж перед яванцем в Індонезії чи малайцем у Малайї, тому що бути членом великої групи, протиставленої одній малій, – зовсім інша річ, ніж бути членом такої групи, протиставленої багатьом меншим групам або іншій великій. Однак так само іншу форму й значення має це завдання для турків на Кіпрі порівняно з греками, для каренів у Бірмі порівняно з бірманцями, для тивів у Нігерії порівняно з хауса, тому що членство в малій групі ставить людину в інше становище, ніж членство у великій, навіть у межах однієї системи¹⁵. Так звані громади паріїв – “іноземних” торговців, які можна виявити в

¹⁴ Wallerstein I. The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast: Ph.D. thesis. – Columbia Univ., 1959.

¹⁵ Стисле обговорення цієї проблеми на прикладі Індонезії див. у кн.: Geertz C. The Javanese Village//Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia/Ed. G.W.Skinner, Yale Univ., Southeast Asia Studies, Cultural Report Series. – New Haven, 1959. – №8. – P.34-41.

багатьох нових державах (ліванці в Західній Африці, індійці у Східній Африці, китайці в Південно-Східній Азії та – трохи інакше – марварі на півдні Індії), живуть у зовсім іншому соціальному універсумі з погляду проблеми збереження визнаної самобутності, ніж осілі сільськогосподарські групи – хоч би які дрібні й незначні – в тому самому суспільстві. Поєднання традиційної лояльності та протидії тісне, неоднозначне, але все ж таки чітко сформульоване: здебільшого це продукт поступової кристалізації, яка тривала століттями. Незвична цивілізована держава, що народилася лише вчора з убогих залишків виснаженого колоніального режиму, має співіснувати з цим тонко спряденим і любовно збереженим плетивом гордоців і підозри й якось спромогтися виткати з нього тканину сучасної політики.

III

Однак перетворення питомих настроїв на цивілізований порядок ускладнюється тим фактом, що політична модернізація на початку має тенденцію не вгамовувати ці настрої, а розпалювати їх. Перехід суверенітету від колоніального режиму до незалежного – це більш ніж проста передача влади з рук іноземців до рук корінного населення. Це трансформація всієї моделі політичного життя, перетворення підданих на громадян. Колоніальні уряди, як і аристократичні уряди в доновочасній Європі, за образом і подобою яких вони створювалися, байдужі та нечутливі. Вони стоять поза суспільствами, якими правлять, і поводяться з ними свавільно, несправедливо й безсистемно. Уряди нових держав – хоча й олігархічні – доступні та дбайливі. Вони знаходяться в гушавині суспільств, якими керують, і в ході власного розвитку впливають на них дедалі послідовніше, всебічніше і цілеспрямованіше. Для ашантійського фермера, що вирощує какао, для гуджаратського крамаря чи китайського рудокопа з олов'яних копалень Малайї досягнення їхньою країною незалежності означає також мимовільне досягнення ними самими сучасного політичного статусу, й це не залежить ні від їхнього можливого культурного традиціоналізму, ні від можливої неефективності та анахронічності практичного функціонування держави. Тепер усі вони стають невід'ємною частиною самостійного та відособленого

державного ладу, який починає стосуватися кожного моменту їхнього життя, крім найбільш особистих. “Ті самі люди, яких досі тримали якомога далі від державних справ, тепер мимоволі залучаються до них, – писав індонезійський націоналіст Сьяхрір напередодні другої світової війни, точно визначивши характер «революції», яка насправді мала відбутися в Індії наступного десятиліття. – Люди мають бути політично свідомими. Їхній інтерес до політики треба стимулювати й підтримувати”¹⁶.

Нав’язування сучасної політичної свідомості масам здебільшого досі неосучасненого населення справді може призвести до пробудження й підтримання дуже сильного інтересу народу до питань державного врядування. Однак через те, що споконвічне “корпоративне відчуття винятковості” залишається для багатьох *fons et origo* (джерелом і початком) легітимної влади – значенням складника “сам” у слові “самоврядування”, – цей інтерес нерідко набуває вигляду безнастанної турботи про стосунки свого племені, регіону, секти тощо з центром влади, який у ході швидкого розвитку й активізації не так легко ізолюється від сплетіння традиційних зв’язків, як дистанційований колоніальний режим, або уподібнюється ним, як повсякденні владні системи “малої общини”. Отже, сам процес утворення суверенної цивілізованої держави, поряд з іншими спонуками, стимулює настрої парафіялізму, комуналізму, расизму тощо, бо саме завдяки йому в суспільстві з’явилася нова цінна винагорода, за яку треба боротися, й загрозна нова сила, з якою треба змагатися¹⁷. Усупереч доктринам націоналістичних пропа-

¹⁶ Sjahrir S. *Out of Exile*. – New York, 1949. – P.215.

¹⁷ Як зазначав Т.Парсонс, те, що визначається як здатність до мобілізації соціальних ресурсів для досягнення соціальних цілей, є не якоюсь “нульовою” кількістю в суспільній системі, а, як і добробут, створюється внаслідок функціонування конкретних (у цьому випадку радше політичних, ніж економічних) інститутів (Parsons T. *The Distribution of Power in American Society//World Politics*. – 1957. – №10. – P. 123-143). Отже, розвиток сучасної держави в традиційних соціальних умовах – це не просто передача чи перехід якоїсь визначеної кількості влади з однієї групи до іншої в такий спосіб, аби виграш певних груп чи індивідів дорівнював втратам інших; це радше створення нового, ефективнішого механізму вироблення самої влади й відтак підвищення загальної політичної спроможності суспільства. Це насправді набагато “революційніше” явище, ніж простий перерозподіл влади, хоч би й радикальний, всередині існуючої системи.

гандистів, індонезійський регіоналізм, малайський расизм, індійський лінгвізм чи нігерійський трайбалізм з політичного погляду являють собою не так спадщину колоніальної політики “поділяй і владарюй”, як наслідки заміни колоніального режиму незалежною, зосередженою на внутрішньому житті, цілеспрямованою унітарною державою. Ці явища ґрунтуються на відмінностях, що склалися історично, деякі з цих відмінностей колоніальне правління посилювало, інші – пом’якшило, і все ж таки вони невід’ємні від самого процесу створення нового державного ладу й нової громадянськості.

За промовистим прикладом щодо цього можна звернутися до Цейлону. Вступ цієї країни до сім’ї нових держав був одним із найлагідніших, однак тепер (1962) вона являє собою арену мало не найгаласливіших у цій сім’ї громадських чвар. Незалежність була досягнута Цейлоном майже без боротьби, фактично навіть без великих зусиль. Тут не було запеклого націоналістичного масового руху, як у більшості інших нових держав, не було крикливих і палких героїв-лідерів, непохитної опозиції колоніальному режимові, насильства, арештів – тобто практично не було революції, бо в 1947 р. передача суверенітету полягала в заміні консервативних, поміркованих, байдужих британських посадовців консервативними, поміркованими, байдужими цейлонськими аристократами з британською освітою, які (принаймні з погляду корінного населення) “були схожі на колишніх колоніальних правителів у всьому, крім кольору шкіри”¹⁸. Революція мала настати пізніше, майже за десять років після офіційного досягнення незалежності, тож висловлене на прощання британським губернатором “глибоке задоволення тим, що Цейлон досяг своєї мети – свободи без боротьби та кровопролиття, шляхом мирних переговорів”¹⁹ виявилось дещо завчасним: у 1956 р. бурхливі таміло-сингальські заворушення забрали життя сотні людей, у 1958 – мабуть, двох тисяч.

Ця країна, 70 відсотків населення якої становлять сингальці, а 23 відсотки – таміли, впродовж століть відзначалася міжгру-

¹⁸ Rangenekar D.K. The Nationalist Revolution in Ceylon//Pacific Affairs. – 1960. – №23. – P. 361-374.

¹⁹ Цит. за: Weiner M. The Politics of South Asia// Almond G., Coleman J. The Politics of the Developing Areas. – Princeton, N.J., 1960. – P. 153-246.

повими чварами²⁰. Однак своєї виразно сучасної форми непримирної, всеохопної та ідеологічно розпалюваної ненависті ця ворожнеча набула відтоді, як раптова хвиля прагнення до відродження сингальської культури, релігії та мови піднесла покійного С.В.Р.Д.Бандаранаїке на посаду прем'єр-міністра. Сам Бандаранаїке – людина з оксфордською освітою, невизначений марксист і по суті секулярний у цивільних справах – підточив авторитет англомовної (та біетнічної коломбійської) аристократії, відверто апелюючи (підозрюють, що дещо цинічно) до одвічних почуттів сингальців. Він пообіцяв провадити “виключно сингальську” мовну політику, забезпечити високе становище буддизму й буддійського духовництва, радикально змінити політику “ропещування” тамілів, а також відмовитися від західного одягу на користь традиційного вбрання сингальського селянина²¹. І якщо “найвищим прагненням” Бандаранаїке (як стверджує один із його найнекритичніших прихильників) було не “формування старожитнього, місницького, расистського уряду”, а “стабілізація демократії та перетворення своєї країни на сучасну державу загального добробуту на основі соціалізму в стилі Неру”²², то сам він невдовзі опинився безпорадною жертвою дедалі вищої хвилі палких виявів потягу до питомого, і його смерть після тридцяти гарячкових і зневірливих місяців перебування при владі – смерть на руках якогось загадкового буддійського монаха – була просто іронією долі.

²⁰ Близько половини тамілів – це “індійські таміли”, люди без громадянства, яких у XIX ст. було перевезено на Цейлон для роботи на британських чайних плантаціях, і тепер Індія не визнає їх своїми громадянами на тій підставі, що вони живуть на Цейлоні, а Цейлон – бо вони є лише тимчасовими переселенцями з Індії.

²¹ Коментуючи вражаюче несправдження прогнозу сера Айвора Дженінгса від 1954 р., нібито Бандаранаїке навряд чи вдасться очолити націоналістичний рух, бо він є “політичним буддистом” із християнською освітою, Рангенекар проникливо зауважує: “В умовах Азії політик із західною освітою, який відмовляється від своєї прозахідної орієнтації і підтримує тубільну культуру та цивілізацію, набуває куди як більшої впливовості, ніж може сподіватися найактивніший із місцевих бездоганих”. (Rangenekar D.K. Op.cit.)

²² Ibid.

Отже, перший недвозначний крок до рішучого, опертого на народ та орієнтованого на соціальні реформи державного устрою привів не до посилення національної єдності, а навпаки, до дедалі більшої мовної, расової, регіональної та релігійної замкненості – дивна діалектика, реальну дію якої було добре описано Ріггінзом²³. Запровадження загального виборчого права зробило непереборною спокусу улещувати маси, апелюючи до традиційної лояльності, й спонукало Бандаранаїке та його прихильників спекулювати (як виявилось, безуспішно) на своїй здатності роздмухувати питомі настрої перед виборами й притлумлювати їх після виборів. Зусилля його уряду з модернізації сфер охорони здоров'я, освіти, адміністрації тощо стали загрозою становищу самовпевнених сільських поважних осіб – монахів, фахівців із аюрведичної медицини, шкільних учителів, місцевих посадовців. Унаслідок цього вони стали набагато більше наполягати на перевагах корінного населення та в обмін на свою політичну підтримку категорично вимагати ознак підтвердження свого статусу на місцевому рівні. Пошуки якоїсь спільної культурної традиції, що слугувала б підпорою самосвідомості країни як нації тепер, коли вона так чи інакше стала державою, призвели лише до відродження стародавніх, уже напівзабутих таміло-сингальських віроломства, лиходійства, образ і війн. Із занепадом вихованої на Заході міської еліти, всередині якої класова лояльність і старі шкільні зв'язки допомагали подолати докорінні відмінності, зникла одна з небагатьох мирних точок зіткнення між обома спільнотами. Перші кроки докорінних економічних змін спричинили побоювання, що позиція працелюбних, ошадливих, наполегливих тамілів посилиться за рахунок менш методичних сингальців. Інтенсивна конкуренція за державні посади, дедалі більша вага преси, друкованої рідною мовою, і навіть запроваджені урядом програми меліоративних робіт зіграли таку саму провокативну роль, загрожуючи змінити розподіл населення й відтак представництво громад у парламенті. Обтяжлива одвічна проблема

²³ Wriggins H. Impediments to Unity in New Nations – The Case of Ceylon (unpublished).

Цейлону є не лише успадкованою перешкодою на шляху до його політичної, соціальної та економічної модернізації; це – безпосереднє віддзеркалення його першої серйозної (хоча й наразі безрезультатної) спроби досягти такої модернізації.

Ця діалектика, тобто її різноманітні вияви, є загальною ознакою політики нових держав. Той факт, що малонаселені, але багаті копалинами “Зовнішні острови” Індонезії забезпечують основну масу надходжень іноземної валюти, тимчасом як густонаселена й бідна ресурсами Ява споживає основну частину прибутків країни, став завдяки заснуванню незалежної унітарної держави таким болісно очевидним, яким він ніколи не став би за колоніальної ери, і, як наслідок, регіональні ревнощі розвинулися й загострилися аж до збройного повстання²⁴. У Гані ображена гордість ашанті вибухнула відвертим сепаратизмом, коли новий національний уряд Нкруми замість накопичення коштів на розвиток економіки встановив ціни на какао нижче за той рівень, що його бажали фермери-ашанті²⁵. У Марокко рифські бербери, ображені тим, що їхній значний військовий внесок у боротьбу за незалежність не було винагороджено допомогою уряду у вигляді шкіл, робочих місць, удосконалених засобів комунікації тощо, аби привернути до себе увагу Рабата, вдалися до класичної схеми племінного протесту (відмова платити податки, бойкот базарних майданів, перехід до грабіжницького способу життя в горах тощо)²⁶. У Йорданії відчайдушна спроба Абдулли зміцнити свою новостворену суверенну цивілізовану державу шляхом анексії тери-

²⁴ Fieth H. *Indonesia//G.Kahin (ed.) Government and Politics of Southeast Asia – Ithaca, N.Y., 1959. – P.155-238; Kahin G. (ed.) Major Governments of Asia – Ithaca, N.Y., 1958. – P.471-592.* Це не означає, що визрівання регіональної ворожнечі було єдиним мотивуючим чинником повстання в Пудангу або що контраст між Явою та “Зовнішніми островами” був єдиним стрижнем опозиції. В усіх прикладах, наведених у цьому нарисі, прагнення бути визнаними як головна рушійна сила з високими бажаннями, вчинками, сподіваннями й думками переплітається з більш звичними прагненнями багатства, влади, престижу тощо. Простий споконвічний детермінізм – позиція не більш виправдана, ніж детермінізм економічний.

²⁵ Apter D. *The Gold Coast in Transition.* – Princeton, N.J., 1955. – P. 68.

²⁶ Lewis W. *Feuding and Social Change in Morocco//Journ. of Conflict Resolution.* – 1961. – №5. – P. 43-54.

торій по цей бік Йордану, переговорів із Ізраїлем та модернізації армії стала причиною його вбивства панарабістом-палестинцем, приниженим на етнічному ґрунті²⁷. Навіть у тих нових державах, де таке незадоволення не сягнуло межі, за якою починається відверте інакодумство, майже завжди боротьба за державну владу як таку супроводжувалася споконвічними чварами. Поряд із звичайною політикою партій і парламенту, уряду й бюрократії або монарха та армії та у взаємодії з нею майже скрізь існує певний вид парapolітики, пов'язаної з суперечливою громадською самосвідомістю та пробудженими етнократичними прагненнями.

Більше того – схоже, що ці парapolітичні конфлікти мають свій власний театр воєнних дій: існує певний специфічний інституційний контекст поза звичними аренами політичної боротьби, в який вони дуже схильні вписатися. Хоча споконвічні проблеми, звичайно, час від часу спливають на поверхню в парламентських дебатах, на засіданнях уряду, в судових рішеннях, а ще більше – у виборчих кампаніях, однак у чистішій, недвозначнішій і запеклішій формі вони найчастіше з'являються там, де інші різновиди соціальних проблем, як правило, не виникають (або принаймні виникають не так часто і стоять не так гостро).

Однією з найочевидніших є проблема освітньої системи. Зокрема, нерідко переростають у кризи в цій сфері конфлікти на мовному ґрунті. Тому є багато свідчень: запекла суперечка між профспілками малайських і китайських учителів щодо того, якою мірою малайці можуть заступати китайців у китайських школах у Малайї; тристороння партизанська війна між прихильниками англійської мови, хінді та різних місцевих діалектів як засобів викладання в Індії; криваві заворушення, організовані бенгаломовними студентами проти нав'язування урду Західним Пакистаном Східному. Та й релігійні проблеми часто дуже легко переміщуються з освітніми. У мусульманських країнах – це вічна проблема реформування традиційних коранічних шкіл за західним взірцем; на Філіппінах – конфлікт між запровадженою американцями традицією світських середніх шкіл та інтенсивними зусиллями духовенства розширити

²⁷ Nolte R. The Arab Solidarity Agreement: American Univ. Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

вивчення релігії в цих школах; у Мадрасі - це дравідійські сепаратисти з їхніми лицемірними заявами про "необхідність звільнення освіти від політичних, релігійних чи общинних упереджень", тимчасом як насправді вони мають на увазі "необхідність меншого наголошування на індуїстських творах порівняно з епічною Рамаєю"²⁸. Освітня система виявляється навіть втягнутою в масштабну міжрегіональну боротьбу: в Індонезії зростання незадоволення в провінціях супроводжувалося конкурентним розширенням мережі місцевих вищих навчальних закладів, унаслідок чого тепер майже в кожному великому регіоні країни попри надзвичайний дефіцит кваліфікованих викладачів є якийсь факультет – пам'ятник колишнім обра́зам і, мабуть, колиска для майбутніх. За схожою схемою мають тенденцію розвиватися події в Нігерії. Якщо загальний страйк – це класичний політичний вияв класової боротьби, а державний переворот – боротьби між мілітаризмом і парламентаризмом, то криза в освітній сфері стає, мабуть, класичним політичним (або парapolітичним) виявом зіткнення питомих лояльних настроїв.

Існує й багато інших полюсів, довкола яких можуть утворюватися парapolітичні вихори, однак у літературі їх було радше побіжно зазначено, ніж детально проаналізовано. Один із прикладів – соціальна статистика. У Лівані не було перепису населення з 1932 року – через страх виявити значні зміни конфесійного складу населення, що позбавило б ефективності надзвичайно хитромудрі політичні заходи, покликані підтримувати рівновагу між інтересами представників різних віросповідань. В Індії з її проблемою державної мови питання про те, що значить бути хіндімовним, стало темою різних дискусій, бо відповідь залежить від правил лічби: ентузіасти хінді використовують цифри перепису для доведення того, що не менше половини населення Індії розмовляє на хінді (разом із урду та пенджабською мовою), а їхні супротивники занижують цю цифру до 30 відсотків, вважаючи лінгвістично значущими й такі питання, як відмінності письма й навіть релігійні уподобання тих чи інших носіїв мови. Існує також тісно пов'язана з цим проблема, яку Вайнер влучно назвав

²⁸ Talbot P. Raising a Cry for Secession: American Univ. Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

“геноцидом за допомогою перетлумачення даних перепису”, маючи на увазі той дивний факт, що, згідно з переписом 1941 р., в Індії нараховувалося 25 мільйонів представників племінних народів, а за переписом 1951 р. їх було лише 1,7 мільйона²⁹. У Марокко опубліковані цифри частки берберського населення коливаються від 35 до 60 відсотків, а деякі національні лідери схильні вважати (або повірити іншим), що бербери – це взагалі вигадка французів³⁰. Статистика (реальна чи уявна) щодо етнічного складу державного апарату – це улюблена зброя споконвічних демагогів практично скрізь, і особливо ефективна вона там, де певна кількість місцевих посадовців належить до іншої етнічної групи, ніж та, якою вони керують. А в Індонезії у розпалі регіональної кризи було закрито провідну газету за те, що вона з удаваною невинністю оприлюднила звичайну діаграму розподілу надходжень від експорту та адміністративних витрат у провінціях.

Іншими сферами проявів парapolітичної полеміки (поки що на рівні вражень і спостережень) є одяг (у Бірмі сотні членів прикордонних племен, що їх привозять на День об'єднання до Рангуна з метою підвищення їхнього патріотизму, додому повертаються із завбачливими подарунками – бірманським одягом), історіографія (в Нігерії раптове поширення тенденційно викладених історій племен посилює й без того дуже потужні відцентрові тенденції, що роздирають країну) та офіційна державна система знаків (на Цейлоні таміли відмовилися користуватися автомобільними номерними знаками з сингальськими

²⁹ Weiner M. Community Associations in Indian Politics (unpubl.). Трапляється й зворотний процес, “етногенез за допомогою перетлумачення даних перепису”. Так, у Лібревілі, столиці Габону, тоголезців і дагомейців статистично об'єднали в нову категорію – “попо”, а в Північній Родезії населення містечок Ханга, Тонга, Тамбука та ін., розташованих у районі мідних родовищ, “за загальною згодою” класифікували як ньясалендців, і ці сфабриковані групи набули відтак реального “етнічного” існування (Wallerstein I. Ethnicity and National Integration in West Africa//Cahiers d'etudes africaines. – 1960. – №3. – P. 129-139.

³⁰ Цифру “35 відсотків” можна знайти в кн.: Barbour N. (ed.) A Survey of North West Africa. – New York, 1959. – P.79; 60 відсотків – у кн.: Rustow D. The Politics of the Near East//Almond G., Coleman J. Op.cit. – P.369-453.

літерами, а на півдні Індії вони замальовують залізничні покажчики, написані на хінді)³¹. Сюди можна віднести й швидко зростаючий комплекс племінних союзів, кастових організацій, етнічних товариств, регіональних об'єднань і релігійних общин. Усе це, схоже, супроводжує урбанізацію практично в усіх нових державах і робить найбільші міста деяких із них – Лагос, Бейрут, Бомбей, Медан – вмістищами громадської напруженості³². Проте якщо не вдаватися в деталі, то головне полягає в тому, що довкола виникаючих державних інститутів нових держав і тієї спеціалізованої політики, яку вони схильні підтримувати, закручується безліч самопідсилюваних вирів споконвічного невдоволення, і цей парapolітичний крутіж є здебільшого наслідком (продовжуючи метафору – хвилями) самого цього процесу політичного розвитку. Дедалі більша спроможність держави мобілізувати соціальні ресурси на громадські цілі, її зростаюча могутність дратують одвічні почуття. Адже за теорії, що законна влада – це лише розширення внутрішньої моральної готовності, притаманної таким почуттям, дозволяти правити собою представникам інших племен, рас чи релігій – значить зазнати не лише пригнічення, а деградації, виключити себе з моральної спільноти як істоту нижчого порядку, чії думки, дії, бажання тощо просто неповноцінні, як неповноцінні вони у дітей, недоумкуватих і душевнохворих із погляду тих, хто вважає себе дорослим, розумним і нормальним.

Цей конфлікт між одвічними настроями та цивілізованою політикою можна применшити, але не можна зовсім усунути. Здатність “заданих” місця проживання, мови, крові, поглядів і способу життя формувати уявлення людини про те, ким вона по суті є й до якої спільноти нерозривно належить, має свої корені в

³¹ Про бірманський одяг див.: Tinker H. *The Union of Burma*. – New York, 1957. – P.184; про історію нігерійських племен див.: Coleman J. *Op. cit.* – P.327-328; про цейлонські номерні знаки див.: Wriggins H. *Ceylon's Time of Troubles, 1956-1958 //Far Eastern Survey*. – 1959. – №28. – P.33-38; про залізничні покажчики на хінді див.: Weiner M. *Op.cit.*

³² Щодо загального розгляду ролі добровільних об'єднань у процесі урбанізації в суспільствах, що зазнають модернізації, див.: Wallerstein I. *The Emergence of Two West African Nations*. – P.144-230.

позасвідомій сфері особистості. Певна міра причетності цього неусвідомлюваного відчуття колективної індивідуальності до дедалі ширшого політичного процесу в національній державі вже визначена й не викликає сумнівів, бо цей процес торкається надзвичайно широкого кола питань. Отже, коли йдеться про традиційні зв'язки, новим державам (або їхнім лідерам) слід не прагнути позбавитися їх через приниження цих почуттів або заперечення їх реальності (як вони це часто робили), а якось намагатися їх приборкати. Вони повинні узгодити ці зв'язки з контекстом нового цивілізованого порядку, позбавивши їх легітимізуючої сили щодо державної влади, збалансувавши їх взаємодію з державною машиною та спрямувавши в належне русло незадоволення, яке виникає через перехід від парapolітичних форм виявлення одвічних почуттів до суто політичних.

Цієї мети також навряд чи можна досягти вповні, принаймні досі цього ще не сталося – навіть у таких наведених паном Амбедкаром взірцях, як Канада та Швейцарія з їхнім гаданим “духом об'єднання” (про Південну Африку в цьому зв'язку що менше сказати, то краще). Однак відносних успіхів досягнуто, і сподівання нових держав на відвернення загрози їх цілісності та легітимності з боку неприборканих проявів споконвічної ейфорії спираються саме на можливість таких відносних досягнень. Як і у випадку індустріалізації, урбанізації, нового розшарування суспільства та численних інших соціальних і культурних “революцій”, яких, схоже, приречені зазнати ці держави, утримання розмаїтих традиційних спільнот під єдиною верховною владою обіцяє піддати випробуванню політичну спроможність народів цих держав аж до її крайніх меж, а в деяких випадках, безсумнівно, й за цими межами.

IV

“Об'єднувальна революція”, звичайно, вже почалася, і скрізь відбуваються відчайдушні пошуки шляхів і засобів створення досконаліших союзів. Але це все ж таки лише початок, і якщо зробити широкий порівняльний огляд нових держав, то виникає приголомшлива картина різноманітних інституційних та ідеологічних способів розв'язання однієї, по суті спільної (попри всі

варіації її зовнішніх проявів), проблеми – політичного врегулювання одвічного незадоволення.

Сьогодні нові держави схожі на простодушних художників, поетів чи композиторів, які ще тільки вчаться своєму мистецтву й перебувають у пошуках свого власного стилю, власного, відмінного від інших способу розв'язання проблем, поставлених перед ними середовищем. Погано організовані, еkleктичні, опортуністичні, схильні до химер і копіювання, невизначені, невпевнені, ці держави являють собою надзвичайно складний об'єкт типологізації, їх дуже важко віднести до якихось категорій – чи то класичних, чи то нововинайдених. Той самий парадокс: незрілих митців зазвичай набагато важче класифікувати, чітко віднести до якоїсь школи чи традиції, ніж тих, які вже знайшли власний неповторний стиль, набули своєї індивідуальності. У цьому сенсі спільним для Індонезії, Індії, Нігерії та ін. є лише їхнє скрутне становище. Однак саме воно є для них одним з головних стимулів до політичної творчості, до безнастанного експериментування в пошуках шляхів, які допомогли б виплутатися з цього становища й взяти над ним гору. З іншого боку, це не означає, що така творчість завжди увінчується успіхом. Є держави-невдахи, як бувають митці-невдахи, що доводить, мабуть, приклад Франції. Проте саме стійкість одвічних проблем, з-поміж іншого, підтримує процес безупинних політичних і навіть конституційних нововведень і робить будь-яку спробу системної класифікації нових держав та їх устроїв суто тимчасовою, якщо не просто передчасною.

Тому намагання впорядкувати різноманітні державні заходи, що з'являються зараз у нових державах як засоби подолання проблем мовної, расової та іншої неоднорідності, повинні починатися з простого емпіричного огляду таких заходів, із подання існуючого досвіду в формі моделей. Із такого огляду можна було б винести уявлення принаймні про діапазон існуючих варіацій, про загальні масштаби тієї соціальної сфери, в якій формуються ці заходи. За такого підходу типологізація стає не питанням винаходу сконструйованих типів, абстрактних чи ще якихось, що виокремлюватимуть засадничу незмінність певної структури серед плутанини різноманітних явищ, а питанням

визначення меж цієї різноманітності, сфери, в якій вона розгортається. Уявлення про всі ці діапазони, масштаби, межі та сфери може дати, мабуть, певне швидке, калейдоскопічне відтворення низки моментальних знімків “об’єднувальної революції”, якою вона виглядає в кількох обраних нових державах, що демонструють різні картини споконвічного розмаїття й різні способи політичної реакції на них. Індонезія, Малайя, Бірма, Індія, Ліван, Марокко та Нігерія – країни, різні за культурою й далекі одна від одної географічно – не менше за будь-які інші підходять для такого побіжного огляду розділених націй, що перебувають на шляху *ex hypotheses* до єдності³³.

ІНДОНЕЗІЯ

Приблизно до початку 1957 р. регіональний конфлікт між Явою та “Зовнішніми островами” стримувався за допомогою певного поєднання інерції революційної солідарності, дуже репрезентативної багатопартійної системи та типово індонезійського поділу вищої виконавчої влади навпіл у рамках інституції під назвою Дві-Тунгал (приблизно: “подвійний провід”), в якій двоє ветеранів-лідерів націоналістичного руху – яванець Сукарно й суматранець Мохаммед Хатта – розділили між собою першість як президент і віце-президент республіки. Відтоді солідарність послабилася, партійна система занепадала, а Дві-Тунгал розколовся. Попри ефективне військове придушення регіонального повстання 1958 року й гарячкові намагання Сукарно зосередити увагу уряду на своїй особі як втіленні “духу 1945 року” втрачена таким чином політична рівновага вже не відновилася, й нова держава стала майже класичним прикладом невдалої інтеграції. З кожним кроком все більше зростало незадоволення в регіонах; воно супроводжувалося новими й новими виявами політичної неспроможності, а кожний такий вияв означав дедалі більшу втрату політичної мужності й відчайдушне звернення до ненадійної політики військового примусу та відродження старої ідеології.

³³ Оскільки всі подані нижче короткі начерки (за винятком частково Індонезії [а тепер, у 1972 р. – і Марокко]) ґрунтуються на літературі, а не на

польових дослідженнях, то повна бібліографія джерел виявилася б, безперечно, надто довгою для вміщення в такому есеї. Тому я згадую тут лише ті праці, на які я спирався більше за інші. Найкращий загальний огляд обговорюваних тут країн міститься в книжці Алмонда – Коулмена (*Politics of Developing Areas*), а щодо Азії я вважаю найкориснішими вже цитовані раніше матеріали двох симпозиумів: *Governments and Politics of Southeast Asia* та *Major Governments of Asia* (ed. Kahin). Деякі цінні матеріали для порівняння містяться також у праці Емерсона “*Empire to Nation*”.

ІНДОНЕЗІЯ: Feith H. *The Wilopo Cabinet, 1952-1953*. – Ithaca, N.Y., 1958; Feith H. *The Indonesian Elections of 1955* – Ithaca, 1952; Pauker G. *The Role of Political Organization in Indonesia*//*Far Eastern Survey*. – 1958. – №27. – P.129-142; Skinner G.W. *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*.

МАЛАЙЯ: Freedman M. *The Growth of a Plural Society in Malaya*//*Pacific Affairs*. – 1960. – №33. – P. 158-167; Ginsburg N., Roberts C.F. Jr., *Malaya*. – Seattle, 1958; Parmer J.N. *Malaya's First Year of Independence*//*Far Eastern Survey*. – 1958. – №27. – P. 161-168; Smith T.E. *The Malayan Elections of 1959*//*Pacific Affairs*. – 1960. – №33. – P. 38-47.

БІРМА: Bigelow L. *The 1960 Elections in Burma*//*Far Eastern Survey*. – 1960. – №29. – P. 70-74; Fairbairn G. *Some Minority Problems in Burma*//*Pacific Affairs*. – 1957. – №30. – P. 299-311; Silverstein J. *Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma*//*The Journ. of Asian Studies*. – 1958. – №18. – P. 43-58; Tinker H. *The Union of Burma*.

ІНДІЯ: Ambedkar B.R. *Thoughts on Linguistic States*; Harrison S. *India*; Park R.L., Tinker I. (eds.) *Leadership and Political Institutions in India*. – Princeton, N.J., 1959; *Report of the States Reorganization Commission*. – New Delhi, 1955; Weiner M. *Party Politics in India*. – Princeton, N.J., 1957.

ЛІВАН: Ayoub V. *Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon*: Ph.D. thesis. – Harvard, 1955; Rondot P. *Les institutions politiques du Liban*. – Paris, 1957; Ziadeh N.A. *Syria and Lebanon*. – London, 1957; Ziadeh N.A. *The Lebanese Elections, 1960*//*Middle East Journ.* – 1960. – №14. – P.367-381.

МАРОККО: Ashford D. *Political Change in Morocco*. Princeton, N.J., 1961; Barbour N.(ed.) *A Survey of North West Africa*. – New York, 1959; Favre H. *Le Maroc a l'épreuve de la démocratisation*, (1958 unpubl.); Lacouture J. et S. *Le Maroc a l'épreuve*. – Paris, 1958; Lewis W. *Feuding and Social Change in Morocco*//*The Journ. of Conflict Resolution*. – 1961. – №5. – P.43-54.

НІГЕРІЯ: Coleman J. *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them*. – London, 1958; Smithe H. and M. *The New Nigerian Elite*. – Stanford, Calif., 1960.

Багато корисної інформації щодо поточних подій я знайшов у звітах про польові дослідження американських університетів (*American University Field Staff Letters*), присвячених, зокрема, Індонезії (W.Hanna), Малайї (W.Hanna), Індії (P.Talbot), Марокко (C.Gallagher) та Нігерії (R.Frodin). (Відтоді як було складено наведену бібліографію, минуло десять років, і за цей час з'явилася величезна кількість нових праць на цю тему. Однак вичерпної бібліографії у цій галузі, наскільки мені відомо, досі не існує.)

Перші загальнонаціональні вибори 1955 р. довершили загальні обриси парламентської системи й зробили невідворотно очевидним для всіх свідомих індонезійців, що їм доведеться або знайти якийсь спосіб розв'язання своїх проблем у межах сучасного цивілізованого ладу, створеного ними майже проти волі, або зіткнутися з нестримним зростанням одвічного незадоволення й поширенням парapolітичних конфліктів. Очікувалося, що вибори вгамують пристрасті, але вони тільки розпалили їх. Вибори перенесли політичний центр ваги з Дві-Тунгала до партій. Вони посилили популярність Комуністичної партії Індонезії, яка не лише отримала близько 16 відсотків усіх голосів, а й здобула майже стовідсоткову підтримку на Яві, додавши, таким чином, до регіональної напруженості ще й ідеологічну. Вибори яскраво продемонстрували, що інтереси деяких із найважливіших осередків влади в суспільстві (армії, китайців, певних експортерів із “Зовнішніх островів” та ін.) не були належним чином репрезентовані в офіційній політичній системі. Вони показали, що головним у визначенні придатності до політичного лідерства є не революційні заслуги, як раніше, а симпатії мас. Разом із тим очевидною стала потреба в розробці (заради збереження й розвитку існуючого цивілізованого ладу) зовсім нового комплексу стосунків між президентом, віце-президентом, парламентом та урядом; потреба в стриманні агресивних, добре організованих тоталітарних партій, несумісних із самим уявленням про демократичну, багатопартійну політику; і, нарешті, потреба в знайденні нового підґрунтя для солідарності еліти, крім спільного досвіду 1945-1949 років. Ураховуючи надзвичайно складні економічні проблеми, міжнародне становище за “холодної війни” та велику кількість тривалих особистих вендет поміж високими посадовцями, мабуть, було б дивно, якби всі ці потреби було задоволено. Проте немає підстав вважати, що за наявності необхідного політичного хисту ці проблеми не можна було б розв'язати.

Так чи інакше, а їх не було розв'язано. Наприкінці 1956 р. завжди делікатні стосунки між Сукарно та Хаттою стали такими напруженими, що останній подав у відставку. Цей вчинок, по суті, позбавив центральний уряд ознаки законності з погляду багатьох

провідних військових, фінансових, політичних і релігійних груп “Зовнішніх островів”. Дуумвірат був символічною й багато в чому реальною гарантією визнання різних народів цих островів як повноправних і рівних партнерів набагато численніших яванців, квазіконституційною гарантією того, що “яванському хвосту не дозволять крутити індонезійським собакою”. Сукарно (яванський містик водночас і невиправний еkleктик) і Хатта (суматранський пуританин – і доморослий адміністратор) доповнювали один одного не лише з політичного, а й із традиційного погляду. Сукарно був втіленням високої синкретичної культури яванців, Хатта – ісламського меркантилізму менш витончених мешканців “Зовнішніх островів”. Основні політичні партії (зокрема комуністи, які поєднали марксистську ідеологію з традиційною яванською “народною релігією”, та мусульмани з партії Масджумі, які здобули майже половину своїх голосів у ортодоксальніших регіонах поза Явою й стали головними виразниками їхніх інтересів) вишикувалися відповідним чином. Тому коли віце-президент подав у відставку, а президент ужив заходів, аби забезпечити, згідно зі своєю концепцією повернення до “керованої демократії” зразка 1945 року (тобто до виборів), єдину вісь індонезійського національного життя, політичну рівновагу в республіці було порушено й поширення регіонального незадоволення урядом вступило в свою вирішальну фазу.

Відтоді гарячкове насильство чергувалося з відчайдушними пошуками політичної панацеї. Невдалі перевороти, замаху та повстання відбувалися один за одним, упереміж із вражаючою кількістю ідеологічних та організаційних експериментів. Рух “За нове життя” поступався місцем рухові “За керовану демократію”, а той, у свою чергу, – рухові “Назад до Конституції 1945 року”, тимчасом як державні структури – національні ради, державні планові комісії, установчі збори тощо – плодилися, як бур’ян у занедбаному саду. Проте з усіх цих намагань щось полагодити, з гарячкових закликів і гасел не народилося жодної форми, здатної вмістити всю різноманітність країни. Адже така безладна імпровізація являє собою не реалістичний пошук способів розв’язання інтеграційних проблем нації, а димову завісу відчаю, призначену приховати поступове усвідомлення чимраз ближчої політичної

катастрофи. Сьогодні в країні новий провід (фактично подвійний): Сукарно, який усе голосніше закликає до відновлення “революційного духу єдності”, та генерал-лейтенант А.Х.Насутіон, міністр оборони й колишній керівник штабу армії (ще один безбарвний суматранський професіонал), який керує військовими в їхній розширеній ролі квазіцивільної державної служби. Однак їхні стосунки між собою та сфера їхньої реальної правомочності залишаються невизначеними, як і майже все в політичному житті Індонезії.

“Поступове усвідомлення чимраз ближчої політичної катастрофи” виявилось аж занадто непохибним. Наростання очманілого ідеологізму президента Сукарно продовжувалося до тієї ночі 30 вересня 1965 року, коли командувач президентської гвардії вдався до спроби державного перевороту. Було вбито шістьох високопоставлених генералів армії (генералові Насутіону ледь не вдалося втекти), але переворот провалився, бо ще один генерал, Сухарто, зібрав армію й придушив повстання. Потім настали місяці надзвичайної масової жорстокості (насамперед на Яві та Балі, але також час од часу й на Суматрі), спрямованої проти тих, кого вважали прихильниками Індонезійської комуністичної партії, яка, за загальним переконанням, стояла за цим переворотом. Сотні тисяч людей було вбито – здебільшого одні селяни вбивали інших (хоч було й кілька страт, здійснених армією), і відбувалося це, принаймні на Яві, головним чином відповідно до описаних вище одвічних сутічок: побожні мусульмани вбивали індо-синкретистів. (Сталися й деякі антикитайські акції, особливо на Суматрі, але в основному яванці вбивали яванців, балійці – балійців і так далі.) Сухарто потроху заступав місце Сукарно як лідера країни, і коли Сукарно в червні 1970 р. помер, той уже два роки як офіційно вважався наступним президентом. Відтоді країною керувала армія, якій допомагали різні цивільні технічні консультанти й адміністратори. Другі загальнонаціональні вибори, що відбулися влітку 1971 р., завершилися перемогою партії, фінансованої та контрольованої урядом, і значним послабленням старих політичних партій. На сьогоднішній день напруга між споконвічно визначеними групами – релігійними, регіональними та етнічними – не спала й фактично, мабуть, посилилася внаслідок

подій 1965 року, але її відверті прояви майже відсутні. Малоймовірно, однак (принаймні для мене), що таке становище триватиме довго.

МАЛАЙЯ

У Малайї вражає те, що загальна інтеграція різних груп у стабільне багаторасове суспільство відбувається насамперед не так на основі державної структури, як за допомогою набагато молодшого політичного винаходу – партійної організації. Споконвічні суперечки неформально й реалістично улагоджуються в рамках Альянсу – союзу Об'єднаної національної організації малайців (ОНОМ), Асоціації малайських китайців (АМК) і менш вагомого Конгресу малайських індіанців. Досі Альянсу вдавалося ефективно пом'якшувати, скеровувати й стримувати сильні відцентрові тенденції, за інтенсивністю яких Малайя, мабуть, переважає будь-яку іншу державу – нову, стару чи середнього віку. Альянс було утворено у 1952 р. – у розпалі спричиненого тероризмом “надзвичайного стану” – членами малайських і китайських общин, представниками вищих класів із англійською освітою й консервативними поглядами (індійці, які ніколи не бувають цілком певні, куди податися, приєдналися до них за рік чи два). Тепер Альянс становить один із найяскравіших прикладів успішного практичного застосування “мистецтва неможливого” в усій сфері політики нових держав. Ця утворена на федеративних засадах позаобщинна партія, що складається з підпартій, які, зі свого боку, відверто й іноді завзято звертаються до общинних почуттів, виникла в умовах такої споконвічної підозрливості й ворожості, поряд із якими Габсбурзька імперія виглядає Данією чи Австралією. На перший погляд, Альянс не міг виявитися працездатним.

Так чи інакше, зараз важливіше інше: чи продовжуватиме він працювати. Малайя стала незалежною лише з середини 1957 р. Вона здобула переваги з відносно сприятливих економічних умов і (якщо не зважати на комуністичний заколот) досить м'якої передачі суверенітету, а також із продовження “англійської присутності”, яка це уможливила, й зі здатності консервативної, дещо раціоналістичної олігархії переконувати широкі маси населення в тому, що вона краще

задовольнить їхні прагнення, ніж емоційно-популістський тип лідерів лівого напрямку, характерний для більшості інших нових держав. Чи є правління Альянсу лише таким самим затишшям перед бурєю, яким було на Цейлоні правління Об'єднаної національної партії, яку він досить нагадує? Чи приречений він на послаблення й роздроблення за неспокійної погоди на соціальному та економічному морях, як то було з індонезійською багатопартійною системою Дві-Тунггал? Одним словом, чи не занадто він добрий, аби встояти?

Передчуття мають неоднозначний характер. На перших загальнонародних виборах напередодні революції Альянс отримав 80 відсотків голосів і 51 з 52 місць в обраній федеральній законодавчій раді, ставши практично єдиним законним спадкоємцем колоніального режиму. Однак на виборах 1959 р. – перших після здобуття незалежності – він утратив чималу частку своїх позицій і поступився простішим громадським партіям, набравши лише 51 відсоток голосів і посівши в законодавчій раді 73 місця зі 103. Малайський сектор Альянсу, ОНОМ, був ослаблений через несподівану перемогу на побожному, селянському, статечному Північному Сході Малайї однієї виразно общинної партії, що закликала до створення ісламської теократичної держави, "відновлення малайського суверенітету" та "Великої Індонезії". Китайське та індійське крила Альянсу були підрізані марксистськими партіями у великих містах багатого на олово та каучук центрально-західного узбережжя, де на виборчі дільниці прийшло багато нових виборців – китайців та індійців з нижчого класу, які отримали виборче право за лібералізованими після незалежності законами про громадянство. Марксизм тут, як і скрізь, без великих зусиль пристосувався до виявів традиційної лояльності. Зазнавши цих утрат (які вперше далися взнаки на виборах у штатах, що відбулися за кілька місяців до федеральних), Альянс фактично майже впритул наблизився до повного розколу. Втрати ОНОМ змусили молодших, менш консервативних членів АМК наполягати на збільшенні кількості кандидатів-китайців, на відкритому засудженні Альянсом малайського расизму й на перегляді державної політики в сфері освіти стосовно мовної проблеми в китайських школах. Гарячі голови з ОНОМ відповіли тим самим, і хоч ці суперечки заради виборів було вчасно

залагоджено, кілька молодих лідерів АМК склали з себе обов'язки, а ОНОМ приготувався вигнати “збудників” питомих настроїв із своїх власних лав.

Отже, хоч малайські загальнонаціональні вибори, як і вибори в Індонезії, висвітлили потенційні одвічні проблеми так яскраво, що їх уже не можна було приховувати за фасадом націоналістичної риторики, малайські політичні таланти, схоже, наразі виявилися дещо придатнішими для вирішення цього завдання. Щоправда, Альянс уже не відзначається таким абсолютним домінуванням і такою єдністю, як у перший період після здобуття незалежності, але він усе ж таки зберігає в своїх руках чимало влади й залишається ефективною громадською структурою, в рамках якої можна улагоджувати й стримувати найгостріші одвічні суперечки, не дозволяючи їм переростати в парapolітичні заворушення. Схоже, що розвивається й набуває чіткої форми схема, за якою одна загальнонаціональна партія з її трьома відгалуженнями чи підпартіями починає охоплювати ледь не всю державу й зазнає численних наскоків із боку дрібних партій: класові партії закидають їй надто обцининний характер, обцининні – не досить обцининний, а ті й інші – “недемократичність” і “реакційність”. Кожна з цих дрібних партій намагається встряти в бійку з тією чи іншою частиною Альянсу, критикуючи слабкі місця, що виявляються в ході його роботи, й досить відверто звертаючись до одвічних почуттів. Тому квінтесенцією об'єднувальної революції, яка відбувається в Малайї, є складна внутрішня робота Альянсу, його зусилля, спрямовані на захист цього життєво важливого осередку від будь-яких намагань підірвати головне джерело його сили – політичне порозуміння між малайськими, китайськими та індійськими лідерами на таких засадах, як “реальна дійсність”, “послуга за послугу” та “всі в одному човні”.

У 1963 р. Малайя стала Малайзією – федерацією, що складається з власне Малайї (тобто Малайського півострова), півострова Сінгапур і північних територій острова Борнео – Саравака та Сабаха. Альянс залишився партією більшості, але головна сінгапурська партія – Партія народної дії – спробувала втрутитися поміж китайців півострова, підрізавши АМК і відтак ставши загрозою для Альянсу та китайсько-малайської політичної рівно-

ваги. У серпні 1965 р. конфліктна ситуація досягла такого рівня, що Сінгапур вийшов із Федерації і став незалежним. Інтенсивне протистояння новій федерації з боку Індонезії та заперечення Філіппін проти включення до неї Сабаха лише додали проблем, пов'язаних із формуванням нової політичної одиниці. На загальних виборах 1969 р. Альянс утратив свою незначну перевагу – насамперед через неспроможність АМК зберегти підтримку китайців (велика кількість їхніх голосів дісталася Партії демократичної дії, по суті, китайської), а також унаслідок додаткової підтримки уже згадуваної ісламістської Малайської партії комуналістів, яка отримала близько чверті голосів виборців. Усвідомивши втрату довіри китайської громади, АМК вийшла з Альянсу, що довершило розвиток кризи. Того самого місяця в столиці Малайзії Куала-Лумпурі сталися запеклі міжобщинні сутички, в ході яких було вбито близько 150 чоловік, більшість із них – украй жорстоким чином, і після цього стосунки між китайською та малайською общинами майже повністю перервалися. Було оголошено надзвичайний стан, і заворушення вдалося вгамувати. У вересні 1970 р. Теунку Абдул Рахман, який очолював ОНОМ і Альянс з моменту їх заснування, пішов із посади, на якій його замінив Тун Абдул Разак – його багаторічний заступник і твердий прихильник режиму. Надзвичайний стан нарешті скінчився, і за рік і дев'ять місяців, у лютому 1971 р., було відновлено парламентське правління. На сьогодні становище нібито стабілізувалося, й Альянсу вдається стримувати наскоки комуналістів (хоч у Сараваку все ще триває партизанський бунт китайських комуністів). І все ж таки країна назагал зараз, мабуть, далі від міжобщинної згоди, ніж була в перші роки свого існування.

БІРМА

У Бірмі становище майже діаметрально протилежне малайському. Хоча й тут, на відміну від Індонезії, загальнонаціональній партії (“чистій фракції” Антифашистської ліги народної свободи під проводом У Ну), яка керує (з 1962 р.) формально федеративною державою, протистоїть лише незначна (хоча й запекла) опозиція, її влада ґрунтується головним чином на прямому

апелюванні до культурної самоповаги бірманців (тобто бірманомовного населення). Потреби меншин, які допомогли зберегти країну в багатосторонній громадянській війні в перші кілька років її незалежності, задовольняються за допомогою досить складної і надзвичайно своєрідної структурної системи, яка теоретично захищає їх від домінування бірманців, що його фактично може спричинити партійна система. Сам уряд великою мірою й цілком очевидно являє собою орган однієї, головної, корінної групи й тому стикається з дуже серйозною проблемою збереження своєї легітимності в очах представників периферійних груп (а це більше третини населення країни), які, природно, схильні вважати його чужим. Цю проблему він намагався розв'язати насамперед шляхом поєднання ретельно розроблених правових засобів заспокоєння з чималою дозою агресивної політики примусової асиміляції.

Коротко кажучи, сьогодні (1962) структурна система Бірми, покликана послаблювати побоювання меншин, складається з шести неоднорідних "штатів", які розмежовані здебільшого за регіонально-мовно-культурними ознаками й мають неоднакові офіційні правомочності. Деякі штати мають право (звичайно, номінальне) виходу з федерації, інші його не мають. Кожний штат має дещо відмінні виборчі процедури й контролює власні початкові школи. Розвиток структури державного устрою штатів відбувається по-різному: в штаті Чин, наприклад, практично взагалі не існує місцевої автономії, а в штаті Шан традиційні "феодалні" володарі спромоглися зберегти чималу кількість своїх традиційних прав; власне Бірма взагалі не вважається штатом-складовою частиною Союзу, а фактично становить із ним одне ціле. Ступінь відповідності територіальних кордонів історичним реаліям також різний: незадоволення каренів має найбільш хронічний характер, а існування маленького штату Кая обґрунтоване політично зручним винаходом – народністю "червоні карені". Від кожного з цих штатів обирається делегація до вищої палати двопалатного законодавчого органу Союзу – Палати національностей, яка дає величезні переваги національним меншинам. У союзному уряді цю палату переважає всенародно обрана Палата депутатів, однак Палата націо-

нальностей має неабияке місцеве значення, оскільки делеговані до неї представники кожного штату засідають разом із депутатами нижньої палати від свого штату, утворюючи Державну раду, яка керує державою. Крім того, глава держави (тобто голова Державної ради) водночас призначається на посаду міністра в справах штатів у союзному уряді, а поправки до конституції мають ухвалюватися двома третинами голосів обох палат, тому меншини можуть принаймні формально контролювати повноваження уряду та нижньої палати, перед якою він несе відповідальність. І нарешті, право головування в Союзі (яке має в основному формальний характер) надається по черзі кожній етнічній групі, причому за неофіційною згодою, а не на підставі якогось чітко висловленого положення конституції.

Саме в рамках цієї ретельно розробленої конституційної структури, яка так майстерно згладжує відмінність між Союзом і його складовими частинами, водночас її нібито якнайточніше формалізуючи, і проводиться рішуча асиміляційна політика Антифашистської ліги народної свободи (АЛНС). Цю традицію “бірманізації” (або, як дещо пряміше висловлюються деякі групи меншин, “імперіалізму АЛНС”) можна простежити аж до самих початків націоналістичного руху, який зароджувався в клубах учених-буддистів на зламі століть. У 30-ті роки тхакіни вимагали незалежної держави, в якій бірманська мова була б державною, бірманський одяг – національним костюмом, а також було б відновлено класичну роль буддійських ченців (переважно бірманської національності) як учителів, провідників і порадників світського уряду. Після здобуття незалежності й вступу всесесного Тхакін Ну на посаду прем'єр-міністра уряд енергійно заходився все це здійснювати, і помітне послаблення асиміляційного тиску впродовж півтора року військового правління змінилося ще інтенсивнішим тиском після переконливої перемоги в 1960 р. У Ну, обраного на другий термін на платформі “буддизму як державної релігії”. (У власне Бірмі його “чиста” АЛНС одразу посіла майже 80 відсотків місць у нижній палаті, а в штатах і налаштований проти уряду області Аракан отримала близько третини голосів.)

Унаслідок цього виникла тенденція надавати більшості засобів узгодження питомих інтересів у Бірмі принаймні формально

юридичної форми, створюючи досить дивну та штучну термінологію конституційної законності. Переконаність каренів у тому, що офіційні кордони їхнього штату надто тісні, аби компенсувати втрату особливих привілеїв, якими вони користувалися за колоніального режиму, спонукала їх до повстання; після поразки від союзних збройних сил підтвердженням і символом підкорення каренів стала їхня згода з цими кордонами, до того ж їм було призначено кілька додаткових покарань (як показові уроки): категорично відмовлено в праві виходу з Союзу, скорочено представництво каренів у обох палатах парламенту та скасовано попереднє рішення про об'єднання штату Кая з каренами. Одвічне незадоволення араканців і монів, яке також періодично вибухало відвертим насильством, так само виявилось в претензіях на створення окремих штатів, які врешті-решт довелося підтримати У Ну попри його неодноразові заперечення проти утворення будь-яких нових штатів. У штаті Шан традиційні володарі погрозово вимахували своїм правом на вихід із Союзу й доктриною прав штатів, за їхнім твердженням, записаною в конституції, як зброєю в своїх торгових переговорах із Союзом щодо розмірів і виду компенсації, яку вони хотіли отримати за відмову від деяких із своїх традиційних повноважень і т. д. Ця неправильна, неортодоксальна конституційна основа, так чітко сформульована з погляду мови й так зручно розпливчата з погляду змісту, що «навіть [бірманські] правники, схоже, не в змозі сказати, чим є насправді Союз – федеративною чи унітарною державою»³⁴, дозволяє однопартійному, орієнтованому на Бірму режимові АЛНС запроваджувати свою виразно асиміляційну політику майже в усіх сферах державного врядування, зберігаючи при цьому принаймні мінімальну лояльність з боку бірманців небірманської національності. Цієї лояльності АЛНС не мала десяток років тому, хоч якби її етнічний ентузіазм не стримувався, вона не мала б його ще десять років.

У березні 1962 р. генерал Не Він за допомогою військового перевороту перебрав на себе керівництво бірманським урядом від У Ну, якого відправив у в'язницю. Не Він запровадив у Бірмі

³⁴ Fairbairn G. Op.cit.

політику надзвичайного ізоляціонізму, що поряд із іншими причинами ускладнило здобуття докладної інформації про те, що відбувається в країні. Ясно одне: збройне протистояння етнічних меншин продовжувалося майже на тому ж рівні й справді стало майже інституалізованим як елемент, постійно присутній на національній сцені. У січні 1971 р. звільнений із в'язниці У Ну сформував штаб "Фронту національного визволення" в західному Таїланді, прилеглому до бунтівних бірманських штатів, населених шанами. Із цього, схоже, мало що вийшло, але повстання каренів, шанів і качинів нібито тривають. (У 1969 р. Не Він винагородив каренів "штатом" на півдні Бірми, але вони, вважаючи надану їм "автономію" надто обмеженою, на початку 1971 р. здійснили наступ із метою скинути Не Віна.) У лютому 1971 р. було сформовано Об'єднаний фронт національного визволення, до якого ввійшли карени, мони, чини та шанани (тобто їхні бунтівні елементи). Качини, в яких є власна Армія незалежності, погодилися на співпрацю, але не приєдналися. Отже, хоч дуже важко сказати, враховуючи майже цілковиту замкненість Бірми для сторонніх спостережень, наскільки все це відповідає дійсності, все ж таки здається очевидним, що за правління Не Віна типова схема бірманських споконвічних суперечностей не тільки не змінилася, а й перетворилася на тривку прикмету політичного ландшафту Бірми.

ІНДІЯ

Індія, цей величезний і різнобарвний лабіринт релігійної, мовної, регіональної, расової, племінної і кастової лояльності, перебуває в процесі розробки багатосторонньої політичної форми, яка відповідала б приголомшливій неправильності її заплутаної соціальної і культурної структури. Неквапливо, перевальцем (як із м'якою іронією схарактеризував це Е.М.Форстер), досить пізно ввійшовши до сім'ї незалежних держав, Індія залишається в облозі цілої низки традиційних конфліктів, що накладаються один на одного в досить складний спосіб: відлущивши пенджабський лінгвізм, ми знаходимо під ним сикхську релігійну общинність; якщо поскребти тамільський регіоналізм, можна виявити антибрахманський расизм; якщо подивитися на

бенгальську культурну зарозумілість під трохи іншим кутом зору, можна побачити патріотизм “Великої Бенгалії”. У такій ситуації здається неможливим будь-яке загальне й одноставне політичне розв’язання проблеми одвічного невдоволення, наявний лише якийсь вільний добір різнотипних, локальних, одноразових рішень, пов’язаних між собою несуттєвими і прагматичними чинниками. Політика, придатна для улагодження племінних суперечностей серед нага в штаті Ассам, не піддається узагальненню для застосування у випадках кастової неприязні з боку великих землевласників-селян у штаті Андхра. Позиція, зайнята центральним урядом стосовно ориських князів, не годиться для гуджаратських промисловців. Проблема індуського фундаменталізму в штаті Уттар-Прадеш – осередку індійської культури – набуває дещо іншої форми в дравідійському Майсурі. Коли йдеться про споконвічні проблеми, індійська цивілізаційна політика перетворюється на незв’язну низку спроб примусити тривати тимчасове.

Головний організаційний засіб здійснення цих спроб – звичайно, Індійський національний конгрес. Хоч Конгрес, як і малайський Альянс та бірманська АЛНС, являє собою загальнонаціональну партію, яка значною мірою підкорила собі державний апарат країни й стала її найвагомішою централізуючою силою, він діє не як союз відверто шовіністичних підпартій і не як орган політики примусової асиміляції меншин більшістю. Можливість першого курсу виключається внаслідок розмаїтого характеру усталеної структури суспільства, тобто вже самої кількості наявних груп; можливість другого – внаслідок відсутності в цій структурі якоїсь явної осередкової групи. Тому Конгрес (його певною мірою північноіндійський характер залишимо осторонь) виявив тенденцію до перетворення на етнічно нейтральну, рішуче модерністську, дещо космополітичну силу на національному рівні з одночасним поступовим створенням численних окремих, значною мірою незалежних місцевих партійних органів для забезпечення своєї влади на місцях. Таким чином, Конгрес справляє подвійне враження: на одному полюсі, однаково суворо засуджуючи фанатичних прихильників хінді й тамільських ксенофобів, стоїть Неру, “вдумливий, культурний сучасний інте-

лектуал, сповнений неясної журби, скептицизму, догматизму й невпевненості в собі перед лицем своєї власної країни³⁵; на іншому, свідомо маніпулюючи (між іншим) місцевими мовними, кастовими, культурними та релігійними реаліями задля збереження панівного становища партії, стоїть ціла група менш меланхолійних регіональних політичних ватажків – Камарадж Надар у Мадрасі, Чаван у Бомбеї, Атулья Гхош у Махараштрі, Патнайк в Оріссі, Кайрон у Пенджабі та Сукхадія в Раджастхані.

Закон 1956 р. про реорганізацію штатів (що сам по собі, як уже зазначалося, став кульмінацією процесу, який розпочався в Конгресі за кілька десятиліть до незалежності) надав цій схемі її офіційної організаційної форми: цивілізованої маточини й питомого обода. Поділ країни на адміністративно-територіальні одиниці за лінгвістичним принципом фактично є невід'ємною складовою частиною цього загального підходу – спроби усунути парapolітичні сили від участі в національних справах, ізолювавши їх у місцевому контексті. Індійські штати, на відміну від бірманських, мають реальні, докладно й точно (можливо, навіть занадто точно) сформульовані конституційні права в усіх сферах – від освіти та сільського господарства до оподаткування й охорони здоров'я, тому зосередження політичного процесу навколо законодавчих органів штатів і формування їх урядів є цілком логічним. Мабуть, саме на рівні штатів зароджується більша частина запеклих рукопашних сутичок, що становлять повсякденну реальність індійської внутрішньої політики, й саме на цьому рівні починається узгодження місцевих інтересів, якщо вони взагалі узгоджуються.

Отже, в ході виборів 1957 року Конгрес опинився втягнутим (ще більше, ніж у 1952 р.) у війну на кілька фронтів. У різних штатах йому довелося вести різні передвиборні баталії проти різноманітних опонентів, що заробляли свій капітал на різних типах невдоволення: проти комуністів у Кералі, Бенгалії та Андхрі;

³⁵ Shils E. The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation//Comparative Studies in Society and History, Suppl.1. – The Hague, 1961. – P. 95. (Тепер там, звичайно, стоїть його дочка, Індіра Ганді – дещо менше сповнена неясної журби, але схема залишається тією самою.)

проти общинних релігійних партій у Пенджабі, Уттар-Прадеші, Мадхья-Прадеші та Раджастані; проти племінних союзів у Ассамі та Біхарі; проти етнічно-лінгвістичних об'єднань у Мадрасі, Махараштрі й Гуджараті; проти феодално-князівських реставраціоністських партій в Ориссі, Біхарі й Раджастані; проти праджа-соціалістів у Бомбеї. Не всі ці сутички точилися довкола одвічних проблем, але їх значного впливу зазнали практично всі (навіть ті, в яких брали участь “класові” партії лівого напрямку)³⁶. Так чи інакше, жодна з цих опозиційних партій не спромоглася поширити свій вплив за межі тих небагатьох їхніх цитаделей, де розроблювані ними жили виявилися порівняно багатими, тож Конгресу як єдиній по-справжньому національній партії вдалося зберегти переважний контроль як над центральним урядом, так і (за кількома винятками) над урядами штатів, хоч він і отримав менше половини голосів виборців.

Як із усієї цієї мішанини придворних інтриг народжується досить раціоналістичний, безпристрасний, моралістичний центральний уряд конгресистів, аби стати чимось на кшталт надзвичайного комітету з провадження зовнішньої політики, комплексної соціально-економічної планової комісії та символічного втілення всеіндійської національної самобутності, – це одна із загадок Сходу. Більшість спостерігачів, не вдаючись у докладний аналіз, відносять це на рахунок харизматичної сили Неру як національного героя. Апостольське становище Неру як спадкоємця Ганді та живого втілення незалежності допомагає перекинути міст над прірвою між його власним космополітичним інтелектуалізмом і провінційним кругозором основної маси його народу. І, можливо, саме з цієї причини, а також завдяки неперевершеному вмінню Неру підтримувати в місцевих політичних керівниках лояльність, готовність до співпраці й відсутність зайвих

³⁶ “Успіх комуністичної партії штату Керала – першої з регіональних комуністичних партій, якій вдалося здобути контроль над урядом штату, – можна пояснити пасамперед її здатністю маніпулювати регіональним патріотизмом Керали водночас із маніпулюванням політико-стратегічними класовими лоббі в межах мовних кордонів” (Harrison S. Op. cit. – P.193). У Бомбеї комуністи та праджа-соціалісти об'єдналися в Махараштрійський лінгвістичний фронт; в опозиційному Гуджараті – в Гуджаратський.

амбіцій, питання спадкоємності (“хто після Неру?”) набуває в Індії, по суті, навіть ще тривожнішого характеру, ніж у більшості інших нових держав, де проблема наступності влади також майже завжди викликає помітне занепокоєння. Індія досі залишається згуртованою, рішуче заявляє Амбедкар, завдяки силі партійної дисципліни Індійського національного конгресу. “Однак як довго проіснує Конгрес? Конгрес – це пандит Неру, а пандит Неру – це Конгрес. Але чи безсмертний пандит Неру? Кожен, хто замислиться над цими питаннями, зрозуміє, що Конгрес існуватиме не вічно”³⁷. Якщо в Бірмі проблема інтеграції пов’язана зі стриманням споконвічного ентузіазму в центрі, то в Індії, схоже, це стосується ентузіазму на периферії.

Побоювання, пов’язані з проблемою спадкоємності, досить реальні на момент написання наведеного вище начерку, виявилися безпідставними. Після смерті Неру в травні 1964 р. і короткого періоду правління Лала Бахадур Шастрі “апостольську” схему наступності влади було відновлено зі вступом на посаду прем’єр-міністра дочки Неру й однофамільниці Ганді – пані Індіри Ганді. На перших етапах її режиму Конгрес утратив свої колишні позиції, і низка переворотів на рівні штатів призвела до введення прямого правління центрального уряду на території кількох штатів. У травні 1969 р. помер президент Індії, мусульманин Закір Хусейн, що створило загрозу для мусульмансько-індуського порозуміння в Індії і прискорило відкритий обмін думками між І.Ганді та традиційно налаштованими керівниками Конгресу, в якому вона здобула рішучу перемогу. Незважаючи на все ще реальну загрозу державного перевороту, Індіра Ганді переконливо перемогла на загальних виборах у березні 1971 р., здобувши безперечний контроль над урядом. Наприкінці цього ж року вибухнуло повстання в Бангладеш – досі, мабуть, найдраматичніший і, безперечно, найуспішніший вияв споконвічного сепаратизму в нових державах. Потім була індійська інтервенція й коротка успішна війна з Пакистаном. Усе це, безсумнівно, посилює (принаймні тимчасово) здатність Конгресу утримувати під

³⁷ Ambedkar B.R. Op.cit. – P.12. Напад Китаю, звичайно, може забезпечити ще міцніший цемент, ніж ним був Неру, – спільного ворога.

контролем численні стійки соціальні групи в Індії. Однак про те, що цю проблему до кінця не розв'язано, свідчить ціла низка різних "явищ": від перманентного повстання народності нага в штаті Ассам до постійних заворушень сикхів у Пенджабі. Бангладешський приклад зрештою може виявитися для Індії справді двозначним, і не лише в самій Бенгалії, а й деінде: в лютому 1972 р. Дравідійська партія прогресу розпочала кампанію на підтримку Тамілнада – автономного тамільського штату на півдні Індії, – проводячи відверту паралель із Бангладеш і звинувачуючи Індіру Ганді в тому, що вона поводить на кшталт генерала Яхья Хана. Отже, попри те, що зміцнення центрального уряду конгресистів дозволило на якийсь час дещо вгамувати багатонапрямкову війну Індії проти споконвічних тенденцій, до завершення цієї війни ще дуже далеко.

ЛІВАН

За розмірами Ліван, як зауважив Філіп Гітті, мабуть, не більший за Йелоустонський парк, проте куди як дивовижніший. Хоч населення Лівану майже цілком арабомовне й має спільний "levantинський" етос, воно жорстко розподіляється на сім великих мусульманських (суніти, шіїти та друзи) і християнських (мароніти, греко-православні, греко-католики та вірмено-православні) віросповідань, а також майже стільки ж менших (протестанти, іудеї, вірмено-католики тощо). Ця конфесійна різнорідність не лише утворює загальнонаціональну основу індивідуальної самоідентифікації, а й безпосередньо переплітається з усією структурою держави. Місця в парламенті розподіляються строго за конфесійним принципом згідно з демографічними пропорціями, що встановлюються законом і залишаються майже незмінними вже на п'яти виборах, які відбулися після здобуття незалежності. Вища виконавча влада з цього погляду ділиться навіть не надвоє, а натрое: президент країни є зазвичай маронітом, прем'єр-міністр – сунітом, а голова парламенту – шіїтом. Посади членів кабінету розподіляються строго за конфесійною ознакою, й така сама рівновага підтримується в апаратах міністерств: від посад заступників міністра, керівників районних адміністрацій і дипломатів аж до звичайних клерків. Судова система становить

такий самий лабіринт релігійного плюралізму: і самі закони, й суди, які їх застосовують, у різних конфесіях різні, а остаточне судове рішення в справах у сфері персонального права іноді приймається взагалі за межами країни. Ліван, що являє собою водночас арабську провінцію й аванпост християнства, сучасний центр транзитної торгівлі й останній релікт оттоманської системи вирощування проса, можна назвати як державою, так і дружньою угодою між групою держав.

Тип політики, що її підтримує ця дружня угода, не менш дивний. Політичні партії формально існують, але наразі їхня роль незначна. Натомість боротьба за власність і владу зосереджується навколо сильних місцевих лідерів – чи то поважних поміщиків, що живуть поза своїми маєтками, чи то (в частинах країни, де діє безумовне право власності на нерухомість) голів великих і відомих родин. Кожний із цих кланових ватажків, чий прихильники мають перед ним по суті традиційні, а не ідеологічні зобов'язання, утворює потім альянси з такими самими клановими ватажками з інших наявних у даній місцевості конфесій, унаслідок чого списки кандидатів під час виборчих кампаній нагадують ті, що можна побачити в Темені-холі – нью-йоркському штабі Демократичної партії США: “один ірландець, один єврей, один італієць”.

Цьому процесу сприяє такий прийом, як голосування всього електорату в кожному виборчому окрузі за всіх місцевих кандидатів незалежно від віросповідання. Таким чином мароніт, який голосує в окрузі, де обираються також кандидати від сунітів, греко-православних та друзів, обирає поміж них так само, як і поміж своїх кандидатів-маронітів, і навпаки. Це, в свою чергу, приводить до формування комбінованих списків кандидатів, в яких кандидати від кожної конфесії прагнуть іти в одній зв'язці з популярними кандидатами від інших конфесій, аби залучити необхідні голоси “сторонніх” виборців. Оскільки списки рідко розбиваються, тому що здатність кандидата до ефективних альянсів ґрунтується на його здатності приводити з собою лояльних виборців (а також тому, що пересічний виборець все ж таки має надто мало інформації про кандидатів від інших конфесій, аби напевне судити про їхні заслуги), то це означає, що, хоч за кожне місце в

парламенті мароніт змагається з маронітом, суніт із сунітом і т.д., фактично виборці голосують за списки. Тому у виборчому процесі лідери з різних конфесій протиставляються один одному так, що політичні інтереси можуть іти всупереч конфесійним. Представники різних віросповідань змушені кидатися в обійми один одного, утворюючи міжконфесійні коаліції, а представники одного віросповідання – розбігатися по внутрішньоконфесійних фракціях.

Таке розважливе утворення (і припинення) союзів між політичними особистостями не обмежується передвиборною тактикою – воно поширюється на все політичне життя. Серед найсильніших лідерів такі самі принципи застосовуються в боротьбі за найвищі державні посади. Так, наприклад, лідер-мароніт, який вважає себе можливим кандидатом у президенти, прагнучим в публічному житті йти поруч із лідером-сунітом, націленим на посаду прем'єр-міністра. Це робиться як заради здобуття підтримки сунітів, так і для запобігання утворенню такого ж ефективного альянсу іншими маронітами – найближчими суперниками в боротьбі за президентство. Подібні схеми діють у всій системі – на кожному рівні і в кожному аспекті державного врядування.

Оскільки такі коаліції створюються не на ідеологічних, а на опортуністичних засадах, то часто-густо вони розпадаються вже наступного дня після виборів: нібито найщиріші друзі-партнери раптом сваряться, смертельні вороги об'єднуються, й усе це посеред шквалу обвинувачень і контрзвинувачень у зраді, корупції, некомпетентності й невдячності. Через це вся схема має по суті індивідуалістичний, навіть егоїстичний характер, хоч і спирається на традиційні релігійні, економічні та родинні угруповання: кожен, хто претендує на політичну владу, свідомо планує робити свою кар'єру за допомогою вправного маніпулювання системою. І місця в виборчих списках, зайняті сильними діячами, й самі голоси купуються (під час проведення виборів 1960 р. сума грошей в обігу досягала трьох мільйонів ліванських фунтів); із суперниками борються за допомогою наклепів, а принагідно – й фізичних розправ; фаворитизм (кумівський чи інший) є визнаною процедурою, а розподіл державних посад поміж

прихильників партії-переможниці вважається нормальною винагородою за політичні послуги. “У Лівані немає справедливості, – говорять у Аюба друзи з Ліванських гір, – є лише гроші та «відступне»”³⁸.

Однак із усіх цих нищих хитрощів виникла не лише найдемократичніша, а й найквітучіша держава арабського світу, до того ж здатна, як виявилось (за одним показовим винятком), зберігати рівновагу за інтенсивного тиску відцентрових тенденцій, пов’язаних із двома радикально протилежними позадержавними одвічними прагненнями: християн, особливо маронітів, належати до Європи, та мусульман, особливо сунітів, – належати до всеарабського світу. Перший із цих мотивів віддзеркалюється насамперед у так званому ізоляціоністському погляді на Ліван як на особливий, унікальний феномен поміж арабських держав, “витончений мозаїчний витвір”, свосерідність якого треба ретельно зберігати. Другий мотив втілюється в закликах до воз’єднання з Сирією. І коли ліванська політика звільняється від суто особистого та традиційного й починає перейматися загальними ідеями та проблемами, вона виявляє схильність до поляризації саме в цій сфері.

Показовий виняток щодо збереження рівноваги – це громадянська війна 1958 року та американська інтервенція, що були значною мірою спричинені й прискорені саме цією нетиповою ідеологічною поляризацією. З одного боку, неконституційна спроба президента Шамуна добитися свого переобрання та, можливо, націлити Ліван більшою мірою на Захід, аби зміцнити християнський вплив перед навалом насеризму, викликала завжди присутні в мусульман побоювання щодо панування християн; з іншого боку, раптовий вибух панарабістського ентузіазму, стимульований іракською революцією та поворотом Сирії до Каїру, спричинив такі самі постійні побоювання християн потонути в мусульманському морі. Проте криза (як і американці) минула. Шамуна було, принаймні тимчасово, позбавлено довіри за “поділ країни”. Панарабістську лихоманку (також принаймні тимчасово) допомогло вгамувати відроджене

³⁸ Ayoub V. Op.cit. – P.82.

навіть у сунітських колах переконання в необхідності за будь-яку ціну зберегти цілісність ліванської держави. Було швидко відновлено цивільну форму правління, і в 1960 році стало можливим досить мирно провести нові вибори, внаслідок яких більшість старих знайомих облич повернулася на старі знайомі позиції.

Отже, складається враження, що в своєму сьогоднішньому вигляді ліванська політика має залишатися суб'єктивною, фракційною, опортуністичною й непередбачуваною, якщо взагалі працездатною. Зважаючи на надзвичайну конфесійну різноманітність усієї державної організації, будь-яке зростання ідеологізації партійної політики може дуже швидко спричинити нестабільну поляризацію ставлення християн і мусульман до проблеми панарабізму й порушення міжконфесійних зв'язків, які за нормального політичного маневрування розділяють конфесії та об'єднують (хай не зовсім надійно) уряд. Макіавеллівська розважливість і релігійна толерантність – у Лівані дві сторони однієї медалі. В усякому разі, альтернативою “грошам і відступним” зрештою цілком може стати національний розпад.

Попри жорстокі випробування внаслідок продовження арабо-ізраїльської конфронтації та особливо внаслідок появи палестинських командос як вагової політичної сили в цьому регіоні ліванський “витончений мозаїчний витвір” залишається неторкнутим. З усіх розглянутих тут країн Ліван продовжує демонструвати найбільшу ефективність у стримуванні своїх глибоких споконвічних суперечностей, а ліванська політична система, хоч і виснажена економічними труднощами, присутністю дрібних радикальних лівих і правих угруповань (великим багатоконфесійним партіям досі не вдалося сформуватися) та частими вибухами насильства серед населення, продовжує функціонувати, як вона функціонувала від кінця другої світової війни. Розбіжності в поглядах щодо належного ставлення до палестинських командос (і до ізраїльських набігів на країну) спричиняли розпуски кабінету міністрів, серйозні урядові кризи та певні перешикування між головних конфесійних угруповань. У 1970 р. президент, підтримуваний християнами, здобув лише на один голос більше за свого опонента, що спирався на мусульман, – незважаючи на неписане правило, за яким ця посада зарезервована за пред-

ставником маронітів. Однак завдяки тому, що кабінет міністрів, як і раніше, очолює мусульманин, усталені домовленості продовжують діяти, й авторитет уряду в ставленні до палестинських загонів та їх ліванських прихильників зріс, особливо після поразки цих загонів від йорданської армії у вересні 1970 р. Ніщо не триває вічно, особливо в Східному Середземномор'ї, але наразі приклад Лівану доводить: хоч наявність надзвичайного питомого розмаїття робить політичну рівновагу дуже ненадійною, само по собі це розмаїття аж ніяк не виключає її можливості.

МАРОККО

Скрізь на Середньому Сході (за винятком пов'язаного з Нілом Єгипту) спостерігається давній соціальний контраст між “покірливими й зухвалими, прирученими й незалежними”, за висловом Куна, тобто між тими, хто живе в політичній, економічній і культурній орбіті великих генеруючих міст, і тими, хто живе якщо не зовсім поза цією орбітою, то на її периферії, являючи собою джерело “постачання бунтівників, які від початку бронзового віку підтримували свіжість і рухливість міських цивілізацій”³⁹. Між центральною владою султанів і шахів та впертою волелюбністю далеких племен існувала (та існує значною мірою ще й досі) тонка рівновага. Коли держава була сильною, племена були змушені визнавати її, хоч би й неохоче, та стримувати свої анархічні поривання. Коли вона була слабкою, вони нехтували нею, грабували її, а бувало, що й захоплювали її, аби в свою чергу стати носіями й захисниками великої міської традиції. Однак протягом тривалішого часу не переважав ані цілком ефективний деспотизм, ані просте племінне бешкетування. Підтримувалося радше певне неспокійне перемир'я між центром і периферією, що зв'язувало їх у “вільну систему взаємних поступок”, за якої “горяни та кочівники безперешкодно приходять до міст, їхні фортеці не чіпаються, а самі вони дозволяють караванам мандрівників, торговців і прочан перетинати [свої території], не роблячи їм перешкод понад звичайні труднощі мандрів”⁴⁰.

³⁹ Coon C. Caravan. – London, 1952. – P. 295.

⁴⁰ Ibid. – P.264-265.

У Марокко цей контраст завжди був особливо сильним – і тому, що так багато території тут займають гори, і внаслідок поступового накладання, починаючи з VII ст., арабської культури, мігруючої зі Сходу, на досить численне тубільне берберське населення, й через порівняно значну віддаленість країни від головних осередків середньосхідної цивілізації – Єгипту та Месопотамії.

Складну давню історію цього регіону ми залишимо осторонь. Наприкінці XVII ст. заснування арабізованої ісламсько-реформістської династії Шериф'янів і наступні зусилля королів скоротити сферу дії берберського звичаєвого права на користь коранічного права, придушити поклоніння святим і культові звичаї та очистити ісламську віру від місцевих поганських нашарувань посилили відмінність між *bled al makhzen* (“землею уряду”) та *bled al siba* (“землею зухвалості”). Вважаючи себе прямими нащадками Пророка (“шериф” означає “пророк”), члени цієї династії, що править і досі, намагалися заявити свої претензії на духовну й світську владу над здебільшого арабським населенням Атлантичної рівнини та здебільшого берберським – оточуючих її гірських масивів Риф і Атлас. Однак попри те, що претензії на духовну владу (інститут імамів) зазвичай визнавалися, до світської влади ставилися, особливо в периферійних гірських районах, як до чогось тимчасового. Так виникла, мабуть, найбільш вражаюча й характерна ознака марокканської політичної системи: відданість міського й сільського населення рівнини султанові як автократичному главі досить розвиненої родової бюрократії (махзена) – міністрів, знаті, військових, урядовців, діловодів, поліцейських і збирачів податків та відданість племінних народів його особі як “господарю віруючих”, але не його світському урядові чи його представникам.

На момент установаження французького та іспанського протекторатів у 1912 р. султанат був так серйозно послаблений поєднанням внутрішньої корупції та зовнішньої підірвної діяльності, що виявився нездатним на ефективний контроль не лише в гірській, а й у рівнинній частині країни. Хоч протягом приблизно десяти років свого феодального губернаторства

маршал Ліоте тримав племена під контролем і в дещо патерналістський спосіб знову зміцнив бюрократію махзена, після його від'їзду наступники запровадили так звану “берберську політику”, призначену провести чітку межу між арабами та берберами й цілковито ізолювати останніх від впливу махзена. Було засновано спеціальні берберські навчальні заклади, призначені створити “берберську еліту”, розширилося місіонерство та, що найважливіше, символічне верховенство коранічного права (й відтак султана як імама) було підірване передачею гірських племен під егіду французького кримінального кодексу й офіційним визнанням судової компетенції в цивільних спорах племінних рад, що діють за звичаєвим правом. Збігшись за часом із поширенням інтенсивного ісламського пуританства єгипетського та афгано-паризького реформаторів Абду й Аль-Афгані поміж аристократів із арабізованих містечок, зокрема розташованих довкола старовинного університету Кваравіїн у Фесі, “берберська політика” й пов'язана з нею загроза ісламу стимулювали зростання націоналізму під гаслом захисту віри від принесених європейцями секуляризації та християнізації. Таким чином національний рух у Марокко, хоча й за досить сильно змінених обставин, також набув класичної форми у спробах зміцнити об'єднувальну силу здебільшого середньосхідної міської цивілізації проти відцентрових тенденцій племінного партикуляризму.

Вигнання султана Мухаммеда V французами в 1953 р. та його бурхливо-тріумфальне повернення як національного героя у 1955 р. поклали край цьому політичному й культурному відродженню махзена. Після досягнення незалежності нова держава запровадила режим, який, мабуть, найкраще буде схарактеризувати як “осучаснену автократію”⁴¹. Після відходу французів та іспанців рабатський султанат знову став двозубим стрижнем системи. Головна націоналістична партія Істиклал, незалежна сила якої була зменшена відсутністю (досі) національних виборів до справжнього парламенту, стала виконувати функції дещо мо-

⁴¹ Щодо цього поняття та його аналітичних аспектів див.: Apter D. The Political Kingdom in Uganda. – Princeton, N.J., 1961. – P. 20-28.

дернізованого, але все ще по суті патримоніального махзена. Очолювана арабізованими аристократами з низовинних міст і містечок (особливо з Феса – “священного міста ісламу... центру арабізму... [та] справжньої столиці Марокко”⁴²), – вона діяла як адміністративний важіль монарха, “колегія візирів”, що стояла над призначуваними султаном урядовими радами, частково раціоналізованою цивільною бюрократією та відновленою в правах (і реформованою) ісламською судовою системою. Однак через те, що ставлення племен до Істиклалу, як і до попередніх бюрократичних апаратів палацу, було в кращому разі байдужим, а в гіршому – активно ворожим, стосунки між султаном і племенами (принаймні периферійними, більш незайманими) залишалися здебільшого особистими. Лояльні до монарха, ці племена чинили опір його урядові й були, як і до передачі суверенітету, головним джерелом споконвічної загрози національній інтеграції.

Починаючи з 1956 року центрально-периферійні кризи відбувалися одна за одною. Те, що королівська армія ввїбрала в себе нерегулярні військові сили, які формувалися поміж племен упродовж періоду вигнання султана (так звана Армія визволення), виявилось вкрай дражливою проблемою, здатною призвести до відвертих зіткнень. Лише після того, як король рішуче вивів королівську армію з-під впливу Істиклалу й підпорядкував її безпосередньо палацу, призначивши командувачем штабу свого сина, принца Мулай Гасана, напруга дещо спала. Восени 1956 р. один із берберських вождів з гір Середнього Атласу, близький друг короля й запеклий опонент Істиклалу, відмовився від своєї посади міністра внутрішніх справ у королівському кабінеті й повернувся в гори, аби проповідувати племенам ідеї повернення до питомого (“Саме племена створили славу Марокко”), закликаючи до розпуску всіх політичних партій (“Довіра відповідальності людям, які цілковито нехтують племенами, суперечить інтересам країни”) та національного згуртування навколо постаті Мухаммеда V (“У нашій нації є і слабкі, і сильні. Об’єднані одними

⁴² Favre H. Op.cit. Попрацювавши у Марокко, я тепер сформулював би деякі з цих питань трохи інакше (див.: Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. – New Haven, 1968, зокрема розд. 3).

горами й одним небом, вони рівні перед королем”)⁴³. Невдовзі він припинив свої зусилля (принаймні відкрито) – вочевидь за порадою короля; проте за кілька місяців інший бербер, ще більший прихильник традицій, губернатор південносхідної провінції Тафілек, вдався до напівбунту, водночас відмовившись підкорятися “партії, яка заважає нам жити так, як ми хочемо”, й заявивши про свою вічну лояльність до султана. Незабаром король добився мирного підкорення губернатора й силоміць улаштував його в резиденції поблизу імператорського палацу. Однак наприкінці 1958-го й на початку 1959 р. сталося ще кілька заворушень на півночі й північному сході, також утриманих у вузьких межах, насамперед завдяки особистій популярності короля, його дипломатичному хисту, військовій силі та релігійній харизмі.

Однак модернізаційний аспект нової марокканської держави не менш реальний за автократичний і, можливо, стійкіший за нього. Невгамовність племен символізує не лише “проти-стояння минулого та провінції майбутньому та державі”, а й турботу традиційних груп, що населяють “землю зухвалості”, про забезпечення собі надійного та прийняттого місця в цьому майбутньому й цій державі⁴⁴. Спочатку підпільний, а потім, після невдачі різних парapolітичних виявів невдоволення племен, відкритий розвиток нової національної політичної партії – Народного руху – як виразника прагнень сільського населення є лише однією з найочевидніших ознак того, що на зміну простій ворожості до міської культури та непохитному опору центральній владі з боку мешканців віддалених районів приходить побоювання виявитися переведеними до категорії другосортних громадян у сучасному цивілізованому суспільстві. Під проводом колишнього командувача Армії визволення Агардане, з найрозпливчастішою з усіх програм (“Мусульманський соціалізм”) і з новим союзом навколо короля як імама не лише Марокко, а й усього Магрибу, нова партія в найкращому

⁴³ Цитати, наведені в цій фразі, належать Лахцену аль-Юссі, в наступній – Адді-у-Бірі (Lacouture J. et S. Op.cit. – P.90).

⁴⁴ Ibid. – P.93

разі зробила лише крок до цього суспільства. Однак за останні кілька років майбутнє монархічного державного устрою в країні стало досить непевним унаслідок низки швидких і дуже серйозних політичних змін: проведення місцевих виборів, відокремлення від Істиклалу лівого крила з метою створення пролетарської партії, раптової, передчасної смерті Мухаммеда V і переходу престолу до його менш популярного сина. За цих обставин нова держава цілком може постати перед дедалі нагальнішою потребою задовольняти й стримувати делікатну суміш традиційних настроїв зухвалості (*siba*) та сучасних політичних амбіцій, що так лаконічно було резюмовано в погордливому гаслі Агардане: “Ми здобули незалежність не для того, щоб утратити свободу”⁴⁵.

Хоч зрештою модернізаційний аспект нової марокканської держави, мабуть, справді стійкіший за її автократичний аспект, протягом останнього десятиліття розквітав саме автократичний. Король Гасан II призупинив дію конституції і розпустив парламент у 1965 р., коли повстання в Касабланці призвели до смерті (здебільшого від рук урядових військ) шість від тридцяти (за офіційними даними) до кількох сотень людей. Король перебрав на себе прямий контроль за урядом, здійснюючи правління за допомогою розпоряджень виконавчим органам і поступово зменшуючи впливовість двох головних партій ісламістського Істиклалу й соціалістичного Національного союзу народних сил, а разом із ними – міського арабського населення, що становило істотну складову частину цих партій. Це був період прискороного неотрадиціоналізму, оскільки Гасан намагався добитися від різноманітних представників місцевої знаті (багато з яких були берберами) та армійських офіцерів (переважно берберів) безпосередньої, особистої лояльності до монарха. У 1970 р. так званий надзвичайний стан було (принаймні номінально) припинено: король оприлюднив текст нової конституції та оголосив загальні вибори. Однак партії (за винятком переважно берберського Народного руху) вважали конституцію не досить демократичною, вибори – не досить вільними, а весь цей маневр – спробою короля інституалізувати й легітимізувати зосереджену довкола трону систему неотради-

⁴⁵ Цит. за Ashford D. Op. cit. – P.322.

ційного державного врядування, яку він розробляв протягом перших десяти років свого правління. Отже, попри те, що вибори відбулися, а конституцію було схвалено (за обставин, які повсюдно вважалися не зовсім чесними), політична схема “двір і знать” залишилася. Ця схема отримала певну драматичну розв’язку у вигляді спроби військового перевороту в липні 1970 р. під час пікніка з нагоди сорок другого дня народження короля, коли загинули близько ста з п’яти сотень гостей (здебільшого іноземців). Одного майора, п’ятьох полковників і чотирьох генералів було страчено майже одразу (інші, включаючи керівників заколоту, загинули в ході самого перевороту), а багатьох інших офіцерів було ув’язнено. Яку роль відігравала в цьому нападі традиційна лояльність, невідомо (майже всі його ватажки були берберами, більшість із них – з Рифу; водночас більшість користувалася прихильністю короля за його централізованої політики). Однак цей заколот (після якого у серпні 1972 р. відбувся ще один, також невдалий) змусив короля послабити роль берберів в армії й шукати підтримки серед арабомовного населення великих міст, на представництво якого претендують дві великі партії, тепер об’єднані в “Блок національної дії”. Отже, хоч би яким був колись насправді контраст між *bled al makhzen* і *bled al siba* (а я тепер схильний вважати, що він ніколи не був таким чітким і простим, як його описували європейські вчені), розрізнення між “арабами” та “берберами” – частково культурне, мовне, соціальне, частково схоже на якийсь етнополітичний міф, якийсь традиційний, майже інстинктивний спосіб осягнення міжгрупових відмінностей – залишається важливим, хоча й невловимим, чинником національного життя Марокко.

НІГЕРІЯ

Характерною ознакою нігерійського політичного життя після другої світової війни було те, що Коулмен назвав “регіоналізацією націоналізму”⁴⁶. Тимчасом як у більшості інших нових держав заключні етапи боротьби за незалежність були пов’язані з поступовим об’єднанням різних елементів у надзвичайно солідарну опозицію колоніальному правлінню, а відверті розбіжності

⁴⁶ Coleman J. *Op.cit.* – P.319-331.

виникли лише після передачі влади й неминучого загасання духу революційного товариства, в Нігерії напруга між різними стійкими групами збільшилася в останні десять років залежності. Після 1946 року боротьба Нігерії за свободу була пов'язана не так із викликом владі іноземців, як із визначенням кордонів, заснуванням столиць і розподілом повноважень у такий спосіб, аби приглушити й стримати дедалі гостріші вияви етнічно-регіональної ворожнечі, що передували зникненню іноземної влади. Ця боротьба відзначалася не стільки поширенням хвилі повстань, покликаних примусити британців піти з країни, скільки гарячковим проведенням переговорів у Лагосі та Лондоні, спрямованих на створення такого *modus vivendi* для народностей йоруба, ібо та хауса-фулані, аби британці могли піти.

Винайдена зрештою структура (закріплена в 240-сторінковій, гарно надрукованій конституції) була докорінно федеративною й складалася з трьох потужних регіонів: Північного, Південно-Східного та Південно-Західного – кожний із власною столицею, власним парламентом, урядом, верховним судом і бюджетом. У кожному регіоні домінувала конкретна етнічна група (відповідно хауса, ібо та йоруба), конкретна політична партія (Північний народний конгрес – ПНК, Національна рада Нігерії та Камеруну – НРНК, і Група дії – ГД) і конкретна політична особистість (Алхаджі Ахмаду Белло – сардауна (“султан”) Соко, доктор Ннамді Азіківе та вождь Обафемі Аволово). Над усіма цими регіональними “цитаделями” було поставлено (дещо ризиковано) федеральний уряд у Лагосі. Він виконував роль арени, що на ній розігрувалася та політика (коаліція “двоє проти одного”), якої природно було очікувати від такої гри з трьома учасниками і з мінливих процесів якої мав нарешті народитися авторитетний провід, що заповнив би вакуум у центрі цієї системи.

Однак залишалося неясним, якої форми має набути цей провід, хто повинен його забезпечити і як за наявного урядового механізму, що працює, немов швейцарський годинник, реалізувати цю ідею на практиці. Тим часом трикутна схема споконвічної самосвідомості почала вимальовуватися в масштабах усієї країни, коли племінні спільноти історичної Нігерії поступово перегрупувалися в регіонально-мовні (а на мусульманській Півночі – і релігійні) спільноти

народностей сучасної Нігерії. Проте ця схема, хоч і дедалі важливіша як етнічний кістяк країни, не вичерпала всього розмаїття укоріненої “свідомості своєї породи”, бо в кожному регіоні залишилася велика кількість менших груп крім головних хауса, йоруба та ібо, й ці менші групи певною мірою опиралися асиміляції в більші субнаціональні одиниці. І саме в цих периферійних областях – у південній половині Півночі, на східному краю Заходу та на південних і східних кордонах Сходу – виявилася тенденція до найжвавішої передвибірної конкуренції між головними етнічними групами, оскільки кожна партія досить успішно намагалася заробити капітал на почуттях ображених меншин у цитаделях своїх опонентів. Те, що в центрі виникло як тристороння субнаціональна конкуренція, а в регіональних столицях (дедалі більше) – як однопартійна етнократія, в сільській місцевості являло собою набагато складніше й різноманітніше плетиво племінних альянсів і опозицій⁴⁷. Це була три ярусна система, в якій місцева лояльність залишалася організованою на традиційній основі, регіональну почали організовувати на партійно-політичних засадах, а національна була взагалі ледь організованою.

Таким чином, попри те, що процес регіоналізації націоналізму привів до запровадження партійної системи та конституційної структури, в якій кількасот споконвічних груп Нігерії – від майже шестимільйонного народу хауса до уламків племен чисельністю лише в кілька сотень чоловік – виявилися здатними певний час жити принаймні в розумній злагоді, він створив також певну порожнечу в самому осередку національного політичного життя й певною мірою залишив країну без керівництва.

⁴⁷ Усю цю картину додатково ускладнювало не лише те, що племінна самосвідомість усередині трьох головних груп зовсім не поступилася ширшій етнолінгвістичній лояльності, а й те, що не всі члени таких більших одиниць розташовувалися в своїх рідних регіонах: вони мігрували або просто випліскувалися в інші регіони, де іноді утворювали (зокрема в маленьких містечках) вагомі опозиційні меншини. Уся ця проблема лояльності людини, що живе за межами свого “рідного регіону”, надзвичайно гостро стоїть у всіх нових державах, де інтеграційні питання вирішувалися шляхом створення територіальних субдержав із споконвічним забарвленням. Про це свідчить невлипне наповняння Неру на тому, що, наприклад, бенгалець, який живе в Мадрасі, є громадянином штату Мадрас, а не Бенгалії, і що всі ідеї про “національну батьківщину” для етнічних груп, що живуть деінде в Індії, треба викоренити. Та обставина, що деякі з таких груп мобільніші за інші (у Нігерії це ібо, в Індії – марварі і т. д.), лише додатково загострює цю проблему.

Після досягнення незалежності (в жовтні 1960 р.) увага політиків поступово стала зосереджуватися на федеральній столиці – Лагосі; партії та їхні лідери всіма засобами добивалися вигідних позицій для старту своїх кампаній по виправленню цього становища. Після того, як перша спроба сформувати правлячий альянс між економічно й політично розвиненішими Східним та Західним регіонами проти більш традиційної Півночі наштовхнулася на глибоку ворожість між рухливою, агресивною інтелігенцією ібо й флегматичним, заможним класом підприємців йоруба (а також між енергійним доктором Азіківе та бундючним вождем Аволово), Північ і Схід утворили такий альянс, відокремившись від Заходу. Азіківе відмовився від посади прем'єр-міністра Східного регіону, аби стати генерал-губернатором (ця посада теоретично є лише символічною, але він сподівався перетворити її на щось більше). Сардауна з Сокото, який вважав за краще залишитися левом Півночі на своїй посаді регіонального прем'єра, послав замість себе свого заступника, Алхаджі Абу-бакара Тафава Балева, обійняти посаду федерального прем'єр-міністра. Аволово, “третій зайвий” у цій першій із низки коаліцій “двоє проти одного”, пішов зі своєї посади прем'єра Західного регіону й очолив опозицію у федеральному парламенті.

Пости було розподілено, й маневрування розпочалося. Федеральний парламент вирішив утворити четвертий штат – Середньозахідний – із територій Західного регіону, населених меншинами. Аволово змінив ідеологічну позицію з виразно лівої на виразно праву в спробі розворушити дещо консервативний уряд і верхи на коні антинеоколоніалізму попрямувати до влади, розколовши в ході цього Групу дії. Напруження всередині НРНК між дедалі більш зговорливою старою гвардією й усе ще радикальними младотурками зростало.

Однак усе це радше заплутувало проблеми, ніж виявляло шляхи їхнього розв'язання, більше ускладнювало справи, ніж спрощувало їх. Незалежна (на момент написання цих рядків) протягом менш ніж одного року, Нігерія – найновіша з нових держав, що тут розглядаються – пропонує лише найбезформніший матеріал для обґрунтування оцінки її глибинного характеру та ймовірного майбутнього. Опинившись під владою

надзвичайно незграбного поєднання політичних інститутів, квапливо зібраних докупи в останні гарячкові роки конституційного будівництва напередодні незалежності, не маючи загальнонаціональної партії, видатного лідера, єдиної релігійної традиції або спільного культурного підґрунтя, а також, схоже, не маючи єдиної думки про те, що робити тепер з отриманою майже автоматично свободою, Нігерія відзначається якимось незвичайним навіть для нової держави експериментальним характером, схильністю до будівництва повітряних замків.

Нігерія була останньою чітко визначеною із загалом нечітко визначених держав, розглянутих як приклади в першій редакції мого нарису. Тоді її становище вселяло водночас надії і побоювання. Надії – бо здавалося, що країна уникла банальних заворушень, пов'язаних із деколонізацією, що вона досить велика для економічної життєздатності й успадкувала помірковану, добре освічену й досвідчену еліту; побоювання – бо напруга між її стійкими групами була надзвичайно сильною та неймовірно складною. Ці побоювання виявилися не марними. У січні 1966 року внаслідок військового перевороту загинуло багато політичних лідерів Півночі, в тому числі Абубакар Тафава Балева, й було встановлено військовий режим, очолюваний представниками народу ібо. Другий переворот – під проводом полковника Якубу Говона, який походив із одного маленького (тобто нехауського) північного племені, – завершився знищенням від десяти до тридцяти тисяч ібо, що жили на територіях хауса на Півночі, тимчасом як від двохсот тисяч до півтора мільйона ібо втекли звідти до своєї батьківщини в Східний регіон. У травні 1967 року полковник Говон надав собі надзвичайні повноваження й спробував розділити Східний регіон на три штати, аби зменшити силу ібо та посилити позиції решти мешканців Сходу. Ібо, що самі утворили Республіку Біафра, збунтувалися, і майже три роки тривала війна – одна з найзапекліших війн сучасності, в якій понад два мільйони людей було вбито, а безліч інших померли з голоду. Зрештою повстання було придушене федеральним урядом на чолі з Говоном – тепер генералом і главою країни. Після цього вияву сили традиційного тяжіння та антипатій (безперечно, одного з найдраматичніших, хоч, з іншого боку, причини цих переворотів

і війни були не “лише” одвічними, що доводить залучення великих сил) “експериментальний характер” країни, “будівництво повітряних замків” не зникли, так само як і її складна, напружена й лише ледь урівноважена схема групової недовіри.

V

Центрально-периферійний регіоналізм і подвійне лідерство в Індонезії, однопартійний міжрасовий альянс у Малайї, агресивний асиміляціонізм в упаковці конституційного легалізму в Бірмі, космополітична центральна партія з провінційними механізмами, що веде війну на кілька фронтів проти всіх видів парафіялізму, відомих людині (та кількох, відомих лише індусам), в Індії, система висування кандидатів за конфесійною ознакою та надання взаємних політичних послуг у Лівані, двосудшне автократичне правління в Марокко й розосереджена бійка за принципом взаємообмеження властей у Нігерії – чи є ці системи такими унікальними, як здаються? Хіба вся ця маса зусиль щодо забезпечення політичного порядку не свідчить про те, що об’єднувальна революція є загальним процесом?

Стосовно розглянутих тут випадків можна виокремити принаймні одну спільну тенденцію розвитку: об’єднання самостійно визначених, конкретно окреслених традиційних стійких груп у більші, розпливчастіші одиниці, колом повноважень яких є не місцева арена, а “нація” – в значенні всього суспільства в межах нової цивілізованої держави. Основні принципи, на підставі яких здійснюється це об’єднання, в різних країнах різні: в Індонезії це регіон, у Малайї – раса, в Індії – мова, у Лівані – релігія, в Марокко – звичай, у Нігерії – гадана кровна спорідненість. Але незалежно від того, чи стає внаслідок цього процесу представник племені мінангкабау також жителем “Зовнішніх островів”, качин – ще й дуленгом, мароніт – також християнином, а еґба – представником народу йоруба, процес об’єднання між країнами та всередині них є загальним, хоч і відбувається по-різному, більш або менш успішно. Він являє собою поступове поширення відчуття питомих подібності й відмінності, спричинене безпосереднім і тривалим співіснуванням культурно різномірних груп у локальних умовах, на ширше визначені групи однакового типу, що

взаємодіють у межах усієї національної спільноти. Це поширення Фрідман особливо вдало описав на прикладі Малайї: “Малайя була й залишається культурно різнобарвним суспільством. Із суто структурного погляду її різнобарвний характер парадоксальним чином сьогодні помітніший, ніж будь-коли. Націоналізм і політична незалежність на перших етапах допомогли визначити на всемалайській основі етнічні блоки, які в минулі часи були лише категоріями. Потім соціальна мапа Малайї, так би мовити, створювалася з калейдоскопа дрібних культурних одиниць, які перегруповувалися відповідно до місцевих умов. «Малайці» назагал не взаємодіяли з «китайцями» та «індійцями». Окремі малайці взаємодіяли з окремими китайцями й окремими індійцями. Однак завдяки тому, що «малайці», «китайці» та «індійці» починають усвідомлюватися як структурні одиниці в загальнонаціональному масштабі, вони можуть перейти й до загальних стосунків між собою”⁴⁸.

Виникнення в національному масштабі системи “етнічних блоків” із “загальними стосунками” між ними створює в нових державах умови для прямого конфлікту між особистою самосвідомістю та політичною цілісністю. Узагальнюючи й розширюючи племінні, расові, лінгвістичні та інші засади традиційної солідарності, така система уможливує збереження глибоко вкоріненого “усвідомлення своєї породи” й пов’язує це усвідомлення з цивілізованим ладом, що розвивається. Завдяки їй людина продовжує претендувати на громадське визнання свого існування та значення на підставі знайомих символів групової унікальності й водночас дедалі більше залучається до політичного суспільства, цілком відмінного за характером від тієї “природної” спільноти, що її визначають ці символи. Але з іншого боку, така система також спрощує та згущує груповий антагонізм, розширює спектр сепаратизму, надаючи цьому антагонізмові додаткової загальнополітичної значущості, та спричиняє міжнародні конфлікти, зокрема в тих випадках, коли новопосталі етнічні блоки виходять за межі державних кордонів. Інтеграційна революція не усуває етноцентризм – вона лише модернізує його.

⁴⁸ Freedman M. Op.cit.

І все ж таки завдяки модернізованому етноцентризму цю систему легше узгодити з існуванням розвинутих національних політичних інститутів. Для ефективного функціонування таких інститутів потрібно не лише замінити традиційні зв'язки на цивілізовані. Найімовірніше, що така заміна взагалі неможлива. Потрібне певне їх пристосування одне до одного – таке, щоб процеси врядування могли відбуватися вільно, без серйозних загроз культурній основі особистої самобутності, та щоб незалежно від будь-яких перерв в “усвідомленні своєї породи”, які можуть траплятися в суспільстві, політичне функціонування не зазнавало радикального викривлення. Принаймні в тому вигляді, як вони розглядаються тут, питомі та цивілізовані настрої не піддаються прямому й уявно еволюційному протиставленню на кшталт численних теоретичних дихотомій класичної соціології: *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, механічна й органічна спільнота, сільське й міське суспільство. Історія їхнього розвитку полягає не лише в розширенні одних за рахунок інших. Характерна для них тенденція конфліктувати в нових державах походить не від якогось природного й непереборного антагонізму між цими типами суспільств, а радше від безладу, який виникає через відмінність у схемах обміну, властивих для кожного з них, коли вони реагують на сили, що порушують рівновагу в середині ХХ століття. Їх конфлікт – це наслідок протилежних типів трансформації, якої зазнають традиційні політичні інститути й традиційні способи самоусвідомлення, коли ці суспільства рухаються кожне своїм окремим шляхом до майбутнього.

Що стосується самоусвідомлення, то характер модернізаційного процесу тут практично недосліджений. Зазвичай навіть не визнається, що такий процес існує. Уже згадане об'єднання ледь окреслених племінних, мовних, релігійних та інших груп у ширші, більш узагальнені етнічні блоки, поставлені в умови спільного соціального оточення, безперечно, становить найважливішу складову частину цього процесу. Проста, логічна, широко визначена етнічна структура – як у більшості індустріальних суспільств – є не якимось залишком традиціоналізму, а характерною ознакою сучасності. Однак те, як відбувається реконструкція системи членства у споконвічній спільноті, які сили

їй сприяють або затримують її, яку трансформацію структури особистості вона передбачає – усе це здебільшого невідомо. Підсумкова праця з порівняльної соціології (чи соціальної психології) етнічних змін ще має бути написана.

Стосовно політичного аспекту навряд чи можна сказати, що ця проблема не визнається, оскільки уявлення про цивілізоване суспільство, природу громадянськості й поширені суспільні настрої, на яких вона ґрунтується, знаходилися в центрі уваги політичної науки від часів Арістотеля. І все ж таки ця проблема залишається розпливчастою, бо набагато легше вказати, ніж описати, й набагато легше відчутти, ніж проаналізувати. Очевидно, громадянське почуття більше, ніж будь-що інше, передбачає наявність якогось недвозначного поняття народу як окремої і чітко визначеної сукупності та пов'язаного з ним уявлення про справжні народні інтереси, які хоч і не обов'язково стоять вище за приватні або інші колективні інтереси, але не залежать від них, а іноді навіть суперечать їм. Коли ми говоримо про мінливі форми цивілізованої політики в нових державах або деінде, то маємо на увазі зміни саме в цьому відчутті громади та громадських інтересів, його спади й підйоми, різні форми його висловлення. Однак із іншого боку, хоч ми й маємо принаймні загальне уявлення про природу громадянськості й різноманіття форм її матеріалізації в індустріальних державах, нам дуже мало відомо про ті процеси, за допомогою яких наявні взірці набували свого теперішнього вигляду. Традиційним державам взагалі часто відмовляють в існуванні справжнього громадянського почуття – на мою думку, несправедливо. В усякому разі етапи виникнення сучасного почуття політичної спільноти з традиційного були досліджені хіба що поверхово, тому і корені, і характер громадянськості залишаються неясними.

Отже, для задовільного пояснення причин хронічного напруження, яке в нових державах виникає внаслідок зіткнення потреби зберегти соціально підтверджену індивідуальну самобутність із бажанням побудувати національну спільноту, потрібне докладніше простеження етапів відносин між цими державами, кожна з яких прямує своїм власним, особливим шляхом розвитку. І простежити їх найлегше в історіях цих держав, які розгортаються

на наших очах. Різноманітні конституційні, квазіконституційні або просто принагідні експерименти в сфері державного врядування, типові принаймні для описаних тут нових держав, являють собою, поміж іншим, спробу запровадити таку модель політики, яка дозволила б відвернути загрозу нестримних конфліктів між питомою та цивілізованою солідарністю. Незалежно від того, якої політичної форми набуває етнічна диференціація: територіальних одиниць, політичних партій, державних посад, керівництва урядом або (найчастіше) тієї чи іншої комбінації цих форм, – зусилля скрізь пов'язані з пошуком формули, яка дозволила б модернізувати відчуття індивідуальності нації паралельно й одночасно з модернізацією її інститутів – не лише політичних, а й економічних, розшарувальних, сімейних тощо. Зрозуміти об'єднувальну революцію можна саме спостерігаючи за тим, як вона відбувається. Може здатися, що це лише вичікувальна політика (“поживемо – побачимо”), недоречна з погляду прогнозувальних амбіцій науки. Однак такий підхід принаймні кращий (і більш науковий), ніж той, за якого лише чекають і нічого не бачать, як це досі здебільшого й було.

В усякому разі успіх у пошуках формули рівноваги посеред змін, які відбуваються сьогодні в нових державах, нікому не гарантований. Скрізь помітна надзвичайна скутість дій державної влади, спричинена намаганням примирити між собою різні спільноти. Нерідко заради такого улагодження доводиться миритися з дикими забобонами. Але оскільки альтернативами таким спробам побудувати цивілізовану політику на основі традиційного компромісу можуть бути, схоже, лише балканізація, фанатизм *Negeenvolk* або насильницьке придушення етнічних претензій велетенською державою, хіба можна дивитися на них із байдужістю чи зневагою, особливо якщо ти належиш до суспільства, яке зазнало неабиякої невдачі в розв'язанні своєї власної, вкрай важкої одвічної проблеми?

РОЗДІЛ 11

ПОЛІТИКА СЕНСІВ

I

Одна з речей, про яку кожен знає, але ніхто не здатний переконливо довести, – це те, що політика тієї чи іншої країни відбиває загальну картину її культури. На одному рівні це твердження незаперечне: де ще могла б існувати французька політика, крім Франції? Однак уже сама констатація цього породжує сумніви. Починаючи з 1945 року Індонезія пережила революцію, парламентську демократію, громадянську війну, президентську автократію, масове знищення людей та військове правління. Де тут загальна картина?

Важко знайти якийсь середній термін між потоком подій, із яких складається політичне життя, та сплетінням переконань, що становлять культуру. З одного боку, все виглядає як хаотичне нагромадження схем і несподіванок; з іншого, – як безмежна геометрія усталених думок. Що пов'яже такий хаос випадкових подій з таким космосом почуттів, надзвичайно важко зрозуміти й ще важче сформулювати. Понад усе для такої спроби поєднання політики з культурою потрібне менш побожне ставлення до першої та менш естетичне – до другої.

У кількох нарисах, із яких складається збірник "Культура та політика в Індонезії", автори вдаються до певної теоретичної реконструкції, потрібної для такої зміни перспективи: Бенедикт Андерсон і Тауфік Абдулла роблять це насамперед у культурному аспекті, Деніель Лев і Дж. Вільям Лідл – головним чином у політичному, а Сартоно Картодірджо – більш-менш однаково

в обох аспектах¹. Хоч би про що йшлося – про право або партійну організацію, яванську ідею влади або ідею змін племені мінангкабау, етнічні конфлікти або сільський радикалізм, – мета залишається тією самою: зробити політичне життя Індонезії збагненним, вважаючи його, попри всю його хаотичність, сформованим певною сукупністю концепцій – ідеалів, гіпотез, нав'язливих ідей, суджень, – що народжуються з турбот, які виходять далеко за його межі, та надати реальності цим концепціям, розглядаючи їх як такі, що існують не в якомусь ефемерному світі розумових форм, а в конкретній безпосередності партизанської боротьби. Культура тут – це не культи та звичаї, а структури значення, через які люди надають форми своєму досвідові, а політика – це не перевороти й конституції, а одна з головних арен, на яких прилюдно розгортаються такі структури. За такого формулювання обох понять визначення зв'язку між ними стає реальним, хоч і навряд чи скромним завданням.

Причина нескромності або, в усякому разі, ризикованості цього завдання полягає в майже цілковитій відсутності теоретичного механізму для його виконання; уся ця сфера (як її назвати – тематичний аналіз?) пов'язана з певною етикою неточності. Більшість спроб виявити загальні культурні концепції, відбиті в конкретних соціальних обставинах, залишаються таким собі викликанням духів, безпосереднім зіставленням низки конкретних спостережень і витягуванням (або зчитуванням) головного елемента за допомогою риторичного навіювання. Чітко висловлена аргументація трапляється рідко, бо внаслідок як заміру, так і недбалості майже не існує термінології для її формулювання, тому доводиться залишатися зі збіркою анекдотів, пов'язаних між собою натяками, та з відчуттям того, що багато до чого доторкнувся, але мало що вхопив².

¹ Див. Holt C. (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. – Ithaca, 1972, де ця студія вперше з'явилася як "Післямова" (Р. 319-336)

² Мабуть, найвидатнішим і водночас найбезкомпроміснішим представником цього паратактичного методу пов'язування політики з культурою є Патан Лайтес (див., зокрема: Leites N. *A Study of Bolshevism*. – Glencoe, Ill., 1953; Leites N. *The Rules of Game in Paris*. – Chicago, 1969).

Тому науковець, який бажає уникнути подібного вдосконаленого імпресіонізму, змушений одночасно із проведенням свого аналізу будувати власне теоретичне риштування. Саме тому автори вищезгаданої книжки відзначаються такими різними підходами: Лідл відштовхується від групових конфліктів, Андерсон – від мистецтва та літератури; для Лева важку проблему становить політизація правових інститутів, для Сартоно – довготривалість народного міленаріанізму, а для Абдулли – синтез суспільного консерватизму та ідеологічного динамізму. Єдність тут простежується не в тематиці й не в аргументації, а в аналітичному стилі, загальній меті та методологічних проблемах, пов'язаних із досягненням такої мети.

Проблем цих багато, до них входять питання визначення, перевірки, причинового зв'язку, репрезентативності, об'єктивності, обсягу, передачі інформації. Однак за своєю суттю всі вони зводяться до одного питання: як побудувати аналіз значення (концептуальних структур, використовуваних людьми для створення досвіду), досить докладний, аби бути переконливим, і водночас досить абстрактний, аби просунути теорію далі. І те й *те однаково потрібне*; якщо обрати одне за рахунок іншого, то, як наслідок, матимемо беззмістовну описовість або байдужу загальність. Однак ці потреби, принаймні поверхово, скеровують і в інших напрямках, бо чим більше ми залучаємо деталей, тим більше зв'язуємо себе специфічними особливостями конкретного випадку, а що більше нехтуємо ними, то більше втрачаємо зв'язок з ґрунтом, на який спирається наша аргументація. Виявити, як можна уникнути цього парадокса або, точніше кажучи (бо насправді його ніколи не можна уникнути), як триматися від нього подалі, – це саме те, чому присвячений, з методологічного погляду, весь тематичний аналіз.

І як наслідок, це саме те, чому присвячений, поза конкретними відкриттями щодо конкретних речей, збірник Холта. Кожний із його нарисів – це намагання зробити широкі узагальнення на підставі конкретних випадків, досягнути достатньо глибоко деталі для того, щоб виявити щось більше за деталі. Стратегії для здійснення цього завдання обрано знов-таки різні, але намагання змусити обмежені матеріальні предмети говорити не лише про

себе є одностайним. Місце дії – Індонезія, проте мета, все ще досить далека, аби підтримувати честолюбство, полягас в осягненні того, як кожний народ отримує ту політику, що її він собі уявляє.

II

Індонезія – чудове місце для таких пошуків. Успадкувавши полінезійські, індійські, ісламські, китайські та європейські традиції, вона, напевно, має більше ієратичних символів на квадратний метр, аніж будь-яка інша велика територія світу; більше того – в особі Сукарно (про якого помилково думають, що він був нетиповим в усьому, крім своєї геніальності) вона мала людину водночас бурхливо неспокійну та дуже освічену, аби об'єднати ці символи в пандоктрину державної релігії (Staatsreligion) для новоутвореної республіки. “Соціалізм, комунізм, втілення Вішну Мурті, – закликала до зброї одна з газет у 1921 р., – ліквідуйте капіталізм, підтримуваний імперіалізмом, що є його рабом! Бог дарував ісламу силу, аби досягти цієї мети”³. “Я послідовник Карла Маркса... Я також релігійна людина, – проголошував Сукарно через кілька десятків років по тому. – Я зробив себе місцем зіткнення всіх напрямів та ідеологій. Я змішував, змішував і змішував їх, аж поки вони не стали теперішнім Сукарно”⁴.

Однак, з іншого боку, ті самі густота й різноманіття символічних посилань перетворили індонезійську культуру на певний вир тропів і образів, у якому не один необережний спостерігач просто загубився⁵. Коли навколо розкидано просто неба стільки смислів, будь-який стиль побудованої на ньому аргументації щодо політичних подій не буде цілком позбавленим

³ Цитується (з *Utusan Hindia*) в кн.: Dahm B. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. – Ithaca, 1969. – P.39.

⁴ Цит. за: Fischer L. *The Story of Indonesia*. – New York, 1959. – P.154. Схоже твердження з публічної промови Сукарно наводиться в B.Dahm, *op. cit.*, p.200.

⁵ Див., наприклад: Luethy H. *Indonesia Confronted*. – Encounter. – 1965. – №25. – P.80-89; 1966. – №26. – P.75-83, а також мій коментар “Are the Javanese Mad?” та відповідь автора (*ibid.*, 1966. – Aug. – P.86-90).

переконливості. У певному сенсі в Індонезії надзвичайно легко побачити культурне віддзеркалення в політичній діяльності, але це лише робить виділення точних зв'язків набагато складнішим. Через те, що в цьому саду метафор майже кожна гіпотеза, яка виявляє якусь форму мислення в тій чи іншій дії, має певну логіку, розробка інших переконливих гіпотез – це радше справа опору спокусам, аніж користування зручними нагодами.

Головна спокуса, якій доводиться опиратися, – це надто квапливий перехід до висновків, а головний запобіжний засіб проти цього – ретельне простежування соціологічних ланок між культурними темами й розвитком політичних подій замість дедуктивного руху від одного до іншого. Аби ідеї – релігійні, моральні, практичні, естетичні – мали потужний вплив на суспільство, їх носіями повинні бути (як на тому певтомно наполягав, поміж інших, Макс Вебер) сильні суспільні групи. Хтось має ці ідеї шанувати, вихваляти, захищати, нав'язувати. Вони потребують інституціоналізації, аби мати не лише інтелектуальне існування в суспільстві, а й, так би мовити, матеріальне. Ідеологічні війни, що руйнували Індонезію протягом останніх 25 років, треба вважати не сутичками протилежних менталітетів (як це часто робилося) – яванського “містицизму” з суматранським “прагматизмом”, індійського “синкретизму” з ісламським “догматизмом”, – а суттю певної боротьби за створення для країни інституційної структури, яка виявилася б досить близькою достатній кількості її громадян, аби вони дозволили цій структурі функціонувати.

Сотні тисяч загиблих із політичних причин свідчать про те, що ніде цієї достатньої кількості громадян досі не було, й сумнівно, чи є вона тепер. Організувати культурну мішанину в працездатний державний устрій – це не лише питання винаходу якоїсь змішаної релігії для зменшення гостроти цих розходжень. Це вимагає або запровадження політичних інституцій, у межах яких протилежні групи можуть безперешкодно сперечатися, або усунення з політичної арени всіх груп, окрім однієї. Досі в Індонезії по-справжньому не було зроблено ні першого, ні другого. Ця країна виявилася нездатною ані на тоталітаризм, ані на конституціоналізм. Натомість майже кожний інститут

суспільства – армія, бюрократія, суд, університети, преса, релігія, село – був охоплений великими коливаннями ідеологічних пристрастей, які, здавалося, не мали ані кінця, ані напрямку. Якщо Індонезія й справляє якесь загальне враження, то це враження держави-невдахи, країни, яка не здатна знайти якоїсь політичної форми, що відповідала б характерові її народу, й боязко шкандибає від однієї інституційної вигадки до іншої.

Велику частину проблеми становить, звичайно, те, що ця країна є архіпелагом не лише в географічному плані. Якщо вона й виявляє певний загальний характер, то він потерпає від внутрішніх протилежностей і суперечностей. Існують регіональні відмінності (наприклад, риторична войовничість племені мінангкабау та задумлива ухильність яванців). Є “етнічні” розбіжності, пов’язані з віруваннями та звичаями; вони трапляються навіть серед близькоспоріднених груп, як-от у східно-суматранському “киплячому казані”. Існують класові конфлікти, що відбиваються в матеріалах про нативістичний рух, та професійні конфлікти, відбиті в даних про боротьбу за ефективну правову систему. Існують меншини – расові (китайці та папуаси), релігійні (християни та індуси), місцеві (батаки в Джакарті, мадуами в Сурабаї). Націоналістичне гасло “один народ, одна країна, одна мова” – це сподівання, а не характеристика.

Проте надія, втілена в цьому гаслі, не завжди безпідставна. Більшість великих націй Європи розвинулася з навряд чи менш примітної культурної різнобарвності. Якщо тосканці та сицилійці можуть жити разом в одній державі й відчувати себе природними співвітчизниками, то на це здатні й яванці та мінангкабау. Знайти ефективну політичну форму Індонезії завдав не лише факт внутрішньої різноманітності, а й відмова на всіх рівнях суспільства погодитися з цим фактом. Ця різноманітність відкидалася як колоніальний наклеп, вважалася за сумний феодальний пережиток, затьмарювалася ерзац-синкретизмом, тенденційною історією та утопічними фантазіями, а тим часом жорстока боротьба груп, які вбачають одна в одній суперників не лише щодо політичної та економічної влади, а й щодо права визначати істину, справедливість, красу

й моральність, саму природу дійсності, посилюється, по суті, не керована офіційними політичними інституціями. Поводячись як культурно однорідна країна, на зразок Японії чи Єгипту, а не різнорідна, як Індія чи Нігерія, Індонезія (або точніше, як на мене, індонезійська еліта) примудрилася створити анархічну політику смислу поза усталеними структурами цивільної влади.

Ця політика смислу є анархічною в буквальному значенні некерованої, а не в поширеному розумінні неупорядкованої. У кожному з есеїв Холтової книжки по-своєму показано: те, що я в іншому місці назвав “боротьбою за реальність”, тобто намагання нав’язати світові якусь конкретну концепцію глибинної суті речей й пов’язаного з нею належного поведження людей, являє собою, через цілковиту нездатність надати цій концепції справжньої інституційної подоби, не просто хаотичну мішанину запалу й забобонів. Вона має власну форму, траєкторію та силу.

Політичні процеси в будь-якій державі ширші та глибші, ніж офіційні інституції, покликані регулювати їх. Деякі з найважливіших рішень щодо керівництва громадським життям приймаються не в парламентах та президіях; вони приймаються в неофіційних сферах того, що Дюркгейм називав “колективним сумлінням” (або “свідомістю” – зручна двозначність слова *conscience* відсутня в англійській мові). Однак в Індонезії схема офіційного життя та межі народних почуттів, в яких вона перебуває, стали такими роз’єднаними, що діяльність уряду, попри все своє центральне значення, все ж таки практично не влучає в ціль: ізоляціоністський (хочеться навіть сказати: репресований) політичний курс, яким країна фактично рухається, своїми раптовими втручаннями знов і знов конвульсивно породжує самі лише вияви рутини.

Більш доступні події громадського життя – політичні факти у вужчому сенсі – майже так само затуманюють цей курс, як і виявляють його. Якщо вони його відображають, а це, звичайно, так, то роблять це побічно, опосередковано, як у снах відбиваються бажання або ідеології – інтереси; його виявлення більше схоже на витлумачення сукупності симптомів, аніж на простеження ланцюга причин. Тому студії, зібрані в Холтовій книжці,

присвячені не вимірюванню й прогнозуванню; в них радше ставляться діагнози й даються оцінки. Роздроблення партійної системи свідчить про посилення етнічної самосвідомості; послаблення офіційного права означає поновлену готовність до примирливих методів поладження суперечок. За моральними труднощами провінційних модернізаторів стоять проблеми, пов'язані з традиційними поясненнями племінної історії; за вибуховістю селянських протестів – захоплення катастрофічними картинами змін; за театральністю “керованої демократії” – архаїчні уявлення про джерела влади. Взяті назагал, ці вправи з політичної екзегези починають виявляти слабкі обриси того, що насправді означає індонезійська революція: зусилля побудувати сучасну державу, спираючись на свідомість її громадян; державу, з якою вони можуть – в обох значення слова – дійти порозуміння. Одна з речей, щодо яких Сукарно був правий, хоч і мав на увазі дещо інше, – це те, що вона, ця революція, не завершилася.

III

Класична проблема легітимності: як зробити так, аби певних людей почали вважати уповноваженими правити іншими, – є особливо гострою в країні, де довготривале колоніальне панування створило політичну систему, національну за масштабами, але не за характером. Адже для того, щоб держава виконувала щось більше за розподіл привілеїв і захист себе від власного населення, її дії повинні здаватися одним цілим із діями тих, чисю державою вона претендує бути – її громадян; тобто це мають бути, в певному ширшому розумінні, їхні дії. Це не лише питання консенсусу. Людина змушена погоджуватися з діями свого уряду, аби вважати себе їх складовою частиною, аж ніяк не більше, ніж вона має схвалювати свої власні дії, аби визнати, що вона ж їх сама й учинила. Це питання безпосередності, можливості відчутти, що “зроблене” державою природно походить від знайомого й зрозумілого “ми”. Навіть у найкращому випадку це завжди потребує певної психологічної спритності з боку уряду та населення. А коли країною двісті років чи близько того правили іноземці, то навіть після їхнього вигнання для цього потрібна ще більша вправність.

Політичні завдання, що здавалися такими великими під час прагнення до незалежності: покінчити з папуванням інших держав, створити керівні кадри, стимулювати економічний розвиток і зберегти відчуття національної єдності, – після досягнення незалежності виявилися справді надзвичайно складними. Але до них додалося ще одне завдання, яке чітко уявлялося тоді й менш свідомо визнається сьогодні: розсіяти чужинецьку ауру довкола інституцій сучасного державного врядування. Спекуляція символами, що відбувалася за режиму Сукарно й не завершилася, а лише стала стриманішою за його наступника, була напівсвідомою спробою ліквідувати культурну прірву між державою та суспільством, яку було якщо не цілком створено колоніальним правлінням, то розширено ним до величезних розмірів. Колосальне крещендо гасел, рухів, монументів і демонстрацій, що досягло рівня майже істеричної інтенсивності на початку 60-х, було задумано, принаймні частково, задля надання національній державі природного вигляду. А оскільки вона не була природною, невіра та безлад зростали дедалі більше, аж поки Сукарно разом із своїм режимом не загинув у тому колапсі, що стався внаслідок цього.

Однак навіть без ускладнювального чинника колоніального правління сучасний державний устрій здавався б чужим місцевій традиції в такій країні, як Індонезія, вже тому, що сама по собі подібна концепція держави як спеціалізований інструмент координації всіх аспектів громадського життя не має реального втілення в такій традиції. Традиційні правителі, й не лише в Індонезії, могли бути (якщо їм це вдавалося й вони мали до цього схильність) деспотичними, свавільними, егоїстичними, нечутливими, експлуаторами або просто жорстокими людьми (хоч під впливом погляду на історію Сесіла Б. Де Мілля міра цих якостей у них зазвичай перебільшувалася); але вони ніколи не уявляли (так само як і їхні піддані), що становлять виконавчу владу наділеної всіма повноваженнями держави. Здебільшого вони правили, аби проголосити свій статус, захистити (або, де можливо, розширити) свої привілеї та провадити свій спосіб життя. А якщо вони регулювали справи, які їх безпосередньо не стосувалися (таких було зазвичай дуже небагато), то це було лише похідне, певний

відбиток турбот радше стратифікаторських, аніж власне політичних. У такому контексті погляд на державу як на механізм, функції якого полягають в організації загальних інтересів, видається якоюсь химерною ідеєю.

Що стосується реакції народу, то наслідки цієї химерності були звичайними: певне зацікавлення, дещо більше побоювання, підвищене очікування та чимале збентеження. Саме на цю плутанину почуттів Сукарнова зброя – символи – була невдалою відповіддю. Однак серед різноманітних питань, що обговорюються в книжці Холта, інші менш вигадані, а отже, менш ефемерні. У них можна конкретно й детально простежити, що означає для народу, звиклого до хазяїв, а не до керівників, раптове зіткнення з перспективою активної, всеосяжної центральної влади – того, що де Жувенель назвав “державою-електростанцією”⁶.

Таке зіткнення означає, що всі набуті уявлення про справедливість, владу, протест, автентичність, ідентичність (а також, звичайно, безліч інших понять, що не розглядаються в цих есеях безпосередньо) ставляться під загрозу необхідними умовами (або тим, що ними здається) успішного й дієвого існування нації в сучасному світі. Ця концептуальна плутанина, коли ставляться під сумнів найзвичніші основи моральної та інтелектуальної перцепції і внаслідок цього відбувається величезний зсув сприйнятливості, і є справжньою темою культурних досліджень політики нових держав. “Що цій державі потрібно, – сказав колись Сукарно в характерному запалі лінгвістичного синкретизму, – так це *ke-up-to-date-an*”. Він не дав їй цього повністю, а зробив лише певні рухи в цьому напрямку, однак ці рухи були досить виразними, аби переконати всіх індонезійців, за винятком найпровінційніших: змінилася не форма, а природа державної влади, внаслідок чого їм належить дещо скоригувати свій менталітет⁷.

⁶ de Jouvenel B. *On Power*. – Boston, 1962.

⁷ Цитату взято з листів Сукарно, спрямованих проти традиціоналістського ісламу й написаних під час його вигнання та ув'язнення на острові Флорес (див. *Surat-surat Dari Endeh*, 11th letter, Aug. 18, 1936 // K. Goenadi, H.M. Nasution (eds.) *Dibawah Bendera Revshal I*. – Djakarta, 1959. – P. 340.

IV

Цей вид соціальної зміни мислення набагато легше відчутти, ніж документально підтвердити, – не тому, що його вияви такі різноманітні й опосередковані, а тому, що він вельми хиткий, просякнутий непевністю й суперечливістю. Адже з усіх вірувань, звичаїв, ідеалів чи установлень, засуджених як відсталі, одне нерідко те саме й тим самим народом оспівується як сама суть сучасності; з усіх, що зазнають наскоків як чужинці, один, знов-таки часто той самий, оголошується священним втіленням національної душі.

Отже, в таких питаннях немає простої прогресії від “традиційного” до “сучасного”, а є покручений, спазматичний, хаотичний рух, який часто обертається як поверненням до почуттів минулого, так і зреченням їх. Дехто зі згаданих Сартоно селян шукає своє майбутнє в середньовічних міфах, дехто – в марксистських мріях, а хтось і там і там. Правники у Лева хитаються між формальною безсторонністю терезів Правосуддя та захисним патерналізмом баньянового дерева. Публіцист, кар’єру якого Абдулла простежує як приклад реакції свого суспільства на виклик сучасності, однаково схвально ставиться до реставрації “за *адатом* [звичаєм] *мінангкабау*” та до відчайдушного вступу “на стежку *кемаджуан* [прогресу]”. На Яві Андерсон знаходить “архаїчно-магічні” та “розвинуто-раціональні” теорії влади, що існують поряд; на Суматрі Лідл виявляє одночасний поступ місцевого патріотизму й націоналізму.

Цей незаперечний, хоч і зазвичай заперечуваний, факт – те, що будь-яка крива прогресу не пасує до жодної витонченої формули, робить непридатним аналіз модернізації на підставі припущення, нібито модернізація полягає в заміні корінного й застарілого імпортованим і сучасним. Не лише в Індонезії, а й в усьому “третьому світі” людям дедалі більше нав’язують подвійну мету: залишатися самими собою та не відставати (принаймні) від ХХ сторіччя. Напружене поєднання культурного консерватизму та політичного радикалізму становить основу націоналізму нових держав, і це ніде так не впадає в око, як в Індонезії. Те, що Абдулла говорить про *мінангкабау* (що при-

стосування до сучасного світу вимагало “постійного перегляду значення модернізації” та припускало “нове ставлення до самої традиції та [нескінченні] пошуки прийнятної основи модернізації”, у тій чи іншій формі висловлюється в кожному з нарисів книжки. Те, що вони виявляють, – це не прямолінійний поступ від темряви до світла, а неперервне перевизначення того, де “ми” (селяни, правники, християни, яванці, індонезійці...) були, де знаходимося тепер і до чого ще маємо дійти, тобто образи групової історії, характеру, еволюції та долі, які мають лише виникнути, аби бути перебореними.

В Індонезії такі повороти одночасно назад і вперед виявлялися із самого початку націоналістичного руху й відтоді стали лише ще помітнішими⁸. Сарекат Іслам, перша по-справжньому велика організація (кількість її членів збільшилася від близько 4 тис. у 1912 р. до майже 400 тис. у 1914 р.) апелювала разом до містиків-провидців, ісламських пуристів, радикалів-марксистів, реформаторів із класу торговців, аристократів-патерналістів і селян-месіаністів. Коли ця партія в 20-ті роки розпалася на окремі частини, вона розділилася не на “реакційне” та “прогресивне” крила революційної міфології, а перетворилася на цілу низку фракцій, рухів, ідеологій, клубів, закатів (того, що індонезійці називають “аліран” – течії), які прагнули приєднатися до тієї чи іншої форми модернізму або традиціоналізму.

“Освічене” панство – лікарі, правники, вчителі, діти державних службовців – робило спроби одружити “духовний” Схід із “динамічним” Заходом через злиття певного культового естетизму з еволюційною *noblesse oblige* – програмою масового піднесення. Сільські викладачі Корану прагнули перетворити

⁸ Щодо історії індонезійського націоналізму (моє зауваження тут є лише побіжним коментарем) див.: Pluvier J.M. *Overzicht van de Ontwikkeling de Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930 tot 1942*. – The Hague, 1953; Pringgodigdo A.K. *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia*. – Djakarta, 1950; Koch D.M.G. *Om de Vrijheid*. – Djakarta, 1950; Dahm B. *Op. cit.*; Kahin G.McT. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. – Ithaca, 1952; Benda H. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. – The Hague, 1958; Wertheim W.F. *Indonesian Society in Transition*. – The Hague, 1956.

антихристиянські почуття на антиколоніальні, а самих себе – на сполучні ланки між міською активністю та сільською побожністю. Мусульманські модерністи намагалися очистити народну віру від неортодоксальних нашарувань і водночас розробити суто ісламську програму соціальних та економічних реформ. Революціонери лівого крила – ототожнити сільський колективізм із політичним, незадоволення селян – із класовою боротьбою; представники євразійської змішаної раси – узгодити свою голландську та індонезійську ідентичність і знайти логічне обґрунтування багаторасової незалежності; виховані на Заході інтелектуали – відновити зв'язок з індонезійською дійсністю, використовуючи в інтересах демократичного соціалізму споконвічні антифеодальні (і певною мірою антияванські) настрої. Куди не глянь у ті гарячкові дні національного пробудження (приблизно 1912-1950 рр.), скрізь хтось узгоджує передові ідеї зі звичними почуттями, аби надати тому чи іншому різновиду прогресу менш руйнівного вигляду й зробити той чи інший звичасвий взірєць менш безкінечним.

Отже, неоднорідність індонезійської культури та неоднорідність сучасної політичної думки зіграли на руку одна одній та призвели до ідеологічної ситуації, коли надзвичайно широкому консенсусові на одному рівні – щодо того, що країна має колективно штурмувати висоти сучасності, так само колективно тримаючись за головні цінності своєї спадщини, – на іншому рівні протистояло дедалі більше розходження щодо того, з якого боку штурмувати ці висоти й що то за головні цінності. Після досягнення незалежності роздроблення еліти та активних верств населення за такими напрямками було завершено, й суспільство перегрупувалося в конкуруючі *familles d'esprit* – великі, дрібні або проміжні, – що дбали не лише про керівництво Індонезією, а й про її самовизначення.

Таким чином, виникла й розвинулася паралізуюча несумісність між тими ідеологічними рамками, в яких створювалися й функціонували офіційні інституції запланованої сильної держави, й тими, в яких відбувалося загальне політичне формування нації – також запланованої; між “змішаним, змішаним, змішаним” інтегралізмом “керованої демократії” (Панчашила,

Насаком тощо) та народним ізоляціонізмом “киплячого казана”⁹. Цей контраст виявлявся у відмінностях не лише між центром і периферією (інтегралізм у Джакарті, ізоляціонізм у провінції), а й – у досить схожих формах – на всіх рівнях політичної системи. Від сільських кав’ярень, де селяни ділилися з Сартано своїми маленькими планами, до офісів на площі Мердека, де урядовці втаємничували Андерсона в куди як масштабніші плани, – скрізь політичне життя якимось дивним чином відбувалося нібито на двох рівнях, де суперництво – знов-таки не за владу, а за владу над владою, тобто за право визначати умови, за яких припускається керівництво державою або навіть взагалі її офіційне існування, продовжувалося, щедро приправлене висловлюваннями про спільну боротьбу, історичну тотожність та національне братство.

Таке політичне життя тривало до 1 жовтня 1965 року. Незграбний переворот і його варварські наслідки – можливо, близько чверті мільйона загиблих за 3-4 місяці – продемонстрували всім той культурний безлад, що створився, розвинувся, драматизувався й використовувався в Індонезії протягом п’ятдесяти років політичних змін¹⁰. Невдовзі місце подій знову почала закривати пелена націоналістичних стереотипів, бо пильно вдивлятися в прірву так само важко, як і в сонце. Однак

⁹ Щодо державної ідеології республіки до середини 60-х років див.: Feith H. Dynamics of Guided Democracy // McVey R. T. (ed.) Indonesia. – New Haven, 1963. – P.309-409; щодо відмінностей серед населення див.: Ray R.R. Religion and Politics in Rural Central Java: Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series. – New Haven, 1959. – №8; Liddle R.W. Ethnicity, Party, and National Integration. – New Haven, 1970. Відчуті створену в такий спосіб дещо шизоїдну політичну атмосферу можна в дебатах 1957-1958 рр. довкола установчих зборів (Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante. [Djakarta (?), 1958 (?) Vol. 1-3]).

¹⁰ Цю оцінку кількості загиблих взято з книжки: Hughes J. The End of Sukarno. – London, 1968. – P.189. Узагалі ці оцінки коливаються від 50 тисяч до 1 мільйона – реальна кількість убитих не відома нікому, а масове знищення людей сягало таких масштабів, що дискусії довкола цифр здаються безглуздими. Хоч доповіді Хьюза про переворот, різно та прихід до влади Сухарто дещо бракує аналітичності, вона, мабуть, є найнадійнішою та найоб’єктивнішою з усіх. Щодо інших точок зору на ці події див.: Shaplen, R.

тепер уже, мабуть, серед індонезійців дуже мало таких, хто не усвідомлює, що прірва, хоч і затягнута хмарами, існує, й вони ходять по її краю. Ця зміна свідомості може виявитися найбільшим з усіх кроків, зроблених ними в напрямку сучасного мислення.

V

Незалежно від бажання соціологів існують певні соціальні явища, що мають негайні й глибокі, навіть вирішальні наслідки, але реально оцінити їх значення можна лише через певний час після їх виникнення. Одним із таких явищ є, безперечно, спалахи надзвичайного внутрішнього насильства. За 25 років свого існування "третій світ" бачив чимало таких спалахів: поділ Індії, бунт у Конго, Біафра, Йорданія. Однак жоден із них не був таким руйнівним і водночас важким для оцінки, як індонезійський. Після жажливих останніх місяців 1965 року всі дослідники Індонезії, і особливо ті, хто намагається збагнути характер цієї країни, опинилися в незручній ситуації: вони усвідомлюють, що предмет їхніх досліджень зазнав глибокої внутрішньої травми, але її наслідки уявляють собі лише приблизно. Відчуттям, що трапилося те, до чого ніхто не був готовий і про що ніхто ще не знає точно, безумовно, просякнуті нариси в

Time Out of Hand. – New York, 1969; Lev D.S. Indonesia 1965: The Year of the Coup // Asian Survey. – 1966. – 6. №2. – P.103-110; Wertheim W.F. Indonesia Before and After the *Untung Coup* // Pacific Affairs. – 1966. – №39. – P.115-127; Gunawan B. Kaleta: Staatsgreep in Djakarta. – Meppel, 1968; Van der Kroef J.M. Interpretation of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature // Pacific Affairs. – 1970-1971. – 43. №4. – P.557-577; Utrecht E. Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie. – Amsterdam, 1970; Jones H.P. Indonesia: The Possible Dream. – New York, 1971; Rey L. Dossier on the Indonesian Drama // New Left Review. – 1966. – P.26-40; Brackman A.C. The Communist Collapse in Indonesia. – New York, 1969. На мою думку, на літературі про переворот, про лівих, правих та центристів негативно позначилася надмірна стурбованість точним визначенням ролі Сукарно та Індонезійської комуністичної партії в безпосередніх подіях заволодіння (цими питаннями не варто нехтувати, але вони важливіші для розуміння даного моменту, ніж для розуміння країни) за рахунок пояснення значення цього перевороту для розвитку індонезійської політичної свідомості.

Холтовому збірнику, які читаються іноді, як *агон* у п'єсі з опущеною кульмінацією. Проте зарадити цьому неможливо: кульмінація ще не завершилася¹¹.

Звичайно, деякі зі зовнішніх наслідків зрозумілі. Комуністична партія Індонезії (за її твердженням – третя в світі за кількістю), принаймні на даний момент, по суті знищена. У країні військова влада. Сукарно було спочатку позбавлено можливості пересуватися, потім – із тим стриманим, безжальним тактом, що його яванці називають *халус*, скинуто, і врешті-решт він помер. “Конфронтація” з Малайзією скінчилася. Економічна ситуація помітно поліпшилася. Внутрішня безпека – за рахунок широкомасштабних політичних арештів – чи не вперше за часи незалежності поширилася фактично на всю країну. Яскрава нерозважливість того, що тепер називають “старим порядком”, поступилася місцем блідішій нерозважливості “нового порядку”. Однак запитання “що змінилось?”, коли воно стосується культури, все ще бентежить. Безперечно, така величезна катастрофа, тим паче що вона відбувалася головним чином у селах, поміж їх мешканцями, навряд чи могла залишити країну незворушною, але як глибоко і якою мірою вона була зворушена – сказати важко. В Індонезії емоції спливають на поверхню поступово, хоч і надзвичайно потужно. “Крокодил швидко занурюється, – кажуть індонезійці, – але повільно спливає”. Усе, що пишеться про індонезійських політиків, а також самі ці політики саме тепер відзначаються непевністю, бо чекають на те, коли цей крокодил впливе.

Однак в історії подібних захоплень політичної влади (а їх в історії новітнього світу можна виявити достатньо) деякі наслідки здаються поширенішими за інші. Мабуть, найпоширенішим є

¹¹ Той факт, що піхто не передбачив цієї різанини, іноді наводився як приклад марності соціології. У численних наукових працях наголошувалося на величезній напруженості й потенціалі насильства в індонезійському суспільстві. Попри те кожного, хто наперед оголосив би, що за три місяці кривавої бойні на рисових полях буде вбито чверть мільйона людей, справедливо вважали б дещо розумово схибленим. Чи є це свідченням протистояння розумного дурному – складне питання. Але про безсилля розуму внаслідок його непрозорливості це не свідчить.

панічний стан, звужене відчуття своїх можливостей. Унаслідок масових внутрішніх кровопролиттів, як-от громадянських війн в Америці чи Іспанії, політичне життя нерідко бувало охоплене тихою панікою, яку ми пов'язуємо з психічними травмами в більш загальному сенсі: схибленість на ознаках (здебільшого уявних) того, що “це ось-ось відбудеться знову”; віра в досконалість ретельно розроблених запобіжних засобів, здебільшого символічних, задля переконаності в тому, що цього не відбудеться; непереборне переконання, здебільшого внутрішнє, що це так чи інакше станеться, – усе це ґрунтується, мабуть, на напівсвідомому бажанні, аби це нарешті сталося й таким чином минулося. Для суспільства, як і для індивіда, внутрішня катастрофа, особливо якщо вона трапляється в процесі серйозної спроби щось змінити, може становити як ледве помітну спонукальну, так і глибоко паралізуючу силу.

Зокрема, так буває (і тут продовжується аналогія з індивідуальною реакцією, яка є не зовсім аналогією, коли йдеться про позначення загальнонародних катастроф на житті окремих людей), якщо правда про те, що сталося, заплутується за допомогою відповідного викладення подій і темним пристрастям дозволяють буйно розцвітати. Якби події 1965 року, хоч би які жакливі вони були, отримали реальну оцінку, то це позбавило б країну багатьох із тих ілюзій, що до них призвели, а особливо ілюзії, нібито все населення Індонезії, як єдиний організм, вирушає прямим курсом до сучасності, або нібито такий марш, нехай керований Кораном, “діалектикою”, “голосом у тиші” чи “практичним розумом”, можливий. Заперечувана за допомогою іншого зліпленого нашвидкуруч ідеологічного синтезу, напівпридушена пам'ять про ці події триватиме вічно й безмежно розширюватиме прірву між процесами державного врядування й боротьбою за реальність. На думку стороннього спостерігача, індонезійці ціною величезних і непотрібних утрат самі собі переконливо продемонстрували всю глибину свого непорозуміння, суперечливості й дезорієнтованості. Чи справді ця демонстрація була переконливою для самих мешканців країни, яким, безперечно, такі відкриття щодо себе мали здатися жакливими, – це інше питання. Власне кажучи, це і є головним

питанням індонезійської політики на цьому стику історії. Незважаючи на загальну ознаку, яку можна схарактеризувати як “передгрозову”, студії в Холтовому збірнику дають якщо не відповідь на це питання, то принаймні відчуття ймовірності її отримання.

Хоч би якою величезною була (чи не була) руйнівна сила масових убивств, концептуальне середовище, в якому розвивалася країна, не можна змінити радикально хоча б тому, що воно міцно переплетене з реаліями індонезійської соціальної та економічної структури, а ці реалії не змінилися. Ява, як і раніше, вражає перенаселена, експорт сировини залишається для Індонезії головним джерелом надходжень іноземної валюти; як і завжди, тут багато островів, мов, релігій та етнічних груп (тепер навіть дещо більше, бо додалася ще Західна Нова Гвінея), у великих містах, як і раніше, повно інтелектуалів без роботи, в містечках – торговців без капіталу, а в селах – селян без землі¹².

Правники в Лева, реформатори в Абдулли, політики в Лідла, селяни в Сартоно та посадовці в Андерсона, а також солдати, які тепер їх контролюють, стикаються з тими самими проблемами, альтернативами й упередженнями, що й до голокосту. Їхня ментальність, можливо, змінилася (після таких жахів важко повірити, що це не так), але суспільство, яке їх оточує, та структури значення, що його формують, здебільшого залишилися тими самими. Культурні тлумачення політики переконливі лише остільки, оскільки вони здатні пережити (в певному інтелектуальному розумінні) політичні події, а це залежить від міри їх соціологічної обґрунтованості, а не від внутрішньої послідовності, риторичної правдоподібності чи естетичної приваби-

¹² Треба, мабуть, зауважити, що зовнішні параметри також не дуже змінилися: Китай, Японія, Сполучені Штати та Радянський Союз більшість залишилися тим, чим вони є, й там, де вони є, так само, як і форми торгівлі. Якщо так звані зовнішні чинники нібито нехтують на користь так званих внутрішніх (у збірнику Холта), то не тому, що вважають їх неважливими; аби мати місцевий вплив, вони мусять спочатку мати місцеві вияви, і будь-яка спроба простежити їх аж до джерел поза цими виявами в дослідженнях такого масштабу приречена на невдачу.

ливості. Якщо ці тлумачення насправді обґрунтовані, будь-яка подія стає їх підтвердженням, якщо ні – спростуванням.

Отже, усе, що викладається в Холтовому збірнику, якщо й не є пророчим, то принаймні піддається перевірці. Вартісність цих досліджень (автори яких можуть погоджуватися чи не погоджуватися з моєю інтерпретацією їхніх відкриттів) у довготривалому плані буде визначатиметься не так їх відповідністю фактам, на які вони спираються (хоч саме це в першу чергу робить їх вартими нашої уваги), як їх здатністю висвітлити майбутній курс індонезійської політики. Коли в найближчий час виявляться наслідки подій останнього десятиліття, ми побачимо, чи є сказане тут про *індонезійську культуру проникливим або ж хибним*, чи дозволяє воно нам витлумачити те, що відбувається, з погляду цієї культури або ж полишає нам напружуватися, аби збагнути попри бажання те, що ми нею вважали. Тим часом нам залишається лише чекати, доки сплинуть крокодил і всі інші, та згадувати (як певне застереження проти тієї моральної безапеляційності, що на неї впливати зараз не дуже спроможні ні американці, ні індонезійці) те, що 1860 року було сказано Якобом Буркгардтом щодо сумнівності справи судити людей, котрий, мабуть, заслуговує на звання засновника тематичного аналізу: “Можна відзначати багато контрастів і відтінків відмінностей між різними націями, але вивести з цього загальний підсумок людині не дано. Остаточна правда щодо характеру, сумління та провини того чи іншого народу назавжди залишається таємницею хоча б тому, що його вади мають інший бік, де виявляються своєрідними особливостями або навіть чеснотами. Тим, хто знаходить задоволення у винесенні огульних вироків цілим націям, ми масмо полишити робити те, що їм до вподоби. Народи Європи можуть погано поводитися між собою, але, на щастя, вони не судять один одного. Велика нація, яка своєю цивілізацією, своїми досягненнями та своєю долею переплетена з усім життям сучасного світу, може дозволити собі не зважати ані на своїх захисників, ані на обвинувачів. Вона продовжує жити незалежно від схвалення теоретиків”¹³.

¹³ Burkhardt J. The Civilization of the Renaissance in Italy. – New York, 1954 (ориг. 1860). – P.318.

РОЗДІЛ 12

МИНУЛЕ Й СЬОГОДЕННЯ ПОЛІТИКИ: ДЕЯКІ ЗАУВАГИ ЩОДО ЗАСТОСУВАННЯ АНТРОПОЛОГІЇ ДЛЯ РОЗУМІННЯ НОВИХ ДЕРЖАВ

I

Упродовж останніх років головним місцем перетину різноманітних галузей знань, що в якийсь точно не відомий спосіб утворюють суспільні науки, було дослідження так званого “третього світу”: зародкових націй і нестійких держав Азії, Африки та Латинської Америки. У цьому загадковому контексті антропологія, соціологія, політологія, історія, економіка, психологія, а також наша найдавніша галузь знань – профетизм – опинилися в незвичному для них становищі: усім їм нарізно довелося мати справу по суті з однією сукупністю даних.

Цей досвід не завжди давався легко. Місце перетину частогусто перетворювалося на поле бою, а професійне розмежування ставало виразнішим: як англійці за кордоном нерідко бувають більшими британцями, ніж у Лондоні, так само й економісти за межами свого фаху часто бувають економетричнішими, ніж у Масачусетському технологічному інституті. Тож дехто з когорти найбільших ентузіастів майже повністю зрікся свого фаху задля якогось александрійського еклектизму, що породив кілька насправді дуже дивних гілогрифів: Фрейда, Маркса і Маргарет Мід в одному незграбному пакеті.

Однак загальний вплив цього досвіду був, безумовно, живо-
даїним. Серйозного і, я гадаю, довгочасного потрясіння зазнало
відчуття інтелектуальної самодостатності – та особлива концеп-
туальна й методологічна зарозумілість, яка з'являється внаслідок
надто тривалого й наполегливого занурення у власний кишень-
ковий універсум (американський економічний цикл, французька
партійна політика, класова нестабільність у Швеції, родинна
система якогось африканського племені) і становить, можливо,
найбільшу загрозу для універсальної науки про суспільство.
Замкнене суспільство цілком віджило своє в очах як переважної
частини дослідників нових країн, так і більшості їх населення.
Навіть найбільші ізоляціоністи з-поміж цих науковців нарешті
починають розуміти, що їхня царина – не окрема спеціальна
наука, а таке відгалуження, що не може функціонувати без
значної допомоги з боку інших спеціальних галузей знань,
раніше ігнорованих. В усякому разі усвідомлення того, що всі
ми є часткою одне одного, досягло тут певного прогресу.

Серед найразючіших прикладів такого всебічного зосеред-
ження уваги на цьому матеріалі – відродження інтересу до
структури та функціонування традиційних держав. Упродовж
кількох минулих років у різних куточках світу відчувалося помітне
зростання потреби в розробленні загальної політології доіндуст-
ріальних суспільств, яка б слугувала, за словами соціолога Френка
Саттона, “відправною точкою для розуміння перехідних суспільств,
яких багато з'явилося на сучасній сцені”¹. Оскільки країни були
різні, то й відповіді на цю потребу були різні. Однак півстолітньої
давності есей Макса Вебера у збірці “Wirtschaft und Gesellschaft”
[“Економіка та суспільство”], присвячений проблемам спадщини,
вже не є “самотнім монументом”, як усього лише з десяток років
тому цілком слушно на той час назвав цей твір Саттон. Тепер це
лише один із цілої низки дискурсів (деякі з них монументальніші
від інших, а якісь – аж надто монументальні) стосовно природи
державного устрою в так званих селянських суспільствах –
суспільствах, що мають надто велику схожість із нашим власним,

¹ Sutton F.X. Representation and the Nature of Political Systems // Comparative Studies in Society and History. – 1959. – №2. – P. 1-10.

аби таврувати їх як примітивні, і надто малу – аби звеличувати їх як сучасні.

Коротше кажучи, впродовж приблизно останніх десяти років розвинулися чотири головних підходи до розв'язання згаданої проблеми походження традиційної політики.

Перший підхід полягав у відродженні (насамперед зусиллями Карла Вітфогеля) старого Марксового поняття про азійський спосіб виробництва, який тепер витлумачувався як гідротехнічне землеробство, і про докорінно деспотичну державу (в плакатній риторичі Вітфогеля: “тотальний терор, тотальна покора, тотальна самотність”), що розгладалася як закономірний наслідок такого способу виробництва².

Другий підхід репрезентований доробком соціальних антропологів (переважна більшість із них – британці і практично всі – африканісти) стосовно так званих сегментних держав (держав, у яких провідну роль відіграють родинні групи та родинна лояльність). На відміну від цілісного бачення традиційних держав, що випливає з підходу Вітфогеля, такі держави трактуються тут як чутливі терези поміж розпорощених центрів напівнезалежної влади: вони то сягають якоїсь верхньої точки за допомогою племінного міфу та світського ритуалу, то падають до рівня кланових заздроців, місцевого суперництва та фратрійних інтриг³.

Третій підхід – це поновлення акцентування уваги на тому, що можна назвати порівняльним феодалізмом, а саме на питанні, чи є феодалізм історичною категорією з одним, досить неоднозначним, прикладом – європейським, або ж науковою категорією з багатьма принаймні приблизно аналогічними прикладами. У межах цього підходу провідною постаттю є, поза всякими сумнівами, Марк Блок, глибина впливу якого на суспільні науки ще й досі не зовсім усвідомлена навіть багатьма з тих, хто зазнав його на собі⁴. Однак цей напрям є, звичайно, головним продов-

² Wittfogel K. *Oriental Despotism*. – New Haven, 1957.

³ Щодо показового прикладу такого стибу думок див.: Southall A. *Alur Society*. – Cambridge, England, 1954.

⁴ Книга Р. Коулбурна містить цінний огляд таких досліджень (Coulburn R. (ed.), *Feudalism in History*. – Princeton, 1956). Щодо поглядів М. Блока див.: Bloch M. *Feudal Society*. – Chicago, 1961.

женням веберівської традиції, і завдяки зусиллям таких учених, як соціолога Айзенштадта, з його зацікавленістю роллю бюрократії в давніх імперіях або історик економіки Карла Поланьї, з його інтересом до політичного управління комерційною діяльністю в таких імперіях, цей предмет дослідження виходить за рамки власне феодалізму й охоплює низку владних структур, наявних у тих суспільствах, де феодалізація є лише однією з кількох, хоч і небагатьох, інституційних можливостей⁵.

Нарешті, четвертий підхід – це перегляд фахівцями з доісторичної епохи – переважно археологами, але й деякими орієнталістами та етнологами – розмірів і сфер впливу давніх держав та можливих етапів їх розвитку. Усі ці магічні назви – майя, Теотіуакан, індуси, Ангкор, Маджапагіт, інки, Месопотамія, Єгипет – символізують у наші дні не так принагідні варваризми епохи бронзи, що народилися вже дорослими із “Міської революції” Гордона Чайльда, як тривалі, поступові цикли розвитку – і схожі, і різні. Або радше вони символізують фази таких циклів, часто короткочасні. Ці фази могли бути одночасно менш помітними, ніж про це оповідають легенди або, на перший погляд, свідчать архітектурні рештки, та тісніше пов’язаними з матеріальними умовами, на яких вони ґрунтувалися, ніж це зазвичай уявляють собі теоретики марксистського, хай навіть ревізійністського, штибу⁶.

Антропологи були значною мірою залучені до всіх чотирьох зазначених напрямів розв’язання проблеми природи державного устрою в селянських суспільствах. Два з цих підходів – дослідження сегментних держав і дослідження циклів розвитку доісторичних держав – майже винятково антропологічні. Однак Віттфогелеві теорії також мали великий вплив. Нам відомі застосування їх антропологами до Тибету, Мексиканської долини, пуєбло на Південному Заході Сполучених Штатів і до певних регіонів Африки.

⁵ Eisenstadt S.M. *The Political Systems of Empires*. – New York, 1963; Polanyi K., Arensberg C., Pearson H. (eds.) *Trade and Markets in Early Empires*. – Glencoe, Ill., 1957.

⁶ Огляд та аналіз праць такої тематики див.: Braidwood R., Willey G. *Courses toward Urban Life*. – New York, 1962; див. також: Adams R.M. *The Evolution of Urban Society*. – New York; Chicago, 1966.

До порівняльно-інституційного підходу вдавалися рідше, частково через те, що Вебер, як правило, відлякує антропологів, проте його вправна німецька рука доволі виразно простежується в низці недавніх розвідок, присвячених деяким розвиненішим державам Чорної Африки, як-от Буганда, Бусога, Фулані, Ефіопія, Ашанті.

Отже, залучившись до розв'язання згаданої проблеми, антропологи, як я припускаю, опинилися хоч-не-хоч утягнутими в дослідження, що виходило далеко за межі їхньої власної галузі знань, і, таким чином, зіткнулися з непередбаченим запитанням: що вони – саме як антропологи, а не самоуки від соціології, історії, політології або ще чогось, – можуть запропонувати для цього масштабного дослідження. Проста відповідь на це запитання, якій усе ще віддають перевагу в певних колах, така: потрібні дані, бажано оригінальні, що здатні спростувати майстерні теорії деяких соціологів. Однак погодитися з такою відповіддю означає звести антропологію до якоїсь уїдливої етнографії, здатної, як деякі літературні цензори, відхиляти інтелектуальні тлумачення, але не здатної створити, та навіть і зрозуміти жодного з них.

Що стосується широкого погляду професора Саттона на “загальну порівняльну політологію доіндустріальних суспільств”, то я також вважаю, що вона може зробити більший внесок. І для того, щоб окреслити (для вичерпного обґрунтування тут, звісно, немає місця), що мається на увазі під тим “більшим внеском”, я волів би вдатися до двох речей, достоту антропологічних: розглянути один цікавий приклад із далекого краю й зробити з нього певні висновки фактологічного й методологічного характеру, більш далекосяжні, ніж можна було б сподіватися від такого окремого випадку.

II

Згаданий далекий край – то острів Балі; цікавий приклад – це держава, що існувала тут упродовж XIX століття. Формально входячи до складу голландської Ост-Індії приблизно з 1750 року, фактично Балі став частиною голландської імперії лише після захоплення південних теренів острова в 1906 році. У будь-якому разі балійська держава в XIX столітті являла собою тубільну структуру, і хоч, як будь-яка інша суспільна інституція, вона

змінювалася протягом століть (не в останню чергу внаслідок присутності голландців на Яві), зміни ці були повільними й незначними.

Аби спростити опис того, що насправді абсолютно не піддається спрощенню, я розгляну, по-перше, культурні засади цієї держави – переконання й цінності, здебільшого релігійні, які надихали її, спрямовували, надавали їй змісту й форми, а по-друге, соціально-структурні заходи, політичні інструменти, за допомогою яких вона намагалася, хоч і з перемінним успіхом, дотримуватися такого напрямку й досягати такої форми. Згодом виявиться, що це розмежування між ідеями та інституціями продиктоване не лише прагматичними міркуваннями, як це здається на перший погляд, а й становить головну вісь моєї аргументації.

Стосовно культурних засад держави дозволю собі коротко представити три балійських уявлення про те, що назагал являє собою, за сьогоднішньою етнографічною термінологією, уся надмісцева політика. Перше з них я називатиму доктриною зразкового центру; друге – поняттям зниженого статусу, а третє – експресивною концепцією політики, суть якої становить переконання в тому, що головні важелі правління слід шукати не в методах адміністрування, а радше в мистецтві театру.

Доктрина зразкового центру – це по суті теорія про природу й підґрунтя верховної влади. Ця теорія твердить, що двір і столиця становлять одночасно і мікрокосм надприродного порядку – “образ”, як висловився Роберт Гайне-Гельдерн, “всесвіту меншого масштабу”, і матеріальне втілення політичного ладу⁷. Це не лише ядро, рушійна сила чи стрижень держави: це і є власне держава.

І це дивне ототожнення осередку влади з суверенним правлінням не лише влучна метафора, це констатація панівної політичної ідеї, а саме: простим актом надання моделі, взірця, бездоганного образу цивілізованого існування двір формує світ довкола себе принаймні як приблизне відтворення власної

⁷ Heine-Geldern R. Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia // *Far Eastern Quarterly*. – 1942. – №2. – P.15-30.

досконалості. Отже, ритуальне життя двору, а по суті життя двору взагалі, є парадигмою, а не лише віддзеркаленням суспільного ладу. Віддзеркалює воно, як проголошують жерці, надприродний порядок, “одвічний індійський світ богів”, з якого люди, у точній відповідності своєму статусу, мають копіювати своє життя⁸.

Вирішальне завдання легітимації – узгодження цієї політичної метафізики з дійсним розподілом влади – на Балі в класичну добу вирішувалося за допомогою міфу, і що характерно – колоніального міфу. У 1343 році війська великого східнояванського королівства Маджапагіт нібито завдали поразки поблизу містечка Джельджель військам “короля Балі” – містичної погвори зі свинячою головою. У цій надзвичайній події балійці вбачають джерело всієї своєї цивілізації та й самих себе (оскільки всі вони, за невеликим винятком, вважають себе нащадками яванських загарбників, а не давньобалійських захисників). Як і міф про “батьків-засновників”, що побутує в Сполучених Штатах, міф про “маджапахітське завоювання” став тим першоджерелом, за допомогою якого пояснювалися й виправдовувалися реальні відношення наказу та послуху.

На яких би розпорошених елементах справжньої історії ця легенда не ґрунтувалася (адже я навів лише найсхематичніший виклад в дійсності дуже заплутаної та багатоваріантної оповіді), вона в конкретних образах билиці відбиває бачення балійцями свого політичного розвитку. На їхній погляд, із заснуванням яванського двору в Джельджелі (де, як вважають, палац проектувався як точнісінька копія палацу в самому Маджапагіті – центрі, що був взірцем із взірців) було створено не просто центр влади – він існував і раніше, а стандарт цивілізації. Маджапахітське завоювання вважалося помітною віхою балійської історії через те, що воно стало вододілом між стародавнім Балі з його диким варварством і відродженим Балі, сповненим естетичної витонченості та літургійної величності. Перенесення столиці (і переселення відтак яванської знаті з усіма її магічними атрибутами) означало переміщення цивілізації, заснування двору,

⁸ Swellengrebel J.L. Introduction Swellengrebel J.L. et al. Bali: Life, Thought and Ritual. – The Hague; Bandung, 1960.

який самим актом відображення божественного порядку запроваджував людський порядок.

Проте ніхто не уявляв собі, що це віддзеркалення і це впорядкування збережуть свою чистоту й силу до XIX століття, – радше очікувалося, що вони з часом затьмарюватимуться й занепадатимуть. Балійська концепція власної політичної історії, на відміну від американської (хоч обидві є в певному розумінні “колоніальними” міфами, бо починаються з переселення з розвиненіших країв), змальовує не картину формування єдності з одвічного розмаїття, а процес розчинення первісної спільності у зростаючому різноманітті; не безнастанне просування до бездоганного суспільства, а поступовий відступ від класичної моделі досконалості.

Вважається, що цей відступ відбувався як у просторі, так і в часі. Існує уявлення, безперечно хибне, нібито протягом джельджельського періоду (приблизно від 1300 р. до 1700 р.) правління на Балі здійснювалося з однієї столиці, а потім сталася низка заколотів та поділів, які спричинилися до заснування столиць у кожному з основних регіонів, оскільки молодші члени королівської родини втікали туди, щоб відокремитися й на свій розсуд стати зразковими правителями. У свою чергу, тріски від цих трісок закладали столиці третього порядку в регіонах, підвладних численним вторинним столицям, і так далі – якщо не зовсім до нескінченності, то дуже близько до цього.

Не вдаючись у подробиці, підсумуємо: остаточний (мається на увазі XIX ст.) результат нагадував акробатичну піраміду “королівств” з різним ступенем реальної автономії та дієвої влади: головні можновладці Балі тримали на своїх раменах верховного можновладця, стоячи, в свою чергу, на плечах владарів, чий статус так само залежав від них, як їхній – від статусу верховного можновладця, і так далі вниз гілками ієрархії. Роль центру-взірця над взірцями все ще відігравав Джельджель, точніше, його прямий наступник Клунгкунг, з появою якого блиск Джельджеля, звичайно, потьмянів.

Однак ще більше свого власного блиску Джельджель втратив тоді, коли його колишня насичена харизма, успадкована від Яви, розсіялася між цими меншими центрами. Загальна картина

свідчить про повсюдне зниження статусу й занепад духовних сил не лише серед периферійних гілок унаслідок віддалення їх від осердя управлінців, а й в самому осерді після відокремлення від нього цих гілок. У ході свого розвитку зразкова сила колись унітарної балійської держави послабшала в її центрі, коли розрідилася на периферії. Принаймні так вважають балійці. Цей погляд на історію як на згасаючий вогонь поширений, по суті, в усіх прошарках балійського суспільства, і саме його я маю на увазі, говорячи про поняття зниженого статусу.

Проте це згасання не сприймалося як неминуче виродження, як визначений наперед занепад після золоті доби. Занепад, вважають балійці, це те, що іноді трапляється в історії, а не те, що неодмінно має статися. Тому зусилля людей, особливо їхніх духовних вождів і політичних лідерів, повинні послідовно спрямовуватися не на повернення плину подій назад, у зворотному напрямі (що й неможливо, бо події неповоротні), і не на звеличування занепаду (що було б безглуздя, бо його спричиняють неодноразові відступи), а радше на його нейтралізацію, на переформулювання – безпосереднє, негайне, з докладанням усіх сил та енергії – тієї культурної парадигми, якою колись керувалося в своєму житті суспільство Джельджеля та Маджапагіта. Як відзначав Грегорі Бейтсон, балійський образ минулого насправді зовсім не є історичним у точному значенні цього слова. Попри всю свою витлумачну міфотворчість балійці заглядають у минуле, аби відшукати там не так причини, що зумовлюють сьогодення, як той критерій, за яким треба оцінювати його, той незмінний взірець, за яким воно мало б моделюватися, але який – через випадковість, невігластво, розхлябаність чи недбалість – так часто не вдається наслідувати.

Таке майже естетичне коригування сучасності за подобою того, що становило в певний момент минуле, можновладці намагалися здійснювати, вдаючись до пишних церемонійних дійств. Ці правителі – від найнижчого рангу до найвищого – безнастанно намагалися закласти, кожний на своєму рівні, воістину зразковий центр, який якщо б і не міг рівнятися чи хоча б наблизитися своєю пишнотою до Джельджеля (а дехто з амбітніших сподівався навіть на це), то принаймні намагався б

імітувати його своїми ритуалами і в такий спосіб певною мірою відтворити той блискучий образ цивілізації, який втілювала класична держава й затьмарила посткласична доба.

Експресивна природа балійської держави та її політичного життя виявлялася впродовж усієї званої історії, оскільки вона завжди тяжіла не до тиранії, бо була безнадійно нездатною забезпечувати притаманне цій формі правління систематичне зосередження влади, і навіть не до методичного врядування, яке вона здійснювала з байдужістю, ба навіть нерішучістю, а радше до видовища, до церемонії, до прилюдної театралізації ключових ідей балійської культури: соціальної нерівності та чванливості через високе суспільне становище. Це була держава-театр, в якій королі та князі виступали в ролі імпресаріо, жерці – режисерів, а селяни були і акторами-виконавцями, і працівниками сцени, і глядачами. Грандіозні кремації, підпилювання зубів, освячення храмів, паломництва та кровопролитні жертвоприношення, в яких були задіяні сотні, навіть тисячі людей і незліченні багатства, – усе це не було засобом для досягнення політичних цілей, це, власне, і становило самоціль – те, задля чого існує держава. Придворний церемоніал був рушійною силою двірської політики. Масовий ритуал не служив засобом зміцнення держави; навпаки, держава правила за зняття для інсценування масового ритуалу. Керувати означало не так вирішувати, як виконувати. Церемонія була не формою, а суттю. Влада слугувала пишнота, не пишнота – владі.

Звертаючись до соціальної структури, що була призначена підтримувати ці зусилля, але насправді більше доклалася до їх підриву, я буду змушений ще безжальніше зводити факти до блідих абрисів, оскільки класичні балійські політичні інститути майже досягали тієї межі складності, за якою такі інститути вже не здатні функціонувати. Однак головне, що треба усвідомити стосовно балійської держави як конкретної структури влади, – це те, що вона, аж ніяк не сприяючи централізації влади, дуже сильно сприяла її розпорошенню. Мало яка політична еліта так наполегливо, як балійська, домагалася лояльності за допомогою засобів, із такою винахідливістю створених для того, щоб зраджувати.

По-перше, сама ця еліта була, як я зазначав, не організованими управлінцями, а юрбою суперників-суверенів або радше гаданих суверенів. Навіть знатні роди, різні королівські родини, що утворювали численні двори, становили не згуртовані одиниці, а роздерті чварами кліки, купки родових гілок та їхніх відгалужень, представники яких були зацікавлені в послабленні інших задля власної користі.

По-друге, найефективнішим урядуванням, у належному розумінні цього слова, було місцеве врядування. Селища не лише мали писані конституції, народні ради та виконавчу владу, вони чинили опір, досить дієвий, втручанню двору в місцеві справи. Зрошувальні роботи були у віданні окремого, також місцевого, колективного органу, і таких органів у сільській місцевості налічувалося сотні; тож ця система аж ніяк не сприяла розвиткові централізованої бюрократії в іригаційній сфері, а успішно запобігала її появі. Місцеві роди, храмові братства, довільні угруповання були так само автономними і так само ревно пильнували свої права у взаєминах як поміж собою, так і з державою.

По-третє, структурні зв'язки між державою (тобто певним двором) і цим комплексом місцевих інституцій ("селом", якщо хочете) самі по собі були численними й пескоординованими. Три головних зобов'язання, що їх "дворянство" поклало на селян, – військово-ригуальний відбуток, земельна рента й податки – не об'єднувалися, а розподілялися й відповідали трьом різним типам зв'язків. Людині іноді доводилося справляти ритуальну й військову службу для одного можновладця, віддавати ренту другому й сплачувати податки третьому. Гірше того, такі зв'язки здебільшого не були територіально локалізовані, отже, людина та її сусіда, який міг доводитися їй і братом, могли бути, й нерідко були, у політичній залежності від різних можновладців.

Однак зупинимось тут, поки ще ми остаточно не загубилися в цьому зачарованому лісі, і відзначимо головне: надмісцева політична організація на Балі не становила стрункої сукупності ієрархічно організованих суверенних держав, чітко розмежованих і пов'язаних "зовнішніми відносинами" через виразно окреслені кордони. Ще менше нагадувала вона цілковите пану-

вання “держави з одноцентровим механізмом”, очолюваної абсолютним деспотом, “гідротехнічним” чи будь-яким іншим. Чим вона була насправді, так це великим полем бою, розлогою мережею дуже неоднорідних політичних зв’язків, що то густішала, утворюючи вузли різного розміру та міцності в стратегічних пунктах ландшафту, а то знов рідшала, поєднуючи в навидвовижу звивистий спосіб практично будь-що з будь-чим.

Боротьба в кожному пункті цього розмаїтого й рухливого поля бою велася передусім не за землю, а за людей, за їхнє шанобливе ставлення, їхню підтримку й особисту відданість. Політична влада була втілена не так у власності, як у людях, більше асоціювалася із завоюванням престижу, ніж території. Суперечки між численними князівствами практично ніколи не торкалися проблеми кордонів, чвари нерідко зчинялися через делікатні питання взаємного статусу, але найчастіше – через право залучати певні групи людей, навіть конкретних осіб, для державних ритуалів і (що майже те саме) бойових дій.

Корн переповідає історію про Південний Целебес (де політичні заходи нагадували балійські), яка змальовує подібну ситуацію зі стриманою іронією народного дотепу⁹. Один голландець, бажаючи (з причин суто адміністративних) раз і назавжди встановити кордон між володіннями двох дрібних князів, запросив їх обох і запитав, де, власне, пролягають їхні кордони. Обидва були згодні з тим, що кордон князівства *A* визначається найвіддаленішою точкою, з якої ще видно багнища, а кордон князівства *B* – найвіддаленішою точкою, з якої ще видно море. І що ж – вони ніколи не воювали за ті землі, що їх розділяють – звідкіля не видно ні багнища, ні моря? “О, добродію, – відповів один із цих старих князів, – ми маємо значно поважніші причини битися один з одним, аніж ці жалюгідні пагорби”.

Загалом балійська політика XIX століття нагадує натягнуту тязьку між двома протилежними силами – доцентровою силою державного ритуалу та відцентровою силою державної структури. З одного боку, проявлявся об’єднувальний вплив масового церемоніалу під орудою того чи іншого владаря; з другого –

⁹ Korn V.E. Het Adatrecht van Bali. – The Hague, 1932. – P.440.

посутньо розсіяний, фрагментарний характер державного устрою, що розглядався як конкретний суспільний інститут, система влади, яка складалася фактично з десятків незалежних, напів- і на чверть незалежних правителів.

Перший чинник – культурний елемент – діяв зверху донизу, від середини до окраїн; другий – владний елемент – діяв знизу доверху і від периферії до центра. Як наслідок, що ширші були обрії, на які надихав зразковий провід, то слабша політична структура, яка його підтримувала, бо тим більшою мірою вона змушена була вдаватися до коаліцій, інтриг, лестоців і шахрайства. Можновладці, підштовхувані культурним ідеалом цілковито експресивної держави, безнастанно прагнули розширити свої можливості щодо залучення людей і коштів задля масштабніших і пишніших церемоній, величніших і розкішніших храмів та палаців для їх улаштування.

Ця діяльність безпосередньо суперечила розвиткові тієї форми політичної організації, природною тенденцією якої (особливо за підсиленого нав'язування уніфікації) була дедалі більша фрагментація. Але так чи інакше балійські владарі до останнього моменту намагалися здолати цей парадокс культурної мегаломанії та організаційного плюралізму, і вряди-годи не без певної дешиці тимчасового успіху. Тож якби сучасний світ у вигляді голландських батальйонів зрештою не поклав цьому край, вони, певна річ, усе ще продовжували б із ним боротися.

III

Аби виконати тепер свою обіцянку щодо ширшого за наведені дані узагальнення, дозволю собі додати дві заключні зауваги щодо внеску антропології в загальну порівняльну політологію селянських суспільств.

По-перше, відмінності між культурними амбіціями традиційних держав, з одного боку, та суспільними інститутами, за допомогою яких ці культурні амбіції реалізовувалися (зазвичай дуже недосконало), – з другого, сприяють визначенню того, що можна назвати соціологічним реалізмом. “Відправна точка” професора Саттона для розуміння пізнішого розвитку вже меншою мірою нагадує якийсь ретроспективний ідеальний тип,

модель, побудовану задля пояснення того, що її автор вважає найцікавішими рисами сьогодення, а більшою – історичну реальність, що має корені в своєму власному часі й місці, те, з чого виростає сучасність у житті, а не лише в книжках.

По-друге, таке зростання соціологічного реалізму дає змогу наблизитися до розв'язання кардинального питання в цій галузі (якими насправді є зв'язки між державними устроями нових і традиційних держав), не піддаючись впливу будь-якого з двох однаково оманливих (і на даний момент однаково популярних) тверджень: що сучасні держави – це лише в'язні свого минулого, нові постановки архаїчних драм у легких сучасних костюмах; або що такі держави остаточно позбулися полону свого минулого і є виключно продуктами епохи, яка нічим нікому, окрім себе, не повинна завдячувати.

Що стосується першої зауваги, то очевидно, що балійські дані (якщо вони є такими, як я їх подав) набагато краще підтверджують сегментно-державну концепцію традиційних державних устроїв (яка змальовує їх у вигляді увитих символами хитких владних пірамід, велич яких була радше бажаною, ніж реальною), аніж Вітфогелеву доктрину “деспотичної влади, тотальної й немилосердної”. Проте питання полягає не в прийнятності теорії Вітфогеля (який досить необачно навів приклад Балі на підтримку своїх аргументів). Я особисто вважаю її непринятною, однак не збираюся протиставляти твердженням стосовно Китаю факти щодо Балі. Моя аргументація зводиться по суті до того, що, відокремлюючи (як це неминуче має робити будь-яке докладне етнографічне дослідження реальних традиційних держав) амбіції правителів, ідеї та ідеали, які спрямовують їх до певної кінцевої мети, від суспільних механізмів, за допомогою яких ці цілі досягаються, антропология сприяє усвідомленню того, що в традиційних державах, як і в сучасних, задуми політика – це не зовсім те саме, що його влада.

У такому формулюванні мої погляди можуть здаватися тією звичайною негативною ідеєю, для якої антропология – це знамените: “Не на острові Пасхи”. Насправді ж я думаю, що праці щодо сегментних держав, так само, як і доробок еволюційних археологів, обіцяють зробити і вже зробили вагомий внесок у

створення точнішої картини традиційних державних устроїв, і саме за вказаними мною напрямками. На моє переконання, те, що зробив Еванс-Прічард для священного шиллукського короля (виокремив його ритуальну роль із політичної і в такий спосіб виявив істинну кволість принаймні одного африканського деспотизму), а шерг науковців – для майя (відділили грандіозну релігійну надбудову суспільства від його значно примітивнішого підгрунтя – громади з вирубно-вогневою системою землеробства, таким чином розгадавши цей парадокс Візантії в джунглях), найближчим часом буде зроблено для все більшої кількості традиційних держав, і результати при цьому не лише не будуть негативними, але й повністю змінять наше уявлення про джерела влади, її природу та методи адміністрування в таких державах¹⁰.

Проте, оскільки йдеться про минуле й сьогодення політики, вагомішою є моя друга заувага. Концептуальне відокремлення ідей порядку, якими керуються діячі за будь-якого державного устрою, від інституційного контексту, в якому вони діють, дає змогу приступитися до розв'язання проблеми зв'язків між тим, що колись було, і тим, що є тепер, за допомогою не лише двосторонніх трюїзмів: “В сучасності немає нічого крім минулого” і “Минуле – то посудина з прахом”. Конкретніше, такий підхід дозволяє відрізнити ідеологічний внесок у сучасну державу успадкованих нею культурних традицій від організаційного внеску в таку державу систем правління, що їй передували, і зрозуміти, що перший – ідеологічний – за деякими винятками, значно вагоміший, аніж другий. Сучасні Гана, Індонезія чи навіть Марокко як конкретні державні структури мають хіба що найвіддаленіше відношення до інституцій Федерації Ашанти, яванобалійської держави-театру або різномастого збіговища охоронців і відкупщиків – магрибського махзена. Однак як втілення того чи іншого уявлення про те, що загалом являють собою державний устрій і політика, зв'язок між традиційними та перехідними

¹⁰ Щодо шиллуків див.: Evans-Pritchard E.E. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan.*– Oxford, 1948. Інформація щодо майя більш розпорошена, і розгляд цього питання триває, але цікавий огляд див.: Willey G. *Mesoamerica // Braidwood and Willey: Courses toward Urban Life.* – P.84-101.

державами може бути набагато тіснішим, ніж це впливає з тієї запозиченої термінології, за допомогою якої зазвичай формулюються ідеології “третього світу”.

Оскільки культурний арсенал традиційної держави – докладні міфи, деталізовані ритуали, вишуканий етикет – поступово вичерпується, як це сталося в більшості держав “третього світу” і, певна річ, невдовзі станеться в більшості решти таких країн, його місце починає посідати певна сукупність дещо абстрактніших, дещо більш усвідомлених і обґрунтованіших (в усякому разі, у формальному сенсі цього слова) понять стосовно природи й призначення політики. Незалежно від того, ввійшли ці поняття до офіційної конституції, стали підґрунтям для формування нової мережі державних інституцій чи перетворилися на певне загальне кредо (трапляється й усе це заразом), їх сукупність, яку я б назвав власне ідеологією, відіграв роль, подібну до ролі менш настановчих, доідеологічних понять, які вона заступила. Іншими словами, ці нові поняття забезпечують орієнтир для політичної діяльності: якийсь символ для її осягнення, певну теорію для її пояснення й критерій для її оцінювання. Таке перенесення у більш самосвідомий чи, в усякому разі, більш визначений вимір того, що колись було лише усталеними стосунками та загальноприйнятими умовностями, становить одну з головних прикмет того, що ми починаємо називати, напіввмірливо-напівстурбовано, “формуванням нації”.

Усе сказане не означає, що ідеологічні засади, на які спираються держави “третього світу”, є лише осучасненими версіями ідей та ідеалів минулого. Їхні еліти, ясна річ, багато чого запозичили з інших, досить нетрадиційних джерел. Ретельні спостереження Сукарно за японцями на війні були, можливо, найбільшим відкриттям у його кар’єрі; Нкрума, треба думати, прочитав принаймні деякі з тих трактатів, що їх так демонстративно спалювали його наступники; і досить лише побіжного погляду на політиків чи то Індії, чи то Алжиру, щоб зрозуміти, що зусилля ні Гарольда Ласкі, ні Жан-Поля Сартра не були марними.

Саме через це сплутування більш знайомих голосів сьогодення з менш звичними, але не менш категоричними голосами ми-

нулого так важко визначити, на що саме вважають себе здатними політики – цивільні чи військові – будь-якої конкретної держави “третього світу”. То вони виглядають незрівнянними якобінцями, а то їх переслідують привиди – стародавні й непохитні, мов фурії. То вони просто-таки доморослі медісони й джефферсони, що виношують хитромудрі політичні плани, доти не бачені ні на суші, ні на морі, а то перетворюються на самовдоволених муссоліні, бездарно імітуючи буфонадні приклади європейського фашизму. То вони впевнені проводирі, свідомі правильного напрямку та сповнені надії і цілеспрямованості, а то схожі на несамовитих опортуністів, охоплених почуттям ніяковості, страху та безмежної самозневаги.

Проте недостатньо стати цілком на той чи інший бік цих численних антиномій або просто глибокодумно констатувати існування цих парадоксів, наявність у них двох сторін і складність ситуації. Треба розрізнити ці змішані голоси, аби почути кожний із них та оцінити ідеологічний клімат якщо не з дуже великою впевненістю, то принаймні з певною точністю й докладністю.

Точне визначення ідеологічного внеску політики минулого в її сьогодення – в даному випадку зразкового проводу, згасаючої харизми та драматургічного таланту керувати державою – становить істотну складову частину цих зусиль. І в забезпеченні цього складника антропологія (хай це буде заключним ударом у мій барабан) абсолютно на своєму місці. Принаймні, якщо вона пам’ятатиме те, про що на тихоокеанському острові було так легко забути: що вона в світі не одна.

РОЗДІЛ 13

РОЗВАЖЛИВИЙ ДИКУН: ПРО ТВОРЧІСТЬ КЛОДА ЛЕВІ-СТРОССА

Сьогодні я інколи запитую себе: чи не привабила мене антропологія, нехай випадково, певною структурною спорідненістю між цивілізаціями, які вона досліджує, та моїми власними розумовими процесами? Мій інтелект – неолітичний.

Клод Леві-Стросс,
“Tristes Tropiques” (“Сумні тропіки”)

I

Як нам усе ж таки ставитися до дикунів? Ми не знаємо цього навіть тепер, після трьох століть дискусій на цю тему, в ході яких намагалися з'ясувати: шляхетні вони, бидлуваті чи такі, як ми; мислять вони так, як ми, заглиблені в божевільний містицизм або ж володіють вищими формами істини, які ми втратили в своїй пожадливості; чи є їхні звичаї – від канібалізму до матрилінійності – лише альтернативами, не кращими й не гіршими, нашим власним звичаям, їх грубими й тепер застарілими попередниками або ж просто вкрай дивною, незбагненною екзотикою, яку цікаво збирати; чи є вони обмеженими, а ми вільними, або ж навпаки? Антрополога, фахом якого є вивчення інших культур, ця загадка супроводжує завжди. Його особисте ставлення до предмета своїх досліджень (можливо, більше, ніж у будь-якого іншого вченого) абсолютно невизначене. Довідайтесь, ким він вважає дикуну, й отримаєте ключ

до його творчості. Якщо ви знаєте, ким він вважає себе самого, то зможете в загальних рисах уявити, що він збирається сказати про будь-яке плем'я, що йому довелося досліджувати. Етнографія – це завжди почасти філософія, а решту (чималу частку) займає визнання своєї провини.

У випадку професора соціальної антропології Колеж де Франс Клода Леві-Стросса, який перебуває зараз у центрі такої загальної уваги, якої зазвичай не сподоблюються люди, що присвятили своє життя вивченню якихось далеких народів, відокремити духовні елементи від дескриптивних особливо важко. З іншого боку, жодний антрополог не наполягав більше за нього на тому факті, що практична сторона його фаху полягає в особистому пошуку, спонукуваному особистим баченням і спрямованому до особистого порятунку: “Тим, чим я є, я однаково завдячую людству та знанням. Історія, політика, соціально-економічний універсум, фізичний світ, навіть небо – все це оточує мене концентричними колами, й вирватися подумки з цих кіл я можу лише віддавши кожному з них якусь частку свого ества. Подібно до гальки, що позначає поверхню хвилі колами, проходячи крізь неї, я мушу кидатися в воду, якщо хочу дістатися глибин”.

Водночас жодний антрополог не ставив більших вимог до етнології як справжньої науки: “Кінцева мета суспільних наук – не створення людини, а усунення її. Головне значення етнології в тому, що вона становить перший крок у процесі, який передбачає й інші кроки. Етнографічний аналіз намагається досягти інваріантів поза емпіричним розмаїттям суспільств... Це перше завдання відкриває шлях для інших... покладених на природничі науки: повторної інтеграції культури в природу й життя, взагалі в усю сукупність його фізико-хімічного оточення... Отож стає зрозуміло, чому я знаходжу в етнології принцип будь-якого дослідження”.

У своїх працях Леві-Стросс повертає одне до одного обидва обличчя антропології (як способу активного дослідження світу і як методу виявлення закономірних зв'язків між емпіричними фактами), щоб змусити їх до прямого зіткнення, а не відвертає їх, як це зазвичай прийнято у етнологів, із метою уникнути

такого зіткнення та пов'язаної з ним внутрішньої напруги. Цим пояснюється одночасно переконливість і привабливість його праць, які відзначаються сміливістю і якоюсь нерозважливою ширістю. Однак цим пояснюється також підозра (здебільшого з боку представників цього ж фаху), що те, що подається як “висока наука”, насправді може бути винахідливою й дещо кружною спробою захистити певну метафізичну позицію, висунути ідеологічну аргументацію й прислужитися справі моралі.

У цьому, мабуть, немає нічого жахливого, але, як і у випадку Маркса, про це варто пам'ятати, аби не сплутати ставлення до життя з його простим описом. Кожний має право створити свого власного дикуну для власних цілей. Можливо, кожний так і робить. Але доводити, що такий сконструйований дикун відповідає австралійським аборигенам, членам африканського племені або бразильським індіанцям, – це зовсім інша справа.

Духовні масштаби зустрічі Леві-Стросса зі своїм об'єктом досліджень, те, що означала особисто для нього торгівля дикунками, дослідити особливо легко, бо все це він зафіксував із яскравою красномовністю в праці, що її аж ніяк не можна назвати видатною чи хоча б особливо вдалою книгою з антропології і яка все ж таки є однією з найчудовіших книг, колиш написаних антропологом: “*Tristes Tropiques*” (“Сумні тропіки”)¹. Вона побудована у формі звичайної легенди про “героїчні пошуки пригод”: поспішна втеча від рідних берегів, від надто звичного, надто безглузлого життя, від прихованої в ньому якоїсь непевної загрози (посада викладача філософії в одному з провінційних ліцеїв Франції часів Лебрена); мандрівка до якогось іншого, таємнішого світу – до чарівного царства, повного несподіванок, випробувань і відкриттів (бразильські джунглі, населені племенами кудувео, бороро, намбіквара й тупікавагіб); і повернення покірної, виснаженої людини до звичайного існування (“тож прощайте, дикунки, прощайте,

¹ Claude Levi-Strauss. *Tristes Tropiques* – Paris, 1955; англійською мовою в перекладі Джона Рассела (за винятком кількох розділів) вийшла в Нью-Йорку 1964 р.

мандри”) з поглибленим знанням дійсності й зобов’язанням передати все, про що дізнався, тим менш сміливим, хто залишився вдома. Ця книжка являє собою суміш автобіографії, оповідання мандрівника, етнографічного звіту, колоніальної історії та пророчого міфу. “Бо чого, зрештою, я навчився від учителів, яких слухав, філософів, яких читав, суспільств, які досліджував, і самої Науки, що нею пишається Захід? Це просто один-два уривчастих уроки, що, викладені повністю, відтворили б медитації [Будди] під його деревом”.

Мандрівка морем пройшла без пригод і була лише прелюдією. Згадуючи її через двадцять років, він порівнює своє становище зі становищем стародавніх мореплавців. Вониплили до невідомого світу, де навряд чи ступала нога людини, до садів Едему, “протягом десяти-двадцяти тисячоліть позбавлених бурхливих порухів «історії»”. Вінплив до світу зіпсованого, зруйнованого тими мореплавцями й колоністами, що прийшли за ними, з їхньою жадобою, культурною зарозумілістю та палким прагненням прогресу. Від земного раю залишилися одні спогади. Сама його природа зазнала трансформації, ставши “історичною там, де колись була вічною, й соціальною там, де колись була метафізичною”. Тоді мандрівники знаходили цивілізації, докорінно відмінні від тих, що чекали на них по завершенні мандрів. Тепер він знаходить жалюгідні імітації своєї власної цивілізації, які то тут, то там контрастують із залишками зданого в архів минулого. Не дивно, що Ріо розчаровує його. Усі пропорції не ті. Гострокінцева гора замала, бухта розташована навпаки, тропічний місяць здається великим лише порівняно з халупами й бунгало. Він прибув як запізнiлий Колумб, аби зробити гнітюче відкриття: “Тропіки не так екзотичні, як застарілі”.

Після сходження на берег починається спускання до глибин. Інтрига стає дедалі складнішою, розвивається як фантазмагорія й доходить цілком непередбаченої розв’язки. У передмістях Сан-Пауло немає індіанців, як йому обіцяли в Парижі всі, зокрема ректор Педагогічного інституту. Якщо в 1918 р. дві третини держави були позначені на мапі як “недосліджені території, населені лише індіанцями”, то в 1935 р., коли Леві-Стросс у

пошуках “людського суспільства, зменшеного до його елементарного виразу”, обійняв посаду професора соціології в новому університеті Сан-Пауло, навколо не залишилося жодного корінного індіанця. Найближчі знаходилися за кількесот миль у резервації, до того ж не могли його цілком задовольнити. Ні справжні індіанці, ні справжні дикуни, “вони були чудовим взірцем тієї соціальної категорії, що стає дедалі поширенішою в другій половині ХХ століття: вони були «колишніми дикунами», тобто тими, кому було раптово нав’язано цивілізацію; й оскільки вони більше не становили «небезпеки для суспільства», цивілізація більше ними не цікавилася”. І все ж таки ця зустріч виявилася повчальною, як і будь-яке втаємничення, бо звільнила його від ілюзій “наївного й поетичного уявлення про те, що на нас чекає, звичайного для всіх новачків в антропології” і забезпечила більшу об’єктивність у зіткненні з менш “зіпсованими” індіанцями, що з ними йому довелося мати справу пізніше.

Їх було чотири групи, кожна трохи далі в джунглях, трохи більш неторкана, з трохи більшою обіцянкою кінцевого просвічення. Кадувео в центральній частині Парагваю зацікавили його своїми татуюваннями: в їх складних візерунках можна було побачити, як він гадав, зовнішнє відображення їхньої споконвічної соціальної організації, на той час майже згаслої. Бороро, що жили глибше в лісі, були дещо більш неторканими. Їхня кількість значно скоротилася внаслідок хвороб та експлуатації, але вони все ще жили за старим сільським взірцем і боролися за збереження своєї кланової системи й своєї релігії. Ще глибше жили схожі на дітей намбіквара – такі прості, що він зміг виявити в їхній політичній організації (дрібні кочові групи, які постійно переформовувалися й очолювалися тимчасовими вождями) підтвердження теорії суспільної угоди Руссо. І, нарешті, біля болівійського кордону, в “країні Крузо”, він упритул наблизився до гностицизму у вигляді племені тупікавагіб, яке було не лише не зіпсованим, а й (мрія вченого!) *недослідженим*: “Ніщо так не зворушує антрополога, як перспектива стати першою білою людиною, якій вдалося проникнути в спільноту аборигенів... У моїй мандрівці мені випало

пережити досвід мандрівників давніх часів; водночас я мав зіткнутися з тим моментом, таким важливим для сучасного мислення, коли суспільству, що вважало себе довершеним, бездоганим і самодостатнім, доводиться усвідомити, що це зовсім не так... Одним словом, зворотне відкриття: факт, що воно не одне в світі, а є лише часткою величезного людського цілого, й щоб пізнати себе, воно має спочатку подивитися на свій невпізнаний образ у тому дзеркалі, один давно забутий осколок якого збирався подарувати – мені одному – його перший і останній відбиток”.

За такими великими сподіваннями прийшло виразне розчарування: замість того щоб дати чисту картину примітивного буття, ці абсолютні дикуни виявилися неприступними для його інтелекту, незбагненними. Він – майже буквально – не зміг із ними спілкуватися.

“Я збирався переслідувати «Примітивне» аж до його найвіддаленішої точки. Безсумнівно, моє бажання задовольнялося цими дивними людьми, яких до мене не бачила й ніколи більше не побачить жодна біла людина. Я знайшов «своїх» дикунів. Але дарма! – вони були занадто дикими... Усі вони були ладні навчити мене своїм звичаям і віруванням, але я нічого не зрозумів із їхньої мови. Вони були близькі, як відбиток у дзеркалі. Я міг торкнутися їх, але не міг ухопити. Це було водночас моєю винагородою й моїм покаранням, бо хіба не полягала моя помилка (і помилка моєї професії) в переконанні, що люди – не завжди люди? Що дехто з них більше заслуговує на нашу цікавість і увагу, бо в їхніх звичаях є для нас щось дивне... Таких людей пізнають, тобто складають приблизне уявлення про них, не раніше, ніж зменшиться їхня дивність, але з таким самим успіхом я міг залишатися у себе в селі. У даному випадку їхня дивність залишилася незмінною, й це було погано для мене, бо я не міг навіть приступитися до її вивчення. Чи є між цими двома крайнощами двозначні випадки, які виправдовують наше [антропологів] існування? Хто, врешті-решт, виявляється найбільш ошуканим унаслідок занепокоєння, яке ми викликаємо в читачеві? Наші спостереження потребують певного проштовхування, аби стати зрозумілими, і все ж таки їх доводиться пере-

ривати на півдорозі, бо люди, яких вони дивують, дуже схожі на тих, для кого відповідні звичаї є самозрозумілими. Чи виявляється ошуканим саме читач – через його віру в нас? Або ж це ми самі, тобто ті, хто не має права бути задоволеним, доки не розчиниться цілком той залишок, що дав привід для нашого марнославства?”

Отже, наприкінці Пошуків на нього чекало не відкриття, а загадка. Антрополог, здається, приречений на мандри чи то серед людей, яких він здатний зрозуміти достеменно, бо його власна культура вже спаплюжила їх, вкривши “брудом, *нашим* брудом, який ми кинули в обличчя людству”, чи то серед людей, не такою мірою спаплюжених і через це майже незрозумілих йому. Він є або подорожнім серед справжніх дикунів (а їх у будь-якому разі залишилося дуже небагато), сама відмінність яких відокремлює його життя від їхнього, або ностальгічним туристом “у квапливих пошуках зниклої дійсності... археологом простору, що марно намагається відновити уявлення про екзотику, підбираючи якусь крихту тут, якийсь уламок там”. Зустрівшись із людьми в дзеркалі, яких він може торкнутися, але не може вхопити, та з напівзанападеними людьми, “стертими на порох розвитком західної цивілізації”, Леві-Стросс порівнює себе з тим індіанцем з легенди, який дійшов кінця світу, розпитав там про людей і про різні речі й був розчарований почутим. “Я жертва подвійної слабкості: те, що я розумію, мене засмучує, те, чого не розумію, – картає”.

Чи треба антропологові впадати через це у відчай? Може, ми взагалі не здатні пізнати дикунів? Ні, бо існує інший шлях до їхнього світу, крім особистого залучення до нього: це побудування з тих крихт і уламків, які ще можна зібрати (або тих, що вже зібрано), теоретичної моделі суспільства, яка, хоча й не відповідатиме жодному суспільству, спостережуваному в дійсності, все ж таки допоможе нам зрозуміти засади людського існування. Це цілком можливо, бо попри зовнішню дивність первісних людей та їхніх суспільств, на глибшому, психологічному рівні вони зовсім не чужі. Розум людини по суті скрізь однаковий, відтак те, чого не можна досягти наближенням, спробою фізично ввійти до світу конкретних диких племен, досягається натомість дистанційованою позицією,

розвитком загальної, замкненої, абстрактної, формалістичної науки про мислення, універсальної граматики інтелекту. Переконливі праці з антропології пишуться не за допомогою безпосереднього штурму цитаделей дикунського життя та намагання проникнути в їхнє психічне життя феноменологічним шляхом – це абсолютно неможливо. Потрібне інтелектуальне відтворення форми цього життя з укритих брудом “археологічних” залишків, реконструкція концептуальних систем, які його надихали й формували, – систем не поверхових, а глибинних.

Те, чого не може дати мандрівка в серце темряви, допомагає виявити занурення в структурну лінгвістику, теорію комунікації, кібернетику й математичну логіку. Із розчарованого романтизму “*Tristes Tropiques*” виник тріумфуючий сцієнтизм іншої великої праці Леві-Стросса – “*La Pensee Sauvage*” (1962)².

II

“*La Pensee Sauvage*” фактично відступає від ідеї, вперше сформульованої в “*Tristes Tropiques*” стосовно кадувео та їхніх соціологічних татувань: сукупність звичаїв того чи іншого народу завжди утворює якесь упорядковане ціле, якусь систему. Кількість таких систем обмежена. Людські спільноти, як і окремі людські істоти, ніколи нічого не викроюють із цілого полотнища, а лише обирають певні комбінації із сховища вже наявних у них ідей. Наявні теми нескінченно впорядковуються та перевпорядковуються в різні схеми – варіантні вирази основної структури формування та сприйняття ідей, відтворення якої стає можливим за достатньої винахідливості. Справа етнологів – якомога краще описати поверхові схеми, відтворити

² Англійський переклад (також неповний) вийшов під назвою “*The Savage Mind*” (London, 1966). Однак цей переклад (милосердно нікому не приписаний), на відміну від Расселової інтерпретації “*Tristes Tropiques*”, такий жадливий, що я вирішив за краще більшість цитат подати у власному перекладі. Збірку есеїв Леві-Стросса “*Anthropologie Structurale*”, в якій вперше з’явилися багато які теми його останніх досліджень, було перекладено як “*Structural Anthropology*” (New York, 1963), а його “*Le Totemisme Aujourd’hui*” (Paris, 1962) – певну підготовку до “*La Pensee Sauvage*” – як “*Totemism*” (Boston, 1963).

глибші структури, з яких вони побудовані, та класифікувати ці відтворені структури у вигляді певної аналітико-теоретичної схеми – чогось на зразок періодичної таблиці елементів Менделєєва. Після цього “нам залишиться лише виявити ті [структури], що їх фактично засвоїли [конкретні] суспільства”. Антропологія лише здається наукою про звичаї, вірування та усталені норми. По суті вона займається дослідженням мислення.

У “*La Pensee Sauvage*” ця провідна ідея (універсум концептуальних знарядь, доступних дикуну, обмежений, і він мусить обходитися ним для побудови будь-яких культурних форм) знову з’являється під виглядом того, що Леві-Стросс називає “наукою конкретного”. Дикуні будують моделі реальності – світу природи, себе самих, суспільства. Але вони роблять це не так, як сучасні вчені, об’єднуючи абстрактні проблеми в структуру формальної теорії, жертвуючи яскравістю досягнутих частковостей заради переконливості узагальнених концептуальних систем, – а підпорядковують досягнуті частковості цілому, яке здатні безпосередньо збагнути. Наука конкретного впорядковує безпосередньо відчуті реалії: очевидні відмінності між кенгурою та страусом, сезонні прибуття та спади паводкових вод, рух сонця, фази місяця. Вони стають структурними моделями, що репрезентують основоположний порядок дійсності, так би мовити, за аналогією. “Мислення дикуну виходить за межі своєї проникливості за допомогою *imagines mundi* [уявлення світу]. Воно моделює конструкції, які роблять світ зрозумілим настільки, що примудряються бути схожими на нього”.

Ця неканонічна наука (“що її ми вважаємо за краще назвати «елементарною», а не «примітивною»”) запроваджує на практиці філософію скінченності. Складники концептуального світу наявні, так би мовити, в готовому вигляді, й мислення полягає в грі цими складниками. Логіка дикуну працює, як калейдоскоп, скельця якого можуть складати безліч візерунків, залишаючись незмінними за кількістю, формою та кольором. Кількість складених так візерунків може бути дуже значною, якщо скельць багато й вони досить різні, але вона не безмежна. Візерунки виникають завдяки розташуванню скельць одне проти одного (тобто вони є функцією стосунків між скельцями, а не їх інди-

відуальних властивостей, узятих окремо). А діапазон можливих трансформацій візерунків зумовлюється конструкцією калейдоскопа, внутрішнім законом, що керує його роботою. Так само і з мисленням дикуна. Анекдотичне й геометричне, воно будус зв'язні структури з “решток, що залишилися від психологічного чи історичного процесу”.

Ці рештки, ці скельця калейдоскопа – образи, здобуті з міфологічних, магічних та емпіричних знань. (Як саме вони народилися – це один із моментів, щодо якого Леві-Стросс висловлюється не надто точно, називаючи їх туманно “осадком подій... викопними залишками історії того чи іншого індивідуума або суспільства”). Такі образи неминуче втілюються в більші структури – міфи, церемоніали, народні таксономії тощо, бо, як і в калейдоскопі, ми завжди бачимо скельця, розподілені за певною схемою, хоч би якою деформованою чи неправильною. Однак, як і в калейдоскопі, їх можна відокремити від цих структур і впорядкувати в інші, аналогічного типу. Цитуючи Франца Боаса (“Складається враження, що міфологічні світи будували лише для того, щоб їх знову розбити й побудувати з їх уламків нові”), Леві-Стросс узагальнює цей пермутаційний погляд на мислення, застосовуючи його до мислення дикунів узагалі. Усе це питання перестановки абстрактних (і конкретних) образів; тотемних тварин, сакральних кольорів, напрямів вітру, сонячних божеств або чого завгодно – так, аби створити символічні структури, здатні формулювати й передавати об'єктивні (що не означає точні) аналізи суспільного й фізичного світів.

Розглянемо тотемізм, що тривалий час вважався самостійним, одиничним інститутом, чимось на кшталт примітивного культури природи, який можна пояснити за допомогою механістичних теорій того чи іншого гатунку – еволюціоністської, функціоналістської, психоаналітичної, утилітаристської. Для Леві-Стросса він є лише конкретним прикладом цієї загальної тенденції до побудови концептуальних схем із окремих образів.

У тотемізмі логічна паралель постулюється (цілком підсвідомо) між двома множинами: природною та культурною. Порядок відмінностей між елементами з одного боку паралелі є

ізоморфним порядкові відмінностей між елементами з другого боку. У найпростішому випадку явні фізичні відмінності між різновидами тварин – ведмедем, орлом, черепахою тощо – приводяться у відповідність до соціологічних відмінностей між соціальними групами – кланами А, В, С і так далі. Визначальними є не конкретні характеристики ведмедя, орла та черепахи як таких (їх цілком можна замінити лисицею, кроликом і вороною), а відчутний контраст між будь-якою парою цих тварин. Саме на нього спирається дикун, аби інтелектуально змалювати собі самому та іншим структуру своєї кланової системи. Коли він говорить, що члени його клану походять від ведмедя, а члени сусіднього – від орла, це не означає, що він мало тямить у біології. Він має на увазі, користуючись при цьому конкретною метафорою, що стосунки між його кланом і сусіднім аналогічні осягнутих ним стосункам між породами тварин. Якщо розглядати тотемічні вірування елемент за елементом, то вони виявляються просто випадковими. “Історія” їх викинула й “історія” може остаточно їх знищити, змінити їхню роль або замінити іншими. Якщо ж подивитися на них як на певну впорядковану сукупність, то вони стають логічними, бо здатні тоді символічно втілювати інший тип так само впорядкованої сукупності: споріднені, екзогамні, патрилійні клани. А суть одна. Зв’язок між символічною структурою та її відповідністю, підставою її “значення”, докорінно “логічний”, а не афективний, історичний чи функціональний – це збіг форми. Мислення дикуну – це застиглий розум, а антропологія – як музика чи математика – “одне з небагатьох справжніх покликань”.

Або ж як лінгвістика. Адже складові елементи мови – фонемі, морфемі, слова – із семантичного погляду також довільні, випадкові. Чому француз називає певний вид тварин *chien*, а англієць – *dog*, чому англійці утворюють множину, додаючи “s”, а малайці – подвоюючи корінь? На ці питання лінгвісти – в усякому разі, структурні лінгвісти – вже не вважають за доцільне відповідати, хіба що в історичному плані. Лише тоді, коли мову впорядковано за допомогою правил граматики та синтаксису в висловлювання – низки мовлення, що втілюють твердження, – випикає зміст і стає можливим спілкування. Цей провідний

порядок, ця прасистема форм, за допомогою яких розрізнені елементи перемішуються в такий спосіб, аби перетворити звук на мовлення, у мові також підсвідомі. Це глибока структура, яку лінгвіст відтворює на підставі її поверхових виявів. Читаючи наукові праці з лінгвістики, ми усвідомлюємо категорії своєї граматики й так само можемо усвідомити категорії своєї культури, читаючи праці з етнології. Але як акти і мовлення, і поведінка є спонтанними діями, що живляться підземними джерелами. Й останнє й найважливіше: лінгвістика (а разом із нею теорія інформації та логіка класів) також визначає свої базові елементи, свої складники на підставі не їх спільних властивостей, а їх відмінностей, тобто протиставляючи їх одне одному попарно. Бінарна опозиція – ця діалектична прірва між плюсом і мінусом, що її комп'ютерна технологія перетворила на *lingua franca* сучасної науки – формує основу мислення дикуна, так само як і мови. Саме вона робить їх по суті варіантами одного й того самого явища: комунікативних систем.

Коли ці двері відчинено, стає можливим усе. За допомогою цього в принципі можна розкрити логіку не лише тотемних класифікацій, а й будь-якої класифікаційної схеми взагалі: таксономії рослин, особистих імен, сакральної географії, космології, зачісок індіанців омаха чи мотивів візерунків на австралійських тріскачках. Адже все це завжди можна простежити аж до основоположного протиставлення парних термів – високий і низький, правий і лівий, мир і війна і так далі, – виражених у конкретних образах, відчутних поняттях, “виходити за межі яких – із внутрішніх причин – і марно, і неможливо”. Крім того, визначивши деякі з цих схем або структур, їх можна потім пов'язати між собою, тобто звести до загальнішої, “глибшої” структури, яка їх охоплюватиме. Виявляється, що їх можна вивести одна з одної за допомогою логічних операцій – інверсії, транспозиції, субституції, тобто будь-якого виду системної пермутації – так само, як ми трансформуємо англійське речення в крапки й тире азбуки Морзе або перетворюємо математичний вираз на його доповнення, змінюючи всі знаки. Можна навіть пересуватися між різними рівнями соціальної дійсності (обмін жінками в шлюбі, обмін дарунками в торгівлі, обмін символами в ритуалі), якщо довести, що логічні

структури цих різних інститутів, розглядані як схеми комунікації, є ізоморфними.

Деякі з цих спроб у сфері “соціо-логіки”, як і аналіз тотемізму, переконливі та інформативні залежно від того, як далеко вони сягають. (Якщо будь-який можливий метафізичний зміст або афективна аура цих переконань рішуче виключаються з уваги, то це насправді не дуже далеко.) Інші – як-от спроба довести, що тотемізм і касти можна (“шляхом дуже простої трансформатції”) звести до різних виявів однієї загальної основоположної структури – якщо не зовсім переконливі, то принаймні цікаві. Треті, наприклад, спроби показати, що різні способи найменування коней, собак, птахів і рогатої худоби утворюють логічну тривимірну систему додаткових образів, що перехрещуються зі стосунками зворотної симетрії – є уособленнями самопародії. Вони являють собою вправу з “глибинного тлумачення”, досить штучні, щоб змусити почервоніти навіть психоаналітика. Усі вони надзвичайно хитромудрі. Якщо з уламків мертвих і вмираючих суспільств можна побудувати модель “вічного й універсального” суспільства – модель, яка не віддзеркалює ані часу, ані місця, ані обставин, а відбиває (це з “Тотемізму”) “безпосереднє вираження структури розуму (а за розумом, можливо, мозку)”, – то це цілком може бути способом її побудови.

III

Адже те, що Леві-Стросс створив для себе, – це пекельна культурна машина. Вона скасовує історію, зводить почуття до якоїсь тіні інтелекту й ставить на місце конкретного розуму конкретних дикунів у конкретних джунглях Розум Дикуну, властивий усім нам. Це дозволило йому оминати глухий кут, до якого вела його бразильська експедиція, – фізичну близькість та інтелектуальну дистанційованість – за допомогою того, чого він, мабуть, насправді завжди бажав: інтелектуальної близькості та фізичної дистанційованості. “Я вирізнявся на тлі нових тенденцій у метафізичному мисленні, які тоді [у 1934 р.] починали формуватися”, – писав він у “Tristes Tropiques”, пояснюючи своє незадоволення академічною філософією й поворот до антропології.

“Феноменологію я вважав неприйнятною, оскільки вона постулювала неперервність між досвідом і реальністю. Я був цілком ладен погодитися з тим, що одне огортає й пояснює інше, але з’ясував... що в переході між ними немає неперервності, і для того щоб досягти реальності, ми маємо спочатку зректися досвіду, хоч пізніше й можемо знову інтегрувати його в якийсь об’єктивний синтез, де сентиментальність не відіграє жодної ролі.

Що стосується того спрямування думок, яке мало реалізуватися в екзистенціалізмі, то воно здавалося мені прямо протилежним справжньому мисленню через його поблажливе ставлення до ілюзій суб’єктивності. Зводити приватні турботи в ранг філософських проблем небезпечно... Це може бути вибачене як складник процесу викладання, але вкрай ризиковано, якщо це спонукає філософа повернутися спиною до своєї місії. Місія ж ця (виконувана ним лише доти, доки природничі науки не стануть досить сильними, аби перебрати на себе цю місію від філософії) полягає в осягненні Буття стосовно нього самого, а не стосовно себе».

“Висока наука” “La Pensee Sauvage” та “героїчні пошуки” “Tristes Tropiques” є по суті лише “дуже простими трансформаціями” одне одного. Це варіантні втілення однієї глибинної, основоположної структури: універсального раціоналізму французького Просвітництва. Попри всі звернення Леві-Стросса до структурної лінгвістики, теорії інформації, логіки класів, кібернетики, теорії ігор та інших прогресивних доктрин, його справжнім гуру є не де Соссюр, Шеннон, Бул, Вайнер чи фон Нойманн (а також не Маркс і не Будда, яких він згадує задля драматичного ефекту), а Руссо.

“Руссо – наш учитель і наш брат... Бо існує лише один спосіб уникнути суперечності, пов’язаної з уявленням про позицію антрополога: заново сформулювати – під нашу власну відповідальність – ті інтелектуальні методи, що дозволили Руссо просунутися від руїн, залишених його «Міркуванням про походження нерівності між людьми», до місткого заміру «Суспільної угоди», таємницю якого розкриває «Еміль». Саме він показав нам, як зруйнувавши будь-який існуючий порядок, ми все ж таки можемо виявити принципи, що дозволять побудувати на його місці новий”.

Як і Руссо, Леві-Стросс шукає, зрештою, не людей, які його не дуже турбують, а Людину, якою він цілковито захоплений. Це той алмаз у лотосі, який він прагне знайти і в “*La Pensee Sauvage*”, і в “*Tristes Tropiques*”. “Непохитна засада людського суспільства” насправді зовсім не соціальна, а психологічна: це раціональний, універсальний, вічний, а отже (згідно з великою традицією французького моралізму), доброчесний розум.

Руссо (“з усіх *philosophes* найближчий до того, щоб стати антропологом”) демонструє метод, що за його допомогою можна, нарешті, розв’язати парадокс антрополога-мандрівника, який прибуває або надто пізно, щоб знайти дикунів, або надто рано, щоб їх оцінити. Слідом за Руссо ми маємо розвинути в собі здатність проникати в розум дикунів, використовуючи (тут ми пропонуємо Леві-Строссу, мабуть, найменш йому потрібне – інший термін) те, що можна назвати епістемологічним співчуттям. Міст між нашим світом і світом об’єктів наших досліджень (світом відмерлим, незрозумілим або просто розбитим вщент) – це не особисті контакти, бо вони, якщо трапляться, псують і їх, і нас. Це щось на зразок експериментального читання думок. І першим здійснив його Руссо, “перевіряючи на собі способи мислення, запозичені деінде або просто уявні” (аби довести, “що кожний людський розум – це осередок фактичного досвіду, де можна досліджувати те, що відбувається в розумі людей, хоч би яких далеских”). Ми осягаємо мислення дикунів не шляхом інтроспекції або простого спостереження, а намагаючись мислити так, як вони, й за допомогою наявних у них фактів. Що нам потрібно, крім непозбутньо-докладної етнографії, – так це неолітичний інтелект.

Філософські узагальнення, що їх Леві-Стросс виводить із цього постулату – зрозуміти дикунів можна лише шляхом відтворення процесів їхнього мислення за допомогою уламків їхніх культур – роблять свій внесок у технічно вдосконалену версію руссоїстського моралізму.

Дикунські (“дикі”, “неприручені”) способи мислення є первинними в людській ментальності. Це – те спільне, що є в нас усіх. Цивілізовані (“упокорені”, “одомашнені”) зразки мислення, втілені в сучасних точних і гуманітарних науках, є специфічними

продуктами нашого власного суспільства. Вони вторинні, похідні та штучні, хоч і небезкорисні. Попри те, що первинні способи мислення (а відтак і засади людського суспільного життя) є “неодомашненими”, як “дикі братки” (той ефектно-неперекладний каламбур, що дав назву “La Pensee Sauvage”³), по суті вони інтелектуальні, раціональні, логічні, а не емоційні, інстинктивні чи містичні. Найкращим (але аж ніяк не досконалим) часом для людини була доба неоліту (тобто постаграрна й доурбаністична) – те, що Руссо (який, у супереч поширеному стереотипу, не був примітивістом) назвав *societe naissante* [народженням суспільства]. Адже саме тоді розквітнув цей менталітет, породивши зі своєї “науки конкретного” ті мистецтва цивілізації (землеробство, скотарство, гончарство, ткацтво, зберігання харчів і приготування їжі тощо), які й досі забезпечують основи нашого існування.

Для людини було б краще, якби вона трималася цієї “середини між млявістю первісного стану та тією розвідувальною активністю, до якої нас спонукає наше самолюбство”, а не залишила її, завдяки якомусь нещасливому випадку, заради невгамовної амбіційності, пихи та егоїзму механістичної цивілізації. Однак вона *залишила* її. Завдання суспільної реформи полягає в тому, щоб повернути нас до цього середнього стану, не тягнучи нас при цьому назад, до неоліту, а подарувавши нам переконливі нагадування про його суспільні досягнення, його соціологічну благодать, аби наблизити нас до розумного майбутнього, в якому ідеал неоліту – рівновага між дбанням про свої інтереси та співчуттям до всіх – буде втілений у життя навіть ще повніше. І слушним чинником такої реформи є саме збагачена науковими даними антропологія (“яка легітимізує принципи мислення дикуна й повертає їх на законне місце”). Поступ у напрямку гуманності – цей поступовий розвиток тих вищих інтелектуальних здібностей, що їх Руссо називав *perfectibilite* [здатністю до вдосконалення], – був зупинений культурною

³ Французьке слово *pensee* означає і “мислення, думка”, і “братки” (назва квітки), тому “La Pensee Sauvage” можна перекласти і як “Дике мислення”, і як “Дикі братки”. – Прим. перекл.

вузькістю, озброєною напіврозвинутою наукою. Культурний універсалізм, озброєний зрілою наукою, може ще раз надати йому руху.

“Якщо рід людський досі був зосереджений на одному-єдиному завданні – побудові суспільства, в якому може жити Людина, то джерела сили, до яких зверталися наші далекі предки, присутні також у нас самих. Усі ставки все ще на столі, й ми можемо повернутися до гри коли завгодно. Усе, що було зроблено, і зроблено погано, можна розпочати знову од самого початку: «Золотий вік [писав Руссо], що його сліпе марновірство ставило чи то позаду, чи то попереду нас, знаходиться *в нас*». Людське братерство набуває відчутної значущості, коли ми знаходимо підтвердження своєму уявленню про нього в найубогішому з племен і це плем'я дарує нам досвід, який, об'єднаний із багатьма сотнями інших, має чому навчити нас”.

IV

Однак цікавіше, мабуть, за це модернізоване сповідання класичної віри в “одвічний і загальний голос людей” (за висловом Гукера) є те, чим може виявитися в сьогоденному світі така спроба повернути Розум на його трон у вигляді “розважливого дикуна”. Хай як він оточений символічною логікою, матричною алгеброю чи структурною лінгвістикою – хіба можемо ми, після всього, що відбулося з 1762 року, продовжувати вірити в незалежність інтелекту?

Після півтора століття досліджень глибин людської свідомості – з її неприхованими безумовними інтересами, інфантильними емоціями та хаосом тваринних пристрастей – ми маємо тепер дослідження, яке знаходить у ній чисте світло природної мудрості, що сяє в усіх людях однаково. Безперечно, в деяких колах його вітатимуть із певною радістю, не кажучи вже про полегшення. Однак вочевидь дивним здається те, що стартовим майданчиком такого дослідження мала стати антропологія. Адже антропологів завжди тягнуло (як колись і самого Леві-Стросса) з бібліотек та університетських аудиторій, де важко пам'ятати про те, що людський розум – це не суха інформація, в «поле», де забути про це неможливо. Навіть якщо поза ним

залишилося не так багато “справжніх дикунів”, навколо нас є досить яскравих і своєрідних особистостей, аби будь-яка доктрина людини як носія незмінних інтелектуальних істин – “оригінальної логіки”, що походить від “структури розуму”, здавалася просто ексцентричною ідеєю, якимось теоретичним курйозом.

Те, що Леві-Стросс спромігся перетворити романтичну пристрасність “*Tristes Tropiques*” на надсучасний інтелектуалізм “*La Pensee Sauvage*”, – безперечно, вражаюче досягнення. Однак залишаються питання, які ми просто не можемо не поставити. Чи є це перетворення наукою чи алхімією? Чи є “дуже проста трансформація” особистого розчарування в загальну теорію реальністю чи спритністю рук? Чи є вона справжнім зруйнуванням мурів, які нібито відокремлюють один розум від іншого, й демонстрацією того, що ці мури є лише поверховими структурами, або ж вона являє собою ретельно замаскований маневр, спричинений неспроможністю зламати ці стіни за безпосереднього зіткнення з ними? Чи створює своїми працями Леві-Стросс, як він сам самовпевнено стверджує на сторінках “*La Pensee Sauvage*”, пролегомени до всієї майбутньої антропології? Або ж він, як якийсь вирваний з корінням неолітичний інтелект, викинутий до резервації, риеється в уламках і дрізках старих традицій у марній спробі відродити первісну віру, моральна краса якої все ще очевидна, хоч вона давно вже втратила і доречність, і вірогідність?

РОЗДІЛ 14

ЛЮДИНА, ЧАС І ПОВЕДІНКА НА ОСТРОВІ БАЛІ

СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА МИСЛЕННЯ

Людське мислення є абсолютно соціальним: соціальним за своїм походженням, функціями, формами та застосуванням. Мислення, по суті, є публічною діяльністю: його природне середовище – це подвір'я, базарний майдан і міська площа. Приховані аспекти цього факту для антропологічного аналізу культури (тобто того, чим я тут займаюся) величезні й таємничі, і належної оцінки вони ще не дістали.

Я хочу виявити деякі з цих аспектів, скориставшись тим, що на перший погляд може здатися занадто спеціальним, навіть дещо езотеричним дослідженням: розглядом культурного апарату, за допомогою якого народ Балі визначає, сприймає окремих людей і реагує на них (тобто думає про них). Таке дослідження, однак, можна назвати спеціальним та езотеричним лише в дескриптивному сенсі. Факти як такі не мають великого безпосереднього значення поза межами етнографії, тож я резюмую їх якомога коротше. Однак якщо розглядати балійські дані на тлі загальної теоретичної мети – визначення наслідків, які має для аналізу культури твердження про людське мислення як соціальну по суті діяльність, – то ці дані набувають специфічного змісту.

У цій галузі балійські ідеї не лише незвично добре розвинуті, а й є, на західний погляд, досить дивними, щоб виявити

певні загальні взаємозв'язки між різними порядками культурної концептуалізації, що випадають із нашої уваги, коли ми спостерігаємо лише свої власні, надто знайомі засади ідентифікації, класифікації і ставлення до людських і квазілюдських індивідів. Зокрема, ці ідеї підкреслюють деякі неочевидні зв'язки між способом, у який той чи інший народ сприймає себе та інших, способом, у який він переживає час, та афективним настроєм його колективного життя – зв'язки, що мають значення для розуміння не лише балійського суспільства, а й людського суспільства взагалі.

ВИВЧЕННЯ КУЛЬТУРИ

Чимала частка останніх теоретизувань у сфері суспільних наук була зосереджена довкола спроби виявити й точно визначити два головні аналітичні поняття: культуру та соціальну структуру¹. Поштовхом до цих зусиль стало бажання врахувати такі чинники соціальних процесів, як здатність до формування й сприйняття ідей, і не піддатися при цьому спокусі чи то гегелівської, чи то марксистської форми редукціонізму. Як виявилось, для того щоб уникнути необхідності розглядати ідеї, поняття, цінності й експресивні форми як тіні від організації суспільства на твердій поверхні історії або ж як сутність історії, поступ якої полягає лише в створенні їх внутрішньої діалектики, треба дивитися на них як на незалежні, але не самодостатні сили, що діють і мають вплив лише в конкретному соціальному контексті, до якого вони пристосовуються, яким стимулюються й на який

¹ Найсистемніший та найобширніший дискусійний матеріал можна знайти в працях: Parsons T., Shils E. (eds.) *Towards a General Theory of Action*. – Cambridge, Mass., 1959; Parsons T. *The Social System* – Glencoe, Ill., 1951. До найпомітніших власне антропологічних потрактувань цієї теми (не завжди одностайних) належать праці: Nadel S.F. *Theory of Social Structure*. – Glencoe, Ill., 1957; Leach E. *Political Systems of Highland Burma*. – Cambridge, Mass., 1954; Evans-Pritchard E.E. *Social Anthropology*. – Glencoe, Ill., 1951; Redfield R. *The Primitive World and Its Transformations*. – Ithaca, 1953; Levi-Strauss C. *Social Structure//Structure Anthropology*. – New York, 1963. – P. 277-323; Firth R. *Elements of Social Organization*. – New York, 1951; Singer M. *Culture//International Encyclopedia of the Social Sciences*. – New York, 1968. – Vol.3. – P. 527.

мають, однак, – більшою або меншою мірою – визначальний вплив. “Ви справді думаєте, – писав Марк Блох у своїй невеличкій книжці «The Historian’s Craft», – що знаєте великих купців Європи доби Ренесансу, торгівців тканинами чи прянощами, мідних, ртутних чи галунових монополістів, королівських та імператорських банкірів лише тому, що обізнані з їхньою торгівлею? Зважте на те, що їх писав Гольбейн, що вони читали Еразма та Лютера. Аби зрозуміти ставлення середньовічного васала до свого феодала, вам треба дізнатися й про його ставлення до свого Бога”. Треба зрозуміти й організацію соціальної діяльності, її інституційні форми, і системи ідей, що її надихають, – так само, як і природу стосунків, що утворюються між ними. На досягнення саме цієї мети й була спрямована спроба пояснити поняття соціальної структури та культури.

Однак майже безсумнівно, що в цьому двобічному розвитку саме культурний бік виявився більш невіддатливим і залишається більш уповільненим. За самою природою речей ідеї важче піддаються науковому трактуванню, ніж економічні, політичні та соціальні відносини між індивідами та групами, яких ці ідеї надихають. І це ще більш слушно, коли відповідні ідеї є не чітко сформульованими доктринами Лютера чи Еразма, не ясними й виразними картинами Гольбейна, а напівсформованими, абияк систематизованими поняттями, що вважаються самозрозумілими і керують звичайною діяльністю звичайних людей у повсякденному житті. Якщо наукове вивчення культури відставало, застрягаючи найчастіше в простій описовості, то причиною тут була насамперед невловимість самого його предмета. Перше завдання будь-якої науки – визначення свого об’єкта в такий спосіб, аби його можна було піддати аналізу, – тут виявилось надзвичайно важким.

Саме в цьому пункті концепція мислення як соціального в своїй основі акту, що відбувається в тому самому громадському середовищі, що й інші соціальні акти, може відігравати найконструктивнішу роль. Погляд, згідно з яким мислення складається не з таємничих процесів, що відбуваються в якомусь потаємному гроті в голові, як це назвав Гілберт Райл, а з руху значущих символів – об’єктів досвіду (ритуалів і

знарядь: витесаних ідолів і джерел у пустелі; жестів, тавр, образів та звуків), яким люди надали значення, – не менше за будь-який інший погляд перетворює вивчення культури на справжню науку². Значення, втілені в символах – матеріальних засобах мислення, нерідко невлімові, неточні, хиткі й звивисті, але в принципі їх так само можна виявити за допомогою систематичних емпіричних досліджень (особливо якщо люди, які їх усвідомлюють, трохи скооперуються), як і атомну вагу водню чи функції надниркових залоз. Саме через культурні патерни – впорядковане поєднання значущих символів – людина осягає явища й події свого життя. Тому вивчення культури – сукупної єдності таких патернів – це вивчення механізмів, використовуваних індивідами чи групами індивідів задля орієнтування в незрозумілому інакше світі.

У будь-якому конкретному суспільстві кількість загально-визнаних і часто вживаних культурних патернів надзвичайно велика, тому відібрати з них хоча б найважливіші та простежити всі можливі взаємозв'язки між ними – приголомшливе завдання для науковця. Це завдання, однак, дещо полегшує та обставина, що певні види патернів і зв'язків між ними повторюються в різних суспільствах – з тієї простої причини, що потреба в орієнтації, яку вони покликані задовольняти, є спільною для всіх людей. Ці проблеми екзистенціальні, тому універсальні; їх розв'язання людські, тому різні. Однак саме через докладне осягнення цих унікальних розв'язань (і, як на мене, тільки в такий спосіб) можна правильно зрозуміти характер тих основоположних проблем, порівнянню відповіддю на які є ці розв'язання. Тут, як і в багатьох інших галузях знань, шлях до великих абстракцій науки пролягає гуцавиною одиничних фактів.

² Ryle G. *The Concept of Mind*. – New York, 1949. У третьому розділі я вже розглядав деякі з філософських питань (тут залишені поза увагою), порушені “зовнішньою теорією мислення”, й тепер залишається тільки ще раз підкреслити, що ця теорія не передбачає ані обстоювання позицій біхевіоризму в його методологічній чи епістемологічній формі, ані будь-яких диспутів щодо того суворого факту, що мислення – явище індивідуальне, а не колективне.

Однією з цих загальнопоширених орієнтаційних потреб є характеристика окремих людей. Усі народи розробили символічні структури, за допомогою яких люди сприймаються не прямолінійно як такі, як просто члени людського роду, а як представники певних чітких категорій людей, конкретних типів індивідів. У будь-якому конкретному випадку таких структур чимало. Деякі, як-от термінології спорідненості, егоцентричні, тобто визначають статус індивіда з погляду його стосунку до конкретного члена соціуму. Інші зосереджені на тій чи іншій підсистемі чи аспекті суспільства і щодо перспектив окремих дійових осіб інваріантні: це титули знаті, статуси вікових груп, професійні категорії. Деякі (особисті імена та прізвиська) неформальні й сприяють індивідуалізації; інші (бюрократичні чини й кастові позначення) формальні й сприяють стандартизації. Повсякденний світ, у якому живуть члени будь-якої спільноти – самозрозуміла царина їхньої соціальної діяльності – населений не “будь-ким”, не безликими людьми без властивостей, а “кимось” – конкретними категоріями певних осіб, достеменно схарактеризованих і наділених відповідними наліпками. Символьні ж системи, що визначають ці категорії, існують не в природі речей – вони вибудовуються в ході історії, зберігаються суспільствами й застосовуються індивідами.

Однак навіть якщо обмежити завдання культурного аналізу розглядом лише тих патернів, що стосуються характеристики окремих індивідів, це лише трохи применшить його трудноприступність. Адже досі не існує якоїсь завершеної теоретичної побудови, в рамках якої можна було б виконувати це завдання. За допомогою так званого структурного аналізу в соціології та соціальній антропології можна якось виявити прихований сенс функціонування суспільства з конкретною системою класифікації осіб, а іноді навіть спрогнозувати можливі зміни такої системи за впливу певних соціальних процесів, однак лише за умови, що цю систему – категорії, їх значення та їх логічні взаємозв'язки – можна вважати вже відомою. Теорія особистості в соціальній психології може виявити мотиваційну динаміку, що лежить в основі утворення й застосування таких систем, і визначити їхній вплив на структури

відмітних властивостей індивідів, що застосовують ці системи на практиці, однак знов-таки лише за умови, що вони вже в якомусь сенсі наявні, що погляди цих індивідів на себе та інших уже якось визначені. Тому потрібен певний системний, а не суто літературний чи імпресіоністичний спосіб виявлення того, що *є в наявності*, чим насправді є концептуальні структури, втілені в символічні форми, за допомогою яких люди сприймають і розуміють один одного. Те, чого ми хочемо й чого ще не маємо – це певний удосконалений метод опису й аналізу реальної структури досвіду (в даному випадку – досвіду людини), осягнутого представниками конкретного суспільства в конкретний момент часу, – одним словом, наукова феноменологія культури.

ПОПЕРЕДНИКИ, СУЧАСНИКИ, СПІЛЬНИКИ ТА НАСТУПНИКИ

Однак у такому розумінні культурного аналізу в цій галузі було здійснено лише кілька розрізнених і досить абстрактних спроб, із наслідків яких можна зробити певні корисні висновки для нашого більш сконцентрованого дослідження. До найцікавіших із цих ініціатив належать розвідки, здійснені покійним Альфредом Шутцем – філософом-соціологом, творчість якого являє собою дещо героїчну, однак небезуспішну спробу поєднати вплив Шелера, Вебера та Гуссерля з впливом Джеймса, Мід і Дьюї³. Діапазон тем, які цікавили Шутца, був дуже широким, і майже щодо жодної з них він не вдався до широкого чи системного розгляду конкретних соціальних процесів. Шутц прагнув виявити реальну структуру того, що вважав за “вищу реальність” людського досвіду: світ повсякденного життя, з яким люди стикаються, в якому діють і який проживають від початку до кінця. Особливо цінний вихідний пункт для наших власних цілей становить одна з його вправ із соціальної феноменології – розкладення загального поняття “спільники” на “попередників”, “сучасників”, “спільників” і “наступників”.

³ Про роботу Шутца в цій галузі див.: Schutz A. The Problem of Social Reality//Collected Papers. 1/Ed. by M.Natanson. – The Hague, 1962.

Розглянувши сукупність культурних патернів, що їх уживають балійці для характеристики людей, на підставі цього поділу, ми зможемо якнайширше сформулювати взаємозв'язки між концепціями особистої індивідуальності, концепціями тимчасового порядку та концепціями стилю поведінки, прихованими, як ми побачимо, у цих патернах.

Самі ці розмежування зрозуміти неважко, але внаслідок того, що категорії, які вони визначають, частково збігаються й є взаємопроникними, важко сформулювати їх із тією доконечною точністю, якої вимагає аналітична класифікація. “Спільники” – це індивіди, які реально зустрічаються, особи, що стикаються між собою в той чи інший момент буденного життя. Таким чином, вони мають, нехай недовго чи поверхово, спільність не лише часову, а й просторову. Вони “залучені до біографій один одного” принаймні мінімальною мірою; вони “зростають разом”, принаймні протягом певного часу, в безпосередній та особистій взаємодії як его, суб’єкти, особистості. Спільниками є коханці, доки триває їхнє кохання, подружжя – доки воно не розлучиться, або друзі – доки не посваряться. Спільниками є і члени оркестру, учасники гри, попутники, які ведуть балачки в потягу, ті, хто торгується між собою на ринку, мешканці одного села – тобто будь-яка група людей з якимись безпосередніми, особистими стосунками. Однак осередок цієї категорії утворюють люди, пов’язані такими стосунками більш-менш тривалий час та з певною постійною метою, а не лише періодично чи випадково. Решта непомітно переходить в іншу категорію спільників – “сучасників”.

Сучасники – це люди, які мають спільність у часі, але не в просторі: вони живуть у (приблизно) один і той самий період історії і мають між собою соціальні стосунки (часто дуже розріджені), але не зустрічаються між собою – принаймні за звичайного перебігу подій. Їх об’єднує не пряма соціальна взаємодія, а узагальнена сукупність символічно сформульованих (тобто культурних) припущень щодо типових способів поведінки один одного. Крім того, рівень відповідного узагальнення є питанням міри, тому градація особистої участі в спільних стосунках – від коханців через випадкових знайомих (ці

стосунки, звичайно, також зумовлюються культурою) продовжується тут аж до непомітного переходу соціальних зв'язків у цілковиту анонімність, стандартизацію і взаємозамінність: “Думаючи про свого відсутнього друга А., я створюю певний ідеальний тип його особистості та поведінки на підставі свого минулого досвіду спілкування з А. як із своїм товаришем. Вкидаючи листа до поштової скриньки, я сподіваюся, що невідомі люди, які звуться поштовими працівниками, поводитимуться певним типовим чином, не зовсім мені зрозумілим, унаслідок чого мій лист дійде до адресата в межах типового розумного часу. Не зустрівши в своєму житті жодного француза чи німця, я розумію, «чому Франція боїться нового озброєння Німеччини». Підкоряючись правилам англійської граматики, я дотримуюся [в своєму писанні] соціально визнаної норми поведінки сучасної мені англомовної громади, до якої маю пристосовуватися, аби мене розуміли. І, нарешті, будь-який виріб, приладдя чи начиння нагадують мені про моїх безіменних спільників, які їх виробили, аби інші безіменні спільники користувалися ними для досягнення типових цілей за допомогою типових засобів. Це лише кілька прикладів, але вони розташовані відповідно до ступеня дедалі більшої анонімності, а отже, – уяви, потрібної для розуміння Іншого та його поведінки”⁴.

Нарешті, “попередники” та “наступники” – це люди, які не мають спільності навіть у часі, тому за визначенням не можуть взаємодіяти. Як такі вони утворюють певну окрему категорію, що стоїть і над спільниками, і над сучасниками, які здатні до взаємодії і здійснюють її. Однак із погляду будь-якої конкретної дійової особи вони мають не зовсім однакову вагу. Попередники, які вже жили, можуть бути відомими, або, точніше, про них може бути відомо, а здійснені ними вчинки можуть мати вплив на життя тих, кому вони передували (тобто їхніх наступників), тимчасом як протилежне, за самою природою речей, неможливе. З іншого боку, наступники не можуть бути відомими, бо вони є ненародженими жителями майбутнього, яке ще не настало, і хоч на їхнє життя можуть вплинути вчинки

⁴Ibid. – P. 17-18.

тих, чийми наступниками вони є (тобто їхніх попередників), протилежне знов-таки неможливе⁵.

Однак задля емпіричних цілей доцільніше сформулювати ці відмінності також не так строго, підкресливши, що вони, як і ті, що відокремлюють спільників від сучасників, є відносними й у повсякденному досвіді аж ніяк не чітко окресленими. За деякими винятками, наші старші спільники та сучасники не переходять раптово в минуле, а більш-менш поступово, в міру того як старіють і вмирають, стають нашими попередниками, і в той період, коли вони готуються стати предками, ми можемо певним чином впливати на них – як діти нерідко формують заключні фази життя своїх батьків. А наші молодші спільники та сучасники поступово зростають і стають нашими наступниками, тому ті з нас, хто живе досить довго, часто мають сумнівний привілей знати, хто нас замінить, й іноді навіть принагідно впливати певним чином на напрямок їхнього розвитку. Найкраще розглядати “спільників”, “сучасників”, “попередників” і “наступників” не як закутки, по яких люди розподіляють один одного з класифікаційною метою, а як показники певних загальних і не завжди чітких фактичних стосунків, що існують, на думку людей, між ними та іншими.

Однак знов-таки, ці стосунки не усвідомлюються виключно як такі: їх можна збагнути лише через посередництво їхніх культурних формулювань. А коли вони культурно сформульовані, їхній точний характер залежить від суспільства – бо в кожному суспільстві своя сукупність наявних культурних па-

⁵ Там, де існує, з одного боку, “культ предків”, а з другого – “віра в духів”, наступники можуть вважатися здатними до (ритуальної) взаємодії з попередниками або попередники – до (містичної) взаємодії з наступниками. Але в таких випадках відповідні “особи” – попри гадану реальність цієї взаємодії – з феноменологічного погляду є не попередниками та наступниками, а сучасниками або навіть спільниками. Треба пам’ятати, що і тут, і в подальшому обговоренні відмінності формулюються з точки зору дійової особи, а не якогось зовнішнього, стороннього спостерігача. Щодо місця в суспільних науках конструкцій, орієнтованих на дійових осіб (конструкцій, що іноді хибно називають “суб’єктивними”) див.: Parsons T. The Structure of Social Action. – Glencoe, Ill., 1937, особливо розділи, присвячені методологічним працям Макса Вебера.

тернів; залежить від ситуації в окремому суспільстві – бо доречними для застосування можуть вважатися різні патерни з розмаїття наявних; нарешті, в схожих ситуаціях – залежить від дійових осіб, оскільки в гру вступають характерні звички, преференції та інтерпретації. В людському житті, принаймні за межами дитинства, не існує хоч скільки-небудь істотного соціального досвіду в чистому вигляді. Усе забарвлюється зумовленою значущістю, і спільники (як і соціальні групи, моральні зобов'язання, політичні інститути чи екологічні умови) досягаються лише через призму значущих символів – засобів їх упредметнення, – призму, що є відтак аж ніяк не нейтральною стосовно їхньої “справжньої” природи. Спільники, сучасники, попередники й наступники створюються не меншою мірою, ніж народжуються⁶.

БАЛІЙСЬКІ СИСТЕМИ ПОЗНАЧЕННЯ ОСІБ

На Балі⁷ існує шість типів наліпок, що їх одна людина може застосовувати до іншої задля ідентифікації тієї як єдиного в своєму роді індивіда. До цих типів, які я хочу розглянути тут на загальному концептуальному тлі, належать: (1) власні імена;

⁶ Саме в цьому відношенні формулювання “спільник – сучасник попередник – наступник” принципово відрізняється принаймні від деяких версій формулювання “Umwelt – Mitwelt – Vorwelt – Folgewelt”, від якого воно походить, бо тут ідеться не про аподиктичну передачу “трансцендентальної суб’єктивності” а-ля Гусерль, а радше про соціопсихологічно розвинуті та історично передані “форми розуміння” а-ля Вебер. Широке, хоч і не зовсім переконливе обговорення цієї відмінності міститься в статті: Merleau-Ponty M. *Phenomenology and the Sciences of Man* // Merleau-Ponty M. *The Primacy of Perception*. – Evanston, 1964. – P.43-55.

⁷ У наступному розгляді я буду змушений піддати балійські звичаї чіткій схематизації і репрезентувати їх як набагато однорідніші та послідовніші, ніж вони є насправді. Зокрема, треба зважати на те, що за категоричними твердженнями як позитивного, так і негативного характеру (“усі балійці...”, “жодний балієць...”) стоять мовчазні застереження “наскільки мені відомо...”, а іноді й нехтування винятками, що вважаються “аномальними”. Докладніше подання наведених тут етнографічних даних можна знайти в працях: Geertz H. and C. *Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogy Amnesia*//*Journ. of the Royal Anthropological Inst.* 1964. – №94. Part 2. – P. 94-108; Geertz C. *Tihingan: A Balinese Village*//*Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*. – 1964. – №120. – P.1-10; Geertz C. *Form and Variation in Balinese Village Structure*//*American Anthropologist*. – 1959. – №61. – P. 991-1012.

(2) імена, пов'язані з послідовністю народження; (3) терміни кровної спорідненості; (4) текноніми; (5) найменування соціального статусу (в літературі, присвяченій Балі, вони зазвичай іменуються “назвами каст”) і (6) публічні звання, як такі я розглядаю квазіпрофесійні звання, що їх мають вожді, правителі, священнослужителі та боги. Усі ці наліпки, як правило, застосовуються не одночасно, а по черзі, залежно від ситуації та інколи від індивіда. Треба також зауважити, що це не всі типи наліпок, які взагалі застосовуються на Балі, а лише ті, що є загально-визнаними й регулярно вживаними. А оскільки кожний тип являє собою не просто зібрання зручних ярликів, а особливу, чітко визначену термінологічну систему, я називатиму їх “символьними системами визначення осіб” і розгляну їх спочатку по черзі й лише потім – як більш-менш зв'язну сукупність.

ВЛАСНІ ІМЕНА

Символьну систему, що визначається власними іменами, описати найпростіше, бо з формального погляду вона найменш складна, а із соціального – найменш важлива. Усі балійці мають власні імена, але рідко користуються ними, коли згадують себе чи інших або звертаються до кого-небудь. (Стосовно своїх предків, включаючи батьків, уживання власних імен фактично вважається блюзнірством.) У згадуванні дітей (а іноді навіть у звертанні до них) власні імена вживаються частіше. Тому такі імена інколи називають “дитячими” або “маленькими”, хоч після ритуалу надання імені (через 105 днів після народження) вони зберігаються незмінними впродовж усього життя людини. Загалом власні імена можна почути рідко, й вони відіграють у громадському житті дуже незначну роль.

І все ж таки, попри свою соціальну маргінальність, ця система власних імен має певні особливості, що опосередковано впливають на розуміння балійських уявлень про особистість. По-перше, власні імена, принаймні серед людей незнатного походження (близько 90 відсотків населення), являють собою довільно створені безглузді слова. Вони не беруться з якогось усталеного резерву імен, що міг би надавати їм вторинного значення – як таких, що є “звичними” чи “не-

звичними”, що відбивають найменування людини “на честь” когось (предка, друга батьків, знаменитості) або вважаються сприятливими, доречними, характерними для певної групи чи регіону, вказують на родинні стосунки і так далі⁸. По-друге, дублювання власних імен у межах однієї спільноти (тобто політично об’єднаного, зосередженого довкола одного ядра селища) старанно уникається. Мешканці такого селища (балійською *банджар*, тобто “сільце”) є найпершою групою, з якою безпосередньо стикається людина за межами суто домашнього, сімейного кола, і в деяких відношеннях вона є для неї навіть ближчою. Як правило, надзвичайно ендогамне й завжди надзвичайно корпоративне, сільце є балійським світом насамперед спільників, і всередині нього кожна людина має принаймні зачатки цілком унікальної культурної індивідуальності (нехай і не підкреслюваної на соціальному рівні). Потретє, власні імена є одночленими й відтак не вказують на родинні зв’язки чи на фактичне членство в будь-якій групі. І нарешті, тут не існує прізвищ (якщо не брати до уваги кількох рідкісних і в усякому разі лише часткових винятків), у тому числі прізвищ вельможних осіб типу Річард Левове Серце або Іван Грозний. Не існує навіть зменшених імен для дітей чи пестливих для коханих, дружин тощо.

Отже, роль, яку відіграє символічна система позначення осіб за допомогою системи власних імен у відокремленні балійців один від одного або в упорядкуванні балійських суспільних відносин, по суті, є залишковою. Ім’я людини – це те, що залишається з нею після усунення решти наданих їй особі культурних наліпок, набагато характерніших із соціального погляду.

⁸ Тимчасом як імена простих людей являють собою лише вигадки, безглузді самі по собі, імена родової знаті нерідко беруться із санскритських джерел і щось “значать” – зазвичай щось піднесене, типу “гідного ратника” чи “відважного вченого”. Однак це значення не денотативне, а орнаментальне, і в більшості випадків значення імені (на відміну від самого факту наявності цього значення) фактично невідоме. Цей контраст між дитячим белькотінням простих селян і порожньою пишномовністю аристократів не позбавлений культурної значущості, однак ця значущість пов’язана насамперед із сферою висловлення та сприйняття соціальної нерівності, а не особистою індивідуальністю.

Власне ім'я є суто приватною справою, про що свідчить майже релігійне уникнення його прямого вживання. Наприкінці життя людини, за крок до перетворення на божество, яким вона стає після смерті та кремації, її справжнє ім'я відоме лише їй (або ще кільком друзям-одноліткам). Коли вона зникає, ім'я зникає разом із нею. У добре освітленому колі повсякденного життя суто особиста частка культурного визначення індивіда – та, що в умовах безпосереднього співіснування більше за інші належить лише йому одному, – є надзвичайно приглушеною. І разом із нею стають приглушеними більш характерні, суто біографічні й відтак тимчасові аспекти його існування як людини (те, що ми в своїй егоїстичнішій структурі називаємо його “особистістю”), поступаючись місцем деяким типовішим, надзвичайно умовним, а отже, сталим аспектам.

ІМЕНА, ПОВ'ЯЗАНІ З ПОСЛІДОВНІСТЮ НАРОДЖЕННЯ

Найпростішими з таких більш стандартизованих наліпок є ті, що автоматично надаються дитині, навіть мертвнонародженій, у момент її народження, залежно від того, чи є вона першою, другою, третьою, четвертою і т.д. дитиною в родині. Тут існують деякі місцеві та статусно-групові варіації, але найпоширенішою системою є вживання імені Ваян для першої дитини, Ньйоман – для другої, Маде (або Ненга) – для третьої і Ктут – для четвертої, після чого цикл повторюється: п'яту дитину знову називають Ваян, шосту – Ньйоман і т.д.

Цими порядковими іменами в селах найчастіше користуються, звертаючись до дітей та молодих чоловіків і жінок, які ще не мають власного потомства, або згадуючи про них. У кличній формі вони майже завжди вживаються окремо, тобто без додавання власного імені: “Ваяне, дай мені мотику”. При посиленні вони можуть доповнюватися власним іменем, особливо коли немає іншого способу пояснити, який із десятків Ваянів чи Ньйоманів села мається на увазі: “Ні, не Ваян Ругруг, а Ваян Кепір”. Батьки звертаються до своїх дітей, а бездітні брати та сестри – один до одного, користуючись майже винятково цими іменами, а не власними чи термінами спорідненості.

Однак до людей, які мають дітей, вони не застосовуються ніколи – ні в родині, ні за її межами; замість них, як ми далі побачимо, вживаються текноніми, тому з погляду культури балійці, що досягають зрілого віку і є бездітними (дуже незначна меншість), самі залишаються дітьми, тобто символічно характеризуються як такі. Цей факт зазвичай сприймається як сором для них і клопіт для оточення, яке часто намагається в зверненні до них взагалі уникати кличної форми⁹.

Таким чином, система позначення осіб згідно з послідовністю народження являє собою метод найменування людей, який можна окреслити як *plus sa change*¹⁰. Вона розрізняє їх за допомогою чотирьох абсолютно беззмстовних позначень, не пов'язаних ані зі справжньою категоризацією (бо не існує жодної поняттєвої чи соціальної реальності, яка відповідала б категорії “всіх Ваянів” чи “всіх Ктутів” у даній спільноті), ані з конкретною характеристикою людей, до яких застосовуються ці імена (бо ними не передбачається, що Ваяни мають якісь спільні особливі психологічні чи духовні риси порівняно з Ньйоманами чи Ктутами). Ці імена, які не мають жодного буквального значення самі по собі (вони не є чисельниками або похідними від чисельників), фактично навіть не дають реального чи надійного уявлення про становище чи порядок розташування братів і сестер у родині¹¹. Ваян може бути п'ятою (або дев'ятою!) дитиною так само, як і першою, а зважаючи на традиційну сільську демографічну структуру (висока плодючість

⁹Це, звичайно, не означає, що в соціологічному плані (на відміну від психологічного) цим людям відводиться роль дітей. Своїми спільниками вони сприймаються як дорослі, хоч і неповноцінні. Однак неспроможність мати дітей є помітною перешкодою для кожного, хто прагне влади чи престижу на місцевому рівні: я, наприклад, не знаю жодної бездітної людини, яка мала б значний вплив у сільській раді та й, власне кажучи, взагалі не була б соціальним маргіналом.

¹⁰*Plus sa change – plus c'est la meme chose* (франц.). Що більше змін, то більше все залишається по-старому. – *Прим. перекл.*

¹¹Із суто етимологічного погляду вони мають певний натяк на значення, бо походять від застарілих коренів, які означають “провідний”, “середній” і “наступний”. Однак ці ефемерні значення більше не мають повсякденного вжитку й навряд чи взагалі усвідомлюються.

плюс значна кількість мертвонароджених і померлих у ранньому дитинстві), Маде чи Ктут цілком можуть виявитися найстаршими в довгій черзі братів і сестер, а Ваян – наймолодшим. Ці імена свідчать лише про те, що для всіх подружніх пар народження дітей становить такий собі коловорот Ваянів, Ньюманів, Маде, Ктутів і знову Ваянів – нескінченне чотирьохетапне відтворення однієї невмирущої форми. Фізично люди – істоти скороминуші, але із соціального погляду *dramatis personae* (дійові особи) навечно залишаються тими самими, виникаючи як нові Ваяни та Ктути з вічного світу богів (адже маленьких дітей також відділяє від божественності лише крок), аби замінити тих, хто знову в ньому розчинається.

ТЕРМІНИ КРОВНОЇ СПОРІДНЕНОСТІ

Формально балійська термінологія спорідненості зовсім проста за типом – вона належить до різновиду, що має технічну назву “гавайський” або “генераційний”. У системі цього типу людина класифікує своїх родичів насамперед згідно з генерацією, до якої вони належать відносно її власної. Тобто рідні, зведені та двоюрідні брати й сестри (а також діти їхніх дружин і чоловіків і так далі) групуються разом під одним терміном; усі дядьки й тітки з кожного боку термінологічно зараховуються до однієї категорії з матір’ю та батьком; усі діти братів, сестер, кузенів тощо (тобто племінники того чи іншого типу) ототожнюються з власними дітьми. І так далі за поколіннями – з одного боку, аж до онуків і правнуків, з іншого – дідів і прадідів. Для кожної конкретної особи загальна картина систематизації родичів становить немовби шаруватий пиріг, кожний шар якого утворює окрема генерація родичів – її батьки, діти, діди, онуки й так далі, причому її власний шар, той, із якого робляться ці розрахунки, розташовується точно в середині цього пирога¹².

¹²Фактично ця балійська система (або, цілком імовірно, будь-яка інша система) не є винятково генераційною, але тут ми маємо намір лише передати її загальну форму, а не точну структуру. Щодо всієї термінологічної системи див.: Geertz H. and C. *Teknonymy in Bali*.

Зважаючи на існування системи цього типу, найважливішою (і досить незвичайною) обставиною щодо способу її функціонування на Балі є те, що терміни, які вона містить, майже ніколи не вживаються в зверненнях, а лише при згадуванні людей, і то не дуже часто. За рідкісними винятками, ніхто насправді не зве свого батька (чи дядька) “батьком”, свою дитину (чи племінника) “дитиною”, брата (рідного чи двоюрідного) “братом” і т.д. Для генеалогічно молодших родичів навіть не існує кличних форм; для генеалогічно старших вони існують, але, як і у випадку власних імен, уживання їх у зверненні до старших вважається виявом неповаги до них. На практиці навіть референційні форми вживаються лише в разі конкретної потреби передати якусь інформацію про родичів як таку, і майже ніколи не використовуються як загальні засоби ідентифікації людей.

У прилюдних бесідах терміни спорідненості з’являються лише у відповідь на конкретне запитання або в описі якоїсь події, що відбулася або очікується й стосовно якої існування родинного зв’язку вважається важливою часткою інформації (“Ти збираєшся на підпилювання зубів Батька Регрега?” – “Так, він мій брат”). Отже, способи звернення та згадування всередині родини є не більш (або не набагато більш) особистими чи виразними щодо якості родинних зв’язків, аніж ті, що прийняті в селищі взагалі. Коли дитина досягає певного віку (скажімо, шести років, хоч, звісно, можливі варіанти), вона кличе своїх матер і батька, вживаючи той самий термін (тектюнім, звання статусної групи чи публічне звання), що його вживає й будь-хто інший знайомий із ними, а батьки, в свою чергу, звать дитину Ваяном, Ктутом тощо. Так само, і навіть більш певно, дитина користуватиметься цим поширеним, позародинним терміном, згадуючи про батьків чи то в їхній присутності, чи то позаочі.

Коротше кажучи, балійська система термінології спорідненості визначає людей за допомогою насамперед таксономічних, неособистих висловів: як мешканців даної місцевості, а не як партнерів у соціальній взаємодії. Вона майже повністю виконує функції певної культурної мапи, на якій можна показати одних людей і не можна – інших, не характерних для відтворе-

ного нею ландшафту. Звичайно, після такого обумовлення та з'ясування місця людини в структурі виникають певні уявлення про доречне поводження між людьми. Однак найважливішим моментом є те, що в конкретній практиці родинна термінологія використовується майже виключно заради з'ясування, а не заради поведінки, у патернуванні якої переважають інші символічні засоби¹³. Соціальні норми, пов'язані зі спорідненістю, досить реальні, але зазвичай їх переважають, навіть усередині самих груп родинного типу (сім'ях, домашніх господарствах, родах), культурно краще озброєні норми, пов'язані з релігією, політикою та – істотніше – з розшаруванням суспільства.

Однак незважаючи на свою досить-таки вторинну роль у формуванні поступового перебігу громадського спілкування, система термінології спорідненості, як і система особистих імен, робить (хай навіть опосередковано) значний внесок в уявлення балійців про особистість. Адже як система значущих символів вона також є втіленням певної поняттєвої структури, за допомогою якої люди осягають сутність себе самих та інших і яка, крім того, вражаюче збігається з поняттєвими структурами, втіленими в інших, інакше побудованих і відмінно орієнтованих системах визначення людей. Тут провідним мотивом також є зупинення часу через повторення форми.

Це повторення здійснюється за допомогою однієї особливості балійської термінології спорідненості, про яку я ще маю згадати: у третьому поколінні вище й нижче за покоління відповідної особи терміни стають цілковито обопільними. Тобто термін для позначення “прадідів” і “правнуків” один і той самий: *кумні*. Обидва покоління й люди, з яких вони складаються, культурно ототожнюються. Людина символічно прирівнюється до найвіддаленішого предка по висхідній лінії і до найвіддаленішого нащадка по низхідній; припускається, що вона завжди може взаємодіяти з ними, як з живими.

¹³ Щодо аналогічного розрізнення між такими аспектами термінології спорідненості, як “упорядкування” та “призначення ролі”, див.: Schneider D., Humans G. Kinship Terminology and the American Kinship System//American Anthropologist. – 1955. – №57. – P. 1195-1208.

Цей тип обопільної термінології практично продовжується й до четвертої генерації, і навіть далі. Однак унаслідок того, що життя людини лише вкрай рідко збігається з життям її прапрадідів (або праправнуків), це продовження становить лише теоретичний інтерес, і більшості людей навіть невідомі відповідні терміни. Саме чотиригенераційний інтервал (тобто покоління самої людини плюс три покоління по висхідній чи низхідній) вважається досяжним ідеалом, образом цілком довершеного життя (як у нас сімдесят років), і термінологія кумпі-кумпі бере його, так би мовити, у виразні культурні дужки.

Ці дужки додатково підкреслюються ритуалами, пов'язаними зі смертю. На похороні всі родичі померлого з молодших поколінь мусять віддати шану його ще присутньому духові, приклавши на індуський манер долоні до лоба перед його труною і потім над могилою. Однак цей справді непорушний обов'язок, ритуальне осердя похоронної церемонії раптово переривається на третьому поколінні по низхідній – на “онуках” небіжчика. Його “правнуки” є його кумпі, а він є їхнім, а отже, вважають балійці, вони насправді зовсім не молодші за нього, а “одного віку” з ним. Тому від них не тільки не вимагається, а недвозначно забороняється вшанування його духу. Людина схиляється лише перед богами та (що те ж саме) перед старшими, а не перед рівними чи молодшими за себе¹⁴.

Отже, балійська термінологія спорідненості не лише поділяє людей на генераційні верстви стосовно даної людини, а й згинає ці верстви в якусь неперервну поверхню, що з'єднує “найнижчих” із “найвищими”, тож замість образу шаруватого пирога точнішим буде, мабуть, образ циліндра, поділеного на шість паралельних смуг: “власне покоління”, “батьки”, “діди”, “кумпі”, “онуки” та “діти”¹⁵. Те, що на перший погляд здається дуже діахронічним

¹⁴ Старі люди, що належать до одного покоління з померлим, також, звичайно, не моляться на нього з тієї самої причини.

¹⁵ Може здатися, що продовження термінів за межі рівня кумпі спростувало б цей погляд. Однак насправді воно підтверджує її. Адже в тому рідкісному випадку, коли людина має (“реального” або “класифікаційного”) праправнука (*келаба*), досить дорослого, аби схилитися перед нею під час похоронного ритуалу, робити це дитині знов-таки

формулюванням, що підкреслює безупинну прогресію поколінь, насправді є ствердженням цілковитої нереальності (або в усякому разі неважливості) такої прогресії. Відчуття послідовності, шерег родичів, що заступають один одного з плином часу, є ілюзією, породженою певним поглядом на цю термінологічну систему: так, немовби вона вживалася для формулювання зміни якості особистої взаємодії між людиною та її родичами під час її старіння та смерті (а багато таких систем, якщо не більшість, справді вживаються саме для цього). Якщо подивитися на цю систему (як це здебільшого роблять балійці) як на розумну таксономію можливих типів родинних стосунків людини, як на класифікаційний розподіл родичів за природними групами, то стає зрозуміло: те, що зазвичай являють собою смуги згаданого циліндра, є генеалогічним порядком старшинства поміж живих людей і нічим більше. Вони відтворюють духовні (та структурні, що те саме) зв'язки між існуючими поколіннями, а не місце поколінь, що приходять на зміну одне одному, в неповторюваному історичному процесі.

ТЕКНОНІМИ

Якщо до власних імен ставляться як до воєнної тасмниці, імена, що відбивають порядок народження, застосовуються здебільшого до дітей і підлітків, а терміни спорідненості згадуються в найкращому разі принагідно, і то лише з метою вторинної характеристики, то як же більшість балійців звертається один до одного? Для широких мас селянства відповіддю буде: за допомогою текнонімів¹⁶.

заборонено. Але в цьому разі не тому, що вона “одного віку” з небіжчиком, а тому, що є “старшою (на одне покоління)” тобто прирівнюється до “батька” покійного. Так само старий, котрий живе досить довго, аби мати праправнука-келаба, в разі смерті дитини в ранньому віці єдиний із усіх молитиметься на її могилі, бо ця дитина для нього є старшою (на одне покоління). Та сама схема діє в принципі й для віддаленіших генерацій, але через те, що балійці не вживають термінів спорідненості стосовно померлих чи мертвонароджених, ця проблема набуває суто теоретичного характеру: “Ось як ми називали б їх і ось як поводитися б із ними, якби вони були з нами, що цілком неможливо”.

¹⁶ Іншою можливістю є вживання особових займенників, які фактично можна вважати окремою символічною системою визначення осіб. Але насправді тут також існує тенденція уникати їх уживання скрізь, де тільки можливо, часто ціною певної незграбності висловлювання.

Коли перша дитина подружжя отримує ім'я, люди починають звертатися до цього подружжя чи згадувати про нього як про “батька” та “матір” Регрега, Пули чи як ще там було названо дитину. І так їх називатимуть (у тому числі вони самі), аж доки не народиться їхній перший онук. Тоді до них звертатимуться як до “дідуса” та “бабусі” Суди, Ліліра чи ще когось. Те саме відбувається і в тому разі, якщо вони доживуть до того, щоб побачити свого першого правнука¹⁷. Отже, протягом “природного” чотиригенераційного інтервалу життя – від кумпі до кумпі термін, за яким людина відома оточенню, змінюється тричі: вперше – коли в неї народжується нащадок, потім – коли потомство з'являється принаймні в одного з її дітей, і востаннє – з народженням дитини принаймні в одного з її онуків.

Звичайно, більшість людей не живуть так довго або їм не так щастить із плодючістю їхніх нащадків. Цю спрощену картину ускладнює також безліч інших чинників. Однак якщо залишити осторонь тонкощі, суть полягає в тому, що ми маємо тут справу з системою текнонімії, винятково добре розвиненою з культурного погляду й винятково впливовою – із соціального. Як же вона впливає на сприйняття окремим балійцем себе самого та своїх знайомих?

По-перше, ця система ототожнює чоловіка й жінку як подружжя приблизно так, як у нашому суспільстві наречена бере прізвище чоловіка; тільки тут ототожнення спричиняється не актом шлюбу, а актом народження потомства. Символічно,

¹⁷ Це вживання власного імені нащадка як частини текноніма зовсім не суперечить моїм попереднім твердженням щодо відсутності публічного вживання таких імен. Тут “ім'я” є частиною позначення особи, що має текнонім, а не позначенням (нехай навіть вторинним) дитини, що дала їй своє ім'я (тобто епоніма), бо ім'я дитини вживається тут виключно як точка референції й не має, наскільки мені відомо, жодного самостійного символічного значення. Якщо дитина вмирає, навіть у ранньому дитинстві, текнонім зазвичай залишається незмінним. Дитина-епонім звертається до своїх батьків або згадує їх, користуючись текнонімом, до якого входить її власне ім'я, без усякої пияковості. Ніхто не вважає, що дитина, чиє ім'я входить до складу текнонімів її батьків, дідів чи прадідів, завдяки цьому якимось відрізняється від своїх братів і сестер або має якісь привілеї. Текноніми ніколи не змінюються таким чином, аби включати імена улюблених або більш гідних нащадків. І так далі.

що зв'язок між чоловіком і дружиною виявляється з погляду їхнього спільного стосунку до дітей, онуків чи правнуків, а не з погляду входження дружини в "сім'ю" чоловіка (бо до неї вона звичай належить у будь-якому разі, оскільки шлюби надзвичайно ендогамні).

Ця пара чоловіка та дружини (або, точніше, батька та матері) має дуже велике економічне, політичне й духовне значення. Фактично це наріжний камінь суспільної будови. Одинаки не можуть бути членами сільської ради, де місця розподіляються подружньою парою, й авторитетом тут користуються, за рідкісними винятками, лише чоловіки, що мають дітей. (У деяких селищах чоловікам навіть не надається місце в сільській раді, доки в них не народиться дитина.) Те саме стосується груп спадкоємців, різних добровільних організацій, зрошувальних товариств, парафіян різних храмів тощо. Практично в будь-якому виді місцевої діяльності – від релігійної до сільськогосподарської – пара батьків бере участь як одне ціле: чоловік виконує певні завдання, жінка – другорядну роботу. Пов'язуючи чоловіка та дружину через включення імені одного з їхніх прямих нащадків у їхнє власне ім'я, текнонімія підкреслює водночас вагомість подружньої пари в місцевому суспільстві й те величезне значення, що надається відтворенню¹⁸.

Це значення виявляється також – ще виразніше – у другому культурному наслідку поширеного вживання текнонімів: класифікації людей за так званими репродуктивними верствами. З погляду будь-якої людини її односілчани поділяються на бездітних, які зветься Ваян, Маде і так далі; людей, які мають дітей і зветься "Батько (Мати) такого-то"; людей, які мають онуків і зветься "Дідусь (Бабуся) такого-то", та людей, які мають правнуків і зветься "Прадід (Прабабка) такого-то". І саме цій класифікації відповідає загальна картина типу соціальної ієрархії: бездітні

¹⁸ Вона підкреслює й ще одну тему, що проходить крізь усі порядки позначення осіб, обговорювані тут: зведення до мінімуму відмінностей між людьми, які подаються як практично взаємозамінні у виконанні більшості соціальних ролей. Цікаві думки на цю тему див. у кн.: Belo J. Rangda and Barong. – Locust Valley, New York, 1949.

люди – залежні молодші; батьки – активні громадяни, які керують життям спільноти; діди – шановані старійшини, які дають мудрі поради з-поза сцени; та прадіди – залежні старші, які вже на півдорозі до світу богів. У кожному конкретному випадку треба застосовувати різні механізми для пристосування цієї, мабуть, занадто схематичної формули до реального життя таким чином, аби вона могла накреслити прийнятну соціальну шкалу. Відповідні корективи справді дозволяють їй накреслити таку шкалу, унаслідок чого “репродуктивний статус” людини стає головним складником її соціальної індивідуальності – як для неї самої, так і для всіх інших. На Балі етапами людського життя вважаються ті, що зумовлюються процесами соціального відтворення, а не біологічного старіння (цим останнім приділяється мало культурної уваги).

Отже, вирішальне значення має не просто репродуктивна спроможність як така, не те, скільки дітей може народити людина. Подружжя з десятьма дітьми користується не більшою шанобою, ніж подружжя з п'ятьма, а ті, що мають єдину дитину, в якій, у свою чергу, також лише одна дитина, за рангом перевищують ті обидві пари.

Що важливо, так це репродуктивна неперервність, збереження здатності спільноти увічнити себе точно в такому самому вигляді. Цю обставину найяскравіше виявляє третій наслідок тектонімії – визначення репродуктивних ланцюгів.

Спосіб, яким балійська тектонімія накреслює такі ланцюги, можна зрозуміти з наведеної на рис. 1 діаграми. Заради простоти я навів лише чоловічі тектонімі й ужив англійські імена для відповідних поколінь. Я також упорядкував модель таким чином, аби підкреслити той факт, що вживання тектонімів відбиває максимальний вік, а не генеалогічну послідовність (або стать) нащадків-епонімів.

Як видно з мал. 1, тектонімія накреслює не лише репродуктивні статуси, а й конкретні наслідки таких статусів на два, три або чотири (дуже рідко – п'ять) покоління назад. Те, які конкретні наслідки позначаються, залежить здебільшого від випадку: якби Мері народилася раніше за Джо або Дон – раніше за Мері, усе розташування стало б іншим. Однак попри те, що окремі індивіди, взяті

як референти, й відтак окремі наслідки спорідненості, що отримують символічне визнання, є річчю довільною й не дуже логічною, факт позначення таких наслідків підкреслює одну важливу обставину щодо ідентифікації особи в балінезійців: людина сприймається не в контексті того, ким були її предки (це, зважаючи на ту культурну

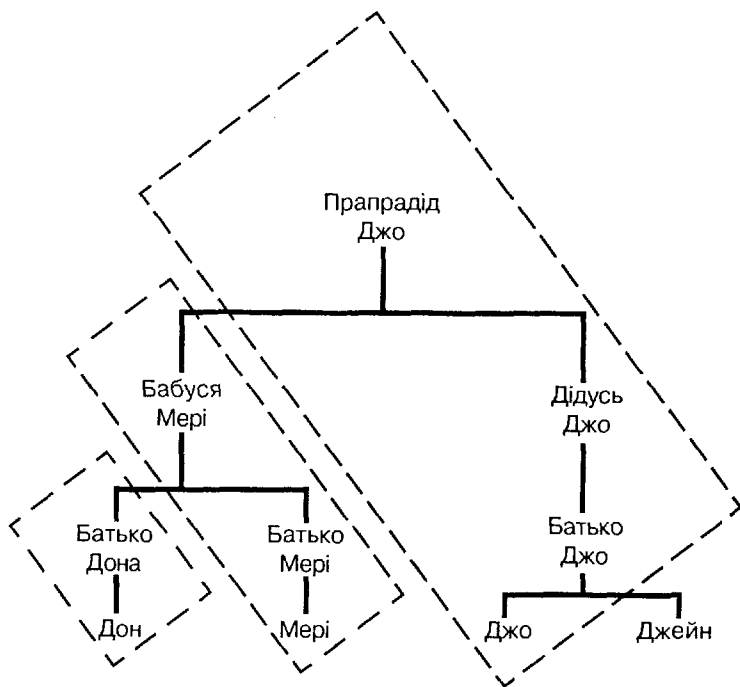


РИС 1. БАЛІЙСЬКА ТЕКНОНІМІЯ

Примітка: Мері старша за Дона; Джо старший за Мері, Джейн і Дона. Відносний вік решти для текнонімії не має значення (за винятком, звичайно, того, що вони є родичами по висхідній та низхідній).

завісу, що оточує померлих, навіть невідомо), а радше в контексті того, чий предком є вона сама. Людину визначають не з погляду того (як у багатьох суспільствах світу), хто її породив, – якогось більш або менш далекого, більш або менш поважного засновника роду, а з погляду того, кого породила вона сама: конкретного, здебільшого ще живого, напівсформованого індивіда, який є її дитиною, онуком чи правнуком і з яким вона простежує свій зв'язок через ту чи іншу сукупність репродуктивних ланок¹⁹. “Прапрадіда Джо”, “Діда Джо” та “Батька Джо” пов'язує саме той факт, що всі вони в певному сенсі сприяли народженню Джо, тобто взяли участь у підтриманні суспільного метаболізму балійського народу назагал і свого села зокрема. З іншого боку, те, що виглядає як оспівування певного скороминушого процесу, насправді є оспівуванням збереження того, що Грегорі Бейтсон, запозичивши фізичний термін, влучно назвав “стабільним станом”²⁰. За тектонічного режиму цього ґатунку все населення класифікується на підставі свого представництва в тому підкласі населення, від якого саме тепер залежить відтворення суспільства, – майбутньої когорти потенційних батьків. З цього погляду навіть найбільш просякнутий часом із людських станів – прадідівство здається лише одним із компонентів неминущого сьогодні.

НАЙМЕНУВАННЯ СОЦІАЛЬНОГО СТАТУСУ

Теоретично на острові Балі кожний (або майже кожний) має те чи інше звання – *іда багус*, *густі*, *дау* тощо, – яке ставить його на той чи інший щабель загальнобалійської станової шкали; кожне звання відбиває конкретний ступінь культурної

¹⁹ У цьому сенсі терміни послідовності народження можна було б визначити (у відточнішому аналізі) як “нульові тектоніми” й включити їх до цього символічного порядку: людина, яку зовуть Ваян, Ньйоман і т.д., є особою, яка не народила нікого й не має (в усякому разі, досі) нащадків.

²⁰ Bateson G. Bali: The Value System of a Steady State // M. Fortes (ed.) Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown. – New York, 1963. – P.35-53. Бейтсон першим відзначив, нехай дещо опосередковано, своєрідний анахронічний характер балійського мислення, і його загальні погляди дуже вплинули на мов дослідження, обмежене вужчими рамками; див. також: Bateson G. An Old Temple and a New Myth//Djawa. – Jogjakarta – 1937. – №17. – P.219-307. (Ці праці зараз перевидано в кн.: Belo J. (ed.) Traditional Balinese Culture. – New York, 1970.)

вищості або нижчості щодо кожного іншого рівня, тому все населення класифікується відповідно до одностайно граду-йованих каст. Насправді, як виявили ті, хто спробував проаналізувати цю систему, ситуація набагато складніша.

Складнощі полягають не в тому, що деякі селяни нижчого рангу заявляють, нібито вони (або їхні батьки) якимось чином “забули” свої звання; не в тому, що залежно від місця, а іноді навіть від інформанта, виявляються помітні невідповідності в розподілі звань; не в тому, що попри спадковий характер цих звань все ж таки існують способи їх змінювання. Це лише деталі повсякденного функціонування цієї системи, хоч і досить цікаві. Вирішальне значення має те, що статусові звання закріплюються не за групами, а лише за окремими людьми²¹.

Суспільне становище на Балі, принаймні той його тип, що визначається найменуваннями, є особистою характеристикою і не залежить від жодних чинників соціальної структури. Звичайно, воно має важливі практичні наслідки, й ці наслідки формуються й висловлюються через велику кількість різноманітних соціальних структур: від груп кровних родичів до урядових інституцій. Але бути *девою*, *пулосарі*, *прінгом* або *маспаданом* означає, у принципі, лише успадкування права мати це звання й вимагати пов’язаних із ним виявів публічної поваги. Це не пов’язано з жодною конкретною роллю, не означає належності до якоїсь особливої групи й не дає права на якесь особливе становище в економічному, політичному чи релігійному житті.

Система найменувань суспільного становища – суто престижна система. Звання людини підказує вам, із урахуванням вашого власного звання, як саме ви маєте поводитися з нею, а вона – з вами, практично в будь-яких обставинах громадського

²¹ Інформація про те, скільки різних звань існує на Балі (їх цілком може бути понад сотню) та скільки людей мають те чи інше звання, відсутня, бо там ніколи не проводилося перепису населення з цього погляду. У чотирьох селах, ретельно досліджених мною на Південному Сході Балі, було представлено назагал тридцять два різних звання; найпоширеніше з них мали близько двохсот п’ятдесяти осіб, найменш поширене – одна; модальна цифра становила приблизно п’ятдесят-шістдесят (Geertz C. *Tihingan: A Balinese Village*).

життя, незалежно від будь-яких інших соціальних зв'язків між вами, а також від того, що ви можете думати про неї як про людину. Балійський етикет розвинутий надзвичайно високо й суворо контролює зовнішню поверхню поведінки в суспільстві практично в усіх сферах повсякденного життя. Стиль мовлення, постава, одяг, їжа, шлюб, навіть будівництво будинку, місце поховання та спосіб кремації – усе це диктується точним кодексом звичаїв, що склався не стільки завдяки палкому прагненню до громадської пристойності як такої, скільки внаслідок певних досить поважних метафізичних міркувань.

Тип людської нерівності, втілений у системі найменувань соціального статусу та у відповідній системі етикету, не є ані моральним, ані економічним, ані політичним – він є релігійним. Це – відображення в повсякденній взаємодії людей того божественного порядку, на підставі якого нібито має моделюватися така взаємодія (з цього погляду – одна з форм ритуалу). Звання людини сигналізує не про її багатство, владу чи навіть моральну репутацію, а про її релігійний склад, і невідповідність між цим складом та світським становищем людини може бути величезною. До деякого з найрухливіших та найініціативніших на Балі звертаються найбільш зневажливо; деякого з тих, із ким поводяться найобережніше, поважають найменше. Важко збагнути щось нове в балійській душі крім того, що вже було висловлено Макиавеллі не звання роблять честь людям, а радше люди – своїм званням.

У теорії (балійській теорії) будь-яке звання приходить від богів. Кожне передавалося (не завжди в незмінному вигляді) від батька до сина як певна фамільна коштовність, а престижність тих чи інших звань залежала від того, наскільки їх носії дотримувалися втілених у них релігійних умов. Мати якесь звання – це значить бути готовим (принаймні мовчазно) відповідати певним божественним стандартам у своїх діях або хоч наближатися до цих стандартів, а на це були здатні не всі люди однаково. Наслідком цього стали відмінності між рангами звань і їх носіїв. Культурний статус, протиставлений суспільному становищу, тут знов-таки відбиває відстань від божества.

Майже з кожним званням асоціюються одна чи кілька легендарних подій, дуже конкретних за своїм характером і пов'язаних із

якоюсь духовно важливою похибкою того чи іншого носія відповідного звання. Вважається, що ці провини чи порушення (навіть чи їх можна назвати гріхами) визначають ступінь зниження цінності звання, відстань, на яку воно опустилося порівняно з цілком трансцендентним статусом, і відтак зумовлюють його місце в загальній ієрархії престижу. Окремі (хай навіть міфічні) географічні міграції, міжстанові шлюби, воєнні поразки, порушення похоронного етикету, похибки в ритуалах тощо розглядаються як чинники зниження – більшою або меншою мірою – вартості звання: більшою для нижчих звань, меншою – для вищих.

Однак, попри зовнішнє враження, це неоднакове погіршення є за своєю суттю ні моральним, ні історичним явищем. Воно не стосується моралі тому, що інциденти, які вважаються його причиною, здебільшого не належать до тих, яким зазвичай (на Балі – аж ніяк не більше, ніж деінде) дається негативна етична оцінка, а справжні моральні недоліки та провини (жорстокість, зрада, нечесність, розпуста) загрожують лише репутації, яка зникає зі сцени разом із людиною, а не званню, яке залишається. Історії це не стосується тому, що ці інциденти – не пов'язані між собою випадки, що сталися бозна-коли – наводяться не як причини сьогоденного стану справ, а як свідчення його характеру. Важливою обставиною щодо подій, які знижують значення звання, є не те, що вони трапилися в минулому, й навіть не те, що вони взагалі трапилися, а те, що вони псують це звання. Вони відбивають не процеси, що спричинилися до виникнення наявного стану справ, і не його моральні оцінки (до жодної з цих інтелектуальних вправ балійці не виявляють великого інтересу); вони є образами засадничих відношень між формою людського суспільства та божественним взірцем, чийм недосконалим (за самою природою речей) відбитком є це суспільство – недосконалим в одних пунктах більше, ніж в інших.

Однак якщо після всього, що було сказано про автономність системи звань, вважається, що такі відношення між космічними взірцями та суспільними формами існують, як саме їх собі уявляють? Як ця система звань, що ґрунтується винятково на релігійних концепціях, на теоріях природжених відмінностей у духовній вартості окремих людей, пов'язується з тим, що ми

назвали б, дивлячись на це суспільство ззовні, “реаліями” влади, впливу, багатства, репутації тощо – усього, що приховується в суспільному поділі праці? Коротше кажучи, як реальний порядок соціального замовлення узгоджується з цілком не залежною від нього системою ієрархії престижу – так, аби це пояснювало й фактично підтримувало той розпливчастий і загальний взаємозв’язок між ними, який існує насправді? Відповідь така: це робиться за допомогою одного надзвичайно винахідливого трюку, такої собі спритності рук, а саме шляхом запозичення в Індії і пристосування до місцевих особливостей славнозвісного культурного інституту системи варн. Завдяки застосуванню системи варн балійці надають безладній класифікації статусів простої форми, яка нібито природно розвинулася з цієї системи, але насправді була довільно накладена на неї.

Як і в Індії, система варн (каст, суспільних станів) на Балі складається з чотирьох великих категорій: *брахмани*, *кшатрії*, *вайши* і та *шудри*. Вони розташовуються в низхідному порядку престижності, причому перші три (на Балі вони називаються *тривангса* – “три народи”) визначають духовну аристократію на відміну від четвертої, плебейської категорії. Однак на Балі система варн як така є культурним засобом не для встановлення відмінностей в соціальному статусі, а для визначення співвідношень між відмінностями, вже встановленими системою звань. Вона об’єднує просто-таки незліченні дрібні порівняння, приховані в цій системі, в чітке (з деяких точок зору – занадто чітке) відокремлення овець від козлищ, овець першого гатунку від другого, а другого – від третього²². Люди сприймають один одного не як кшатріїв чи шудр, а як, скажімо, дев чи кебун-тубу, користуючись відмінністю між кшатріями та шудрами для загального відображення (із соціально-організаційними цілями) порядку протиставлень, пов’язаного з визначенням дев як

²² Категорії варн нерідко підрозділяються, особливо у випадку осіб з високим становищем, на три класи: найвищий (*утама*), середній (*мадіа*) та найнижчий (*нісра*), з відповідним розподілом за підгрупами різноманітних звань загальної категорії. Повного аналізу балійської системи розшарування суспільства (за типом полінезійсько-індійської) навести тут неможливо.

представників кшатріїв, а кебун-тубу – як шудр. Категорії варн – це наліпки, що застосовуються не до людей, а до звань, які вони мають. Вони формують систему престижу. Звання, в свою чергу, – це наліпки, застосовані до окремих людей, і вони визначають місце кожної людини в цій структурі. Якщо класифікація звань на підставі системи варн збігається з реальним розподілом влади, добробуту й поваги в суспільстві, тобто із системою суспільного розшарування, то це суспільство вважається добре впорядкованим: люди посідають належні місця, їхня духовна вартісність збігається із суспільним становищем.

Ця функціональна відмінність між званням і варною стає зрозумілою зі способу практичного вживання пов'язаних із ними символічних форм. Серед дрібномаєтного дворянства тривангса, де, за деякими винятками, текнонімією не користуються, звання людини вживається як головний термін при зверненні до неї та згадуванні про неї. Людину називають – у другій та третій особі – *іда багус*, *ньякан* або *гусі* (а не брахман, кшатрії чи вайш'я), іноді додаючи для більшої точності порядкове ім'я (*іда багус Маде*, *ньякан Ньйоман* тощо). Поміж шудр звання ніколи не вживаються при зверненні, а лише в третій особі, і то здебільшого стосовно мешканців інших сіл, коли текнонім відповідної людини невідомий (або, якщо він і відомий, вживання його вважається надто інтимним для чужинця). У межах села референційне вживання звань шудр трапляється лише в тих випадках, коли інформація про соціальний статус вважається важливою ("Батько Джо" є *кедисаном*, а отже, він нижчий за нас, "*панде*"), а в зверненнях уживаються, звичайно, текноніми. За межами села, де текноніми можуть бути в обігу лише між близькими друзями, найпоширенішим терміном звернення є *джеро*. Дослівно це означає "внутрішній" або "свій" – тобто один із стану тривангса, члени якого вважаються "своїми" на відміну від шудр – "чужинців" (*джаба*). Однак у цьому контексті вживання цього терміна означає: "Заради ввічливості я звертаюся до тебе як до одного з тривангса, хоч це не так (якби ти ним був, я називав би тебе відповідним званням), і в свою чергу очікую від тебе такого самого вдавання". Що стосується термінів, пов'язаних із варнами, то ними користуються – як тривангса, так і шудри – лише для висловлення в загальному вигляді всієї ієрархії престижу.

Така потреба зазвичай виникає в зв'язку з міжселищними питаннями політичного, релігійного чи розшарувального характеру: “Царі Клунгкунга є кшатріями, а царі Табанана – лише вайш'ями” або “В Санурі безліч багатих брахманів, тому шудри там мало впливають на сільські справи”.

Отже, система варн забезпечує дві речі. По-перше, вона пов'язує цілу низку нібито довільних і принагідних відмінностей за престижем, тобто звань, із індуїзмом (або його балійською версією), виводячи їх із певного спільного світогляду. По-друге, вона розкриває приховані аспекти цього світогляду, а відтак і звань, для соціальної організації: поділki шкали престижу, передбачені системою звань, мають відбиватися в реальному розподілі багатства, влади й поваги в суспільстві й фактично цілковито збігатися з цим розподілом. Звичайно, на практиці ступінь такого збігу в найкращому разі помірний. Проте хоч би скільки винятків із цього правила існувало (шудри з величезною владою, кшатрії, які працюють як фермери-орендатори, нешановані й не варті поваги брахмани), балійці вважають, що не винятки, а саме правило слушно висвітлює суспільний стан людини. Система варн упорядковує систему звань у такий спосіб, аби уможливити погляд на суспільне життя через загальну сукупність космологічних уявлень – уявлень, згідно з якими розмаїття людського хисту і перебіг історичного процесу вважаються поверховими явищами, на відміну від розташування людей у системі стандартизованих станових категорій, однаковою мірою невмирущих і байдужих до індивідуальних особливостей.

ПУБЛІЧНІ ЗВАННЯ

Ця остання символічна система позначення людей на перший погляд найбільше нагадує один із найвідоміших наших власних способів визначення й характеристики індивідів²³. Ми

²³ Треба принаймні згадати, що існує ще одна система – показчиків статі (*ні* для жінок та *і* для чоловіків). У звичайному житті ці назви додаються лише до власних імен (більшість із яких з погляду статі нейтральна) або до власних імен плюс порядкове ім'я, але це буває нечасто. Отже, з точки зору визначення осіб ці терміни мають лише другорядне значення, тому я вважаю зайвим їх докладний розгляд.

також часто (можливо, занадто часто) дивимось на людей через призму фахових категорій – не просто як на представників того чи іншого фаху, а як на істот, що майже фізично набули якості листоноші, водія вантажівки, полісмена чи торговця. Соціальна функція слугує символічним засобом осягнення особистої індивідуальності: люди – це те, чим вони займаються.

Однак ця схожість лише позірна. Перебуваючи в оточенні іншої сукупності уявлень про те, з чого складається особистість, спираючись на іншу релігійно-філософську концепцію сутності світу й користуючись іншим набором культурних засобів (тобто публічними званнями) для зображення цього світу, балійський погляд на відношення соціальної ролі та індивідуальності людини являє собою зовсім інший підхід до ідеографічного значення того, що ми називаємо професією або родом занять, а балійці називають *лінггі* – “місцем”, “посадою”.

Поняття “посади” ґрунтується на існуванні в балійському мисленні та практиці надзвичайно чіткого розрізнення між громадянською та домашньою сферами життя. Межа між ними проводиться дуже виразно як у поняттєвому, так і в інституційному плані. На кожному рівні – від маленького села до королівського палацу – справи загальної важливості чітко відрізняються й ретельно відділяються від справ особистих чи сімейних; їх взаємопроникнення (як у багатьох інших суспільствах) тут не дозволяється. У балійців надзвичайно високо розвинуте відчуття народу, громадськості як єдиного загалу з власними інтересами та цілями. Коли на людину (на будь-якому рівні) покладаються особливі обов’язки, пов’язані з цими інтересами й цілями, це означає, що її виокремлюють із шеревів її пересічних спільників, які не мають таких обов’язків, і саме цей особливий статус відбивають публічні звання.

Водночас, попри те що балійці вважають громадський сектор суспільства обмеженим і автономним, вони не вбачають у ньому певної суцільної структури й навіть узагалі не розглядають його як одне ціле. Для них він радше складається з великої кількості окремих, уривчастих та іноді навіть суперницьких сфер, кожна з яких є самодостатньою, ізольованою цариною, що ревню оберегає свої права й ґрунтується на власних організаційних припи-

ципах. Найхарактернішими з таких сфер є: село як корпоративна політична спільнота; місцевий храм як корпоративний релігійний орган – парафія; зрошувальне товариство як корпоративний сільськогосподарський орган; і над ними усіма – структури регіонального (тобто надсільського) врядування й відправи релігійних культів, зосереджені довкола аристократії та вищого жрецтва.

Для опису цих різноманітних громадських сфер чи секторів знадобився б широкий аналіз балійської соціальної структури, в даному контексті недоречний²⁴. Тут ми наголосимо лише на тому, що з кожною з цих сфер пов'язане існування відповідальних посадовців (краще, мабуть, буде назвати їх розпорядниками), які мають конкретні звання: *кліан*, *пербекел*, *пекосе*, *пемангу*, *анак агунг*, *тъякорда*, *дева агунг*, *педанда* й так далі – цих звань може бути з півсотні, а то й більше. І до цих людей (що становлять дуже малу частку від загалу населення) звертаються та згадують про них, користуючись цими офіційними званнями – іноді в поєднанні з порядковим іменем, найменуванням соціального статусу або (якщо йдеться про шудру) текнонімом як засобами вторинної характеристики²⁵. Різноманітні “сільські голови” та “народні жерці” на рівні шудр, безліч “царів”, “князів”, “володарів” і “первосвящеників” на рівні тривангса не просто виконують якусь роль. Для самих себе й для свого оточення вони зливаються з цією роллю. Вони є справжніми державними людьми – людьми, для яких інші аспекти особистості – індивідуальний характер, порядок народження, родинні зв'язки, репродуктивний статус і престижний ранг – відступають (принаймні символічно) на другий план. Ми, зосереджені на психологічних рисах як основи індивідуальності особи, сказали б, що вони принесли в

²⁴ Щодо спроби такого аналізу див.: Geertz C. Form and Variation in Balinese Village Structure.

²⁵ Назви посад, пов'язані з функцією, яку відбиває звання, є, мабуть, навіть більш поширеними як вторинна характеристика: “кліан Пау”, де “Пау” – назва села, в якому дана особа є кланом (головою, старійшиною); “анак агунг Калеран”, де “Калеран” (дослівно “північ” або “північний”) – це назва (і місцезнаходження) палацу володаря.

жертву своїй ролі власну особистість; вони, зосереджені на суспільному становищі, кажуть, що їхні ролі і є суттю їхньої особистості.

Доступ до цих ролей, зумовлених званням, тісно пов'язаний із системою статусових звань і її організацією відповідно до категорій варн. Цей зв'язок здійснюється за допомогою того, що можна назвати “доктриною духовного права на посаду”. Згідно з цією доктриною, на політичні та релігійні “посади” позамісцевого (тобто регіонального чи загальнобалійського) значення людей можуть призначати лише представники класу тривангса, а право розподілу посад місцевого значення має належати шудрам. На вищих рівнях ця доктрина сувора: лише кшатрії (тобто люди, які мають звання, що вважаються гідними кшатріїв) можуть бути царями чи першорядними князями, лише вайш’ї або кшатрії – володарями чи другорядними князями, лише брахмани – первосвященниками, і т.д. На нижчих рівнях вона менш сувора, але існує чітке усвідомлення того, що сільські голови, голови зрошувальних товариств і народні жерці мають бути шудрами, а тривангсам належить залишатися на своїх місцях. Однак у будь-якому разі переважна більшість людей, що мають статусові звання згідно з категоріями варн або категоріями, що дають право на виконання ролі розпорядника, з якою пов'язані публічні звання, не мають такої ролі і шансів її отримати. На рівні тривангса доступ до таких посад здебільшого зумовлюється спадкоємністю і навіть правом первородства; робиться чітке розрізнення між купкою людей, які “володіють правом”, і рештою дрібномаєтного дворянства, яка такого права не має. На рівні шудр доступ до державних посад частіше зумовлюється виборністю, однак кількість людей, які мають шанс обійняти ці посади, все ж таки дуже обмежена. Від престижного статусу залежить, на яку публічну роль може розраховувати людина. Виконуватиме вона цю роль чи ні – зовсім інше питання.

Однак завдяки загальному взаємозв'язку між престижним статусом і громадською посадою, що його спричиняє доктрина духовного права на обіймання посади, система політичної і церковної влади в суспільстві міцно пов'язана з за-

гальною думкою про те, що суспільний лад відбиває метафізичний порядок лише приблизно (а має відбивати чітко), а крім того, про те, що індивідуальність особи має визначатися не біографічно – на підставі таких поверхових, бо суто людських, речей, як вік, стать, хист, вдача чи успіхи, – а типологічно, тобто з погляду на місце людини в загальній духовній ієрархії. Як і решта символічних систем позначення особи, ця система, що виникла з публічних звань, визначається формулюванням одного засадничого засновку щодо різних соціальних обставин: важливо не те, що являє собою людина як така, а те, як вона вписується в певну сукупність культурних категорій, які не тільки не змінюються, а й не можуть змінюватися, бо є надлюдськими.

Ці категорії і тут виводяться з божественного, й що ближче вони до нього, то більша їх здатність поглинати відмітні особливості й зводити нанівець час. Публічні звання вищого рівня, породжені людьми, поступово й непомітно переходять у звання, породжені богами, досягаючи в найвищій точці повної тотожності з ними. Але й на рівні богів від індивідуальності не залишається буквально нічого, крім самого звання. До всіх богів і богинь звертаються (або згадують їх) однаково: *Дева* (ж. *Деві*) або *Бетара* (ж. *Бетарі*), якщо йдеться про богів вищого рангу. У деяких випадках до цих загальних звернень додаються уточнення: Бетара Гуру, Деві Шрі тощо. Але навіть такі конкретно названі божества не вважаються наділеними характерною індивідуальністю; їх сприймають лише як адміністративно відповідальних, так би мовити, за врегулювання певних справ всеохопного значення: родючості, влади, знань, смерті тощо. У більшості випадків балійці не знають і не бажають знати, які боги та богині вшановуються в їхніх численних храмах (божеств завжди пара: одне чоловіче та одне жіноче). Вони просто називають їх *Дева* (*Деві*) *Пура* “такий-то (така-то)” тобто бог (богиня) такого-то храму. На відміну від давніх греків та римлян, пересічні балійці не дуже цікавляться деталями діянь своїх богів, їхніми спонуками, особистостями чи індивідуальними історіями. До цих справ вони ставляться з такою самою

обережністю, що й до аналогічних питань, пов'язаних із старшими та вищими взагалі²⁶.

Словом, світ богів – це лише ще одна царина громадського життя, яка переважає решту його сфер і просякнута тим етосом, що його ці сфери прагнуть у міру можливості втілювати в собі. Інтереси цієї царини знаходяться на космічному рівні, а не на політичному, економічному або церемоніальному (тобто людському), а її розпорядниками є люди без прикмет, індивіди, щодо яких звичайні показники тлінного роду людського не мають значення. Майже безликі, надзвичайно умовні, завжди однакові ікони, що з року в рік репрезентують безіменних богів, відомих лише за своїми публічними званнями, на тисячах храмових свят на всьому острові, становлять найяскравіше втілення балійського уявлення про особистість. Стаючи навколішки перед цими зображеннями (точніше, перед богами, які в них тимчасово перебувають), балійці не просто визнають божу владу. Вони бачать при цьому також образ своєї власної суті, як вони її собі уявляють; образ, що його можуть лише затьмарити біологічні, психологічні та соціологічні супутні обставини життя – проста матеріальність історичного часу.

КУЛЬТУРНИЙ ТРИКУТНИК СИЛ

У людей існує багато способів усвідомленняплинності часу: відзначення зміни пір року, фаз Місяця, розвитку рослинного

²⁶ Існують фрагменти переказів і традиційні оригінальні тексти, в яких розповідається про діяльність богів. Однак ці міфи також відбивають той типологічний погляд на особистість, ту статичну точку зору на час і той ритуалізований стиль взаємодії, що їх я намагаюся схарактеризувати. До того ж загальне утримання від обговорення та думок про божественне означає, що ці перекази є лише незначною складовою частиною спроб балійців зрозуміти “світ” і пристосуватися до нього. Різниця між греками та балійцями полягає не так у способах життя їхніх богів, однаково бешкетних, як у їхньому ставленні до цього життя. Давніми греками приватні діяння Зевса та його колег сприймалися як витлумачення надто схожих на них вчинків людей, і такий підхід мав філософське значення. Для балійців приватне життя Бетара Гуру та його колег приватним і залишається, і розпускати про нього плітки вважається непристойністю, а зважаючи на їхнє місце в ієрархії престижу – навіть зухвалістю.

життя; ритмічна циклічність ритуалів, сільськогосподарських робіт або домашньої праці; підготовка й календарне планування передбачених дій і реєстрація та оцінка виконаних; збереження родоводів, оповідання легенд, формулювання пророцтв. Проте до найважливіших способів належить, безперечно, розпізнання в собі та своїх одноплемінниках процесу біологічного розвитку: виникнення, досягнення зрілості, руйнування та зникнення конкретних індивідів. Відтак погляди людини на цей процес впливають (і впливають глибоко) на те, як вона переживає час. Між уявленнями людей про те, що значить бути особистістю, та їхніми уявленнями про структуру історії існує непорушний внутрішній зв'язок.

Отже, як я вже підкреслював, найбільш вражаючою річчю щодо культурних взірців, у яких втілені балійські поняття про людську індивідуальність, є те, що в них практично всі зображуються як стереотипні, абстрактні й анонімні сучасники: друзі, родичі, сусіди та чужинці; старі та молоді; начальники й підлеглі; чоловіки та жінки; вожді, царі, жерці та боги, й навіть мертві та ненароджені. Кожна із символічних систем позначення осіб – від потаємних імен до афішованих звань – покликана підкреслювати й посилювати стандартизацію, ідеалізацію та узагальнення, передбачені стосунками між окремими людьми, головний зв'язок між якими полягає в випадковості їхнього одночасного існування, та приглушувати чи затушовувати ті, що передбачені стосунками між співниками – людьми, залученими до біографій один одного, або між попередниками та наступниками – людьми, що є один для одного немовби сліпими спадкодавцями та випадковими спадкоємцями. Звичайно, люди на Балі *беруть* безпосередню й інколи навіть глибоку участь у житті один одного; вони *відчують*, що їхній світ сформований діями тих, хто жив раніше за них, і спрямовують власні дії на формування світу тих, хто прийде після них. Але культурний, символічний наголос робиться не на цих аспектах їхнього існування як особистостей, не на їхній безпосередності та індивідуальності або їхньому особливому, неповторному впливі на перебіг історичних подій, а на їхньому місці в суспільстві, їхньому конкретному розташуванні всередині

сталого, насправді вічного метафізичного порядку²⁷. Повчальний парадокс балійських формулювань особистості полягає в тому, що вони, на нашу думку, позбавляють людей індивідуальності.

У такий спосіб балійці послаблюють, хоч, звичайно, не можуть зовсім скасувати, три найважливіших джерела відчуття тимчасовості: осягнення неунікної тлінності своїх товаришів (а отже, й себе самого); усвідомлення тягара завершеного життя померлих, що давить незавершене життя живих; розуміння можливого впливу започаткованих сьогодні справ на ще не народжених людей.

Коли зустрічаються спільники, вони порівнюють і осягають один одного в безпосередньому сьогодні, певному синоптичному “тепер” і відтак переживають скороминушість і ефемерність цього “тепер”, що проноситься повз них у неперервному потоці особистої взаємодії. “Для кожного партнера [у стосунках спільників] тіло й жести іншого, його хода та вираз обличчя спостерігаються безпосередньо – не лише як речі або явища зовнішнього світу, а в їх фізіономічному значенні, тобто як [вираження] думок іншого... Кожний партнер бере участь у керованому житті іншого, може осягати в живій реальності його думки, що творяться крок за кроком. Таким чином вони можуть поділяти очікування майбутнього один одного – як плани, надії чи тривоги... [Вони] є часткою біографії один одного; вони старіють разом...”²⁸. Що ж до попередників і наступників,

²⁷ Сталим вважається саме загальний порядок, а не місце людини в ньому, яке може мінятися, хоча й більше в одних напрямках, аніж в інших. (Із погляду порядку народження воно, наприклад, не може мінятися взагалі.) Однак головне те, що цей рух відбувається, за уявленнями балійців, не в часі (як на це дивимося ми), принаймні не в першу чергу: коли “батько такого-то” стає “дідом такого-то”, ця метаморфоза асоціюється не так із віковою зміною, як із зміною соціальних (тобто для балійців – також космічних) координат, із спрямованим рухом через той чи інший різновид незмінного атрибуту – космосу. Крім того, розташування всередині певних символічних систем визначення осіб не вважається абсолютною прикметою, бо координати залежать від походження: на Балі, як і скрізь, брат однієї людини доводиться іншій дядьком.

²⁸ Schutz A. Op.cit. – P.16-17.

розділених матеріальною прірвою, то вони сприймають один одного з погляду причин і наслідків і відтак переживають внутрішню хронологію подій, лінійний поступ стандартного, надособистого часу – часу того гатунку, що його плин можна вимірювати за допомогою годинників і календарів²⁹.

Отже, балійці породжують ще один парадокс, применшуючи (з культурного погляду) всі три переживання: переживання скороминушого сьогодення, спричинене близькістю спільників; переживання визначального минулого, спричинене спостереженням попередників, та переживання можливості формування майбутнього, спричинене очікуванням наступників, – на користь того відчуття абсолютної одночасності, що породжується анонімізованим зіткненням із самими лише сучасниками. Із балійською концепцією особистості, позбавленої індивідуальних ознак, пов'язана концепція часу, позбавленого часових ознак (знов-таки з нашого погляду).

ТАКСОНОМІЧНІ КАЛЕНДАРІ ТА ТОЧКОВИЙ ЧАС

У календарних концепціях балійців – їхньому культурному механізмі для розмежування часових одиниць – це відбивається чітко. Адже вони вживаються здебільшого не для вимірювання плину часу й навіть не для підкреслення унікальності й неповоротності минулого моменту, а для позначення та класифікації якісних модальностей, за допомогою яких час виявляє себе в людському досвіді. Балійський календар (або радше календарі, бо, як ми побачимо, їх два) розбиває час на обмежені одиниці не для того, щоб рахувати й підсумовувати їх, а для того, щоб їх описувати й характеризувати, формулювати їхнє різне соціальне, інтелектуальне та релігійне значення³⁰.

²⁹ Ibid. – P.221-222.

³⁰ Слід зазначити (перед викладенням паступного та на додаток до попереднього), що саме тому, що балійці мають спільницькі стосунки між собою та певне відчуття матеріального зв'язку між предками та нащадками, у них є також певні, як ми сказали б, “правильні” календарні поняття: абсолютні дати в так званій системі Кака, індуїстські уявлення про послідовність епох, а також реальний доступ до григоріанського календаря. Але зараз (1958 р.) вони не підкреслюються й мають виразно другорядне

Два календарі, що ними користуються балійці, – це місячно-сонячний календар та календар, побудований на взаємодії незалежних циклів назв днів, який я називатиму “пермутаційним”. Цей пермутаційний календар є, безперечно, набагато вагомішим. Він складається з десяти відмінних циклів назв днів, що мають різну тривалість. У найдовшому циклі міститься десять днів, що йдуть один за одним у чіткій послідовності, після чого цикл починається знову з першого дня. Так само існують цикли назв днів, що складаються з дев’яти, восьми, семи, шести, п’яти, чотирьох, трьох, двох і навіть (граничний вираз “синхронізованого” погляду на час) одного дня. Назви днів у кожному циклі також відмінні, і відбуваються ці цикли одночасно. Тобто кожний конкретний день має, принаймні теоретично, десять одночасно застосованих до нього різних найменувань згідно з кожним із десяти циклів. Однак із десяти циклів важливе культурне значення мають лише ті, що містять п’ять, шість і сім назв днів, хоч триденний цикл застосовується для позначення ринкового тижня й відіграє певну роль у призначенні дат деяких другорядних ритуалів, наприклад, згаданої вище церемонії надання імені дитині.

Отже, взаємодія цих трьох головних циклів – п’яти-, шести-, та семиденного – означає, що конкретний тричі позначений день (тобто день із тією чи іншою комбінацією назв із усіх трьох циклів) повторюється кожні двісті десять днів: простий добуток із множення п’яти, шести та семи. Така сама взаємодія між п’яти- та шестиденними циклами дає дні з подвійним позначенням, що повторюються кожні тридцять п’ять днів; між шести- та семи-

значення в звичайному перебігу повсякденного життя: ті чи інші моделі застосовуються в обмеженому контексті, для конкретних цілей, людьми певного типу й з окремих нагод. Вичерпний аналіз балійської культури (якщо така річ взагалі можлива) міг би дати докладне уявлення про ці поняття, і з певного погляду вони не позбавлені теоретичного значення. Однак для даного цілком недовершеного дослідження головне полягає не в тому, що балійці є прибульцями з іншої планети, зовсім не схожими на нас (як це вважається щодо угорців), а лише в тому, що основна підпора їхнього мислення стосовно певних речей вирішального соціального значення знаходиться – принаймні в даний момент – у сфері, помітно відмінній від нашої.

денним циклами – дні з подвійним позначенням, які повторюються що сорок два дні, а між п'яти- та шестиденним циклами – подвійно позначені дні, що з'являються з інтервалом у тридцять днів. Вважається, що сполучення, які визначаються кожною з цих періодичностей, – так звані суперцикли (*але не самі періодичності*) – не лише мають значення для суспільства, але й так чи інакше відбивають саму структуру дійсності.

Результатом усього цього надскладного обчислення є погляд, згідно з яким час складається з упорядкованих сукупностей тридцяти, тридцяти п'яти, сорока двох або двохсот десяти одиниць (“днів”), і кожна одиниця має те чи інше якісне значення, що на нього вказує її потрійна чи подвійна назва: щось на зразок нашого уявлення про нещасливу властивість “п'ятниці 13-го”. Аби визначити певний день у сорокадводенній сукупності (а отже, і його практичну та/або релігійну значущість), треба визначити його місце, тобто його назву, в шестиденному циклі (наприклад, *аріанг*) і в семиденному (наприклад, *бода*); цей день буде називатися *бода-аріанг*, і відповідно до цього треба організовувати свої дії. Аби визначити день у тридцятип'ятиденній сукупності, потрібні його місце та назва в п'ятиденному циклі (наприклад, *кліон*) та в семиденному: наприклад, *бода-кліон* це *райнан*, день, коли в різних місцях виставляються маленькі офіри для “частування” богів. Для визначення одного дня в двохсотдесятиденній сукупності потрібні назви з усіх трьох тижнів: наприклад, якщо вийде *бода-аріанг-кліон*, то це означатиме день, коли відзначається найважливіше балійське свято – Галунган³¹.

³¹ Через те, що тридцятисемиденні цикли (*уку*), з яких складається двохсотдесятиденний суперцикл, також мають назви, їх зазвичай уживають у поєднанні з назвами днів із п'яти- та семиденного циклів, що робить зайвим звертання до назв із шестиденного циклу. Але це лише питання позначення, і результат є точно таким самим, хоч дні тридцяти- та сорокадводенного суперциклів унаслідок цього заплутуються. Балійські засоби для виконання календарних вимірювань та оцінки їх значення – таблиці, переліки, числові розрахунки, мнемоніка – складні та різноманітні; застосування тієї чи іншої техніки та конкретне тлумачення залежать від окремих людей, селищ та регіонів острова. Друковані календарі (ще й досі не дуже поширене нововведення на Балі) примудряються показувати одночасно *уку*; день згідно з кожним із десяти пермутаційних циклів

Якщо залишити осторонь деталі, то характер обчислювання часу, що йому сприяє цей тип календаря, є, безперечно, не відтинковим, а точковим. Тобто він не вживається (застосування його було б дуже незграбним і вимагало б певних допоміжних засобів) для вимірювання швидкості, з якою спливає час, кількості часу, який сплинув від тієї чи іншої події, або його кількості, що залишається для виконання якогось плану; цей календар пристосований і вживається для розпізнання та класифікації ізольованих, самостійних відтинків часу – “днів”. Цикли та суперцикли нескінченні, нефіксовані, незчисленні й не мають кульмінаційного пункту, бо їхній внутрішній порядок не має значення. Вони не нагромаджують, не будують і не споживаються. Вони не повідомляють вам, який сьогодні день; вони повідомляють, якого гатунку зараз час³².

(включаючи той, що ніколи не змінюється!); день і місяць за місячно-сонячною системою; день, місяць і рік за григоріанським та ісламським календарями; і, нарешті, день, місяць, рік і назву року за китайським календарем. Усе це доповнюється зазначенням усіх важливих свят, пов’язаних з цими різноманітними системами, – від Різдва до Галунгана. Щодо докладнішого викладення балійських календарних концепцій та їх соціально-релігійного значення див.: Goris R. *Holidays and Holy Days// J.L.Swellengrebel (ed.) Bali. – The Hague, 1960. – P.115-129.*

³² Якщо точніше: *дні*, визначені цими календарями, повідомляють вам, якого гатунку зараз час. Хоч цикли й суперцикли повторюються, бо є колами, це не та їх особливість, якій приділяється увага чи надається якое значення. Тридцяти-, тридцятип’яти-, сорокадвох– та двохсотдесятиденні періодичності, а відтак і інтервали, які вони позначають, практично не сприймаються як такі, так само як і відтинки часу, пов’язані з елементарними періодичностями – власне циклами, – що їх породжують. Цю обставину іноді занутовало називання перших “місяцями” та “роками”, а других – “тижнями”. Справжнє значення мають лише “дні” (на цьому треба наголосити з усією рішучістю), і вважати балійське відчуття часу циклічним не набагато більше підстав, аніж вважати його відтинковим: воно є частковим. Існують певні короткосяжні, не дуже ретельно вивірені способи позначення відтинків часу протягом окремо взятого дня: прилюдні удари в гонг у різні моменти денного циклу (вранці, опівдні, на заході сонця тощо) або застосування водяного годинника при виконанні певних колективних робіт, коли участь окремих людей має бути приблизно збалансованою. Але навіть це не має великого значення: на відміну від календарного механізму балійців, їхні концепції та засоби вимірювання часу дуже слабо розвинуті.

Застосування пермутаційного календаря поширюється практично на всі аспекти життя балійців. Передусім він визначає (за одним винятком) усі свята, тобто всі всенародні торжества, яких Горіс нараховує приблизно тридцять два, що становить у середньому одне святкування на сім днів³³. Однак виявити якийсь загальний ритм настання цих свят неможливо. Якщо ми довільно почнемо з *радїте-тунгле-паїнга* як “одиниці”, то свята припадуть на дні, що мають такі порядкові номери: 1, 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205, 210³⁴. Наслідком такого хаотичного порядку урочистостей, великих і малих, є відчуття, нібито час (тобто дні) можна приблизно розподілити на дві дуже загальні категорії, “повну” та “порожню”: дні, коли відбувається щось важливе, та дні, не пов’язані ні з чим, принаймні ні з чим особливим; при цьому перші нерідко називають “часами” або “місцями злиття”, а другі – “дірами”. Будь-які інші застосування цього календаря лише посилюють і загострюють це загальне відчуття.

Із цих інших застосувань найважливішим є визначення днів храмових свят. Ніхто не знає, скільки храмів існує на Балі, хоч

³³ Goris R. Op. cit. – P.121. Звичайно, не всі ці свята є значними. Багато які з них відзначаються просто в родинному колі й цілком буденно. Святами їх робить те, що вони є однаковими для всіх балійців, на відміну від інших різновидів урочистостей.

³⁴ Ibid. Існують, звичайно, певні субритми, що впливають із функціонування циклів. Так, кожний тридцять п’ятий день є святковим, бо визначається взаємодією п’яти- та семиденного циклів, але з погляду простої послідовності днів він зовсім не святковий, хоч то там, то тут і спостерігаються певні скупчення народу. Горіс вважає *радїте-тунгле-паїнг* “першим днем... балійського [пермутаційного] року” (й відтак ці дні – першими днями відповідних циклів). Можливо, для цього існують якісь текстологічні підстави (щодо цього Горіс нічого не повідомляє), але я не знайшов жодних свідчень такого сприйняття цього дня балійцями. Якщо взагалі якийсь день і вважається чимось на кшталт часової віхи в нашому розумінні, то це буде радше Галунган (номер сімдесят чотири за вищезгаданим обчислюванням). Але навіть це уявлення в найкращому разі дуже слабко розвинуте: як і інші свята, Галунган просто відбувається. На мою думку, витлумачувати балійський календар, навіть частково, на підставі західних уявлень про плин часу – значить неминуче подавати його в хибному вигляді з феноменологічної точки зору.

Свелленгребель вважає, що їх понад 20 тисяч³⁵. Кожний із цих храмів (родинних, родових, сільськогосподарських, храмів смерті, селищних храмів, храмів різних товариств, “каст”, станів тощо) має власний урочистий день, що називається *одалан*. Це слово зазвичай хибно перекладається як “день народження” або й того гірше – як “річниця”, насправді ж означає дослівно “вихід”, “виникнення”, “поява”, тобто це не день, коли храм було побудовано, а день, коли він “активізується” (й відтоді як він існує, це відбувалося завжди), – день, коли боги сходять з небес, аби поселитися в храмі. У проміжку між одаланами храм стоїть мовчазний, безлюдний, порожній: крім кількох принесів жертв, приготованих його жерцем у певні дні, тут нічого не відбувається.

Для переважної більшості храмів одалан визначається згідно з пермутаційним календарем (для решти – за місячно-сонячним календарем, який приходить щодо способів осягнення часу майже до того самого, як ми далі побачимо) – знов-таки на підставі п’яти-, шести- та семиденного циклів. Це означає, що храмові церемонії (які можуть бути як неймовірно складними, так і майже непомітно простими) відбуваються на Балі, м’яко кажучи, нерідко, хоча й тут буває, що на одні дні припадає багато таких урочистостей, а на інші – жодних (в основному з метафізичних причин)³⁶.

Таким чином, життя балійців нерівномірно переривається не лише частими святами, які відзначаються всіма, а й ще частішими храмовими урочистостями, в яких беруть участь лише ті, хто є (зазвичай за своїм походженням) парафіянами храму. Оскільки кожний балієць належить до щонайменше півдюжини храмів, це має наслідком вельми інтенсивне, щоб не сказати фанатичне,

³⁵ Swellengrebel J.L. (ed.) Bali. – P.12. Це храми будь-яких розмірів і значення, і Свелленгребель зауважує, що Управління в справах релігій на Балі подає цифру (підозріло точну) наявності в 1953 р. 4661 “великих і важливих” храмів на острові, площа якого, нагадаємо, становить 2170 кв. миль, тобто приблизно дорівнює розмірам американського штату Делавер.

³⁶ Щодо опису одного з бучних одаланів (більшість із яких триває не один, а три дні) див.: Belo J. Balinese Temple Festival. – Locust Valley, New York, 1953. З іншого боку, дні одаланів найчастіше розраховуються на підставі ужу, а не шестиденного циклу, у поєднанні з п’яти-та семиденним циклами.

ритуальне життя, хоч це життя знов-таки складається з нерівномірних періодів гіперактивності та затишшя.

Крім питань, пов'язаних із суто релігійними святами і храмовими урочистостями, пермутаційний календар охоплює також справи більш світські, повсякденні³⁷. Існують добрі та погані дні для будівництва дому, започаткування бізнесу, зміни місця проживання, мандрівок, жнив, загострювання півнячих шпор, влаштування лялькових вистав або (в старі часи) початку війни чи укладення миру. Вважається, що день, коли людина народилася, який знов-таки не є днем народження в нашому розумінні (бо якщо запитати балійця, коли він народився, він відповість щось на кшталт нашого “у четвер 9-го”, що не дуже допоможе визначити його вік), а є її одаланом, керує долею людини, або, точніше, багато в чому її визначає³⁸. Люди, народжені цього дня, схильні до самогубства, того – до злочинства; народжені такого-то дня стануть багатими, народжені іншого – бідними; у цей день народжуються здорові, щасливі або довговічні, у той – хворі, нещасні або ті, що проживуть недовго. Так само визначаються вдача та хист. Діагностування та лікування хвороб також тісно і складно пов'язані з календарними визначеннями, які враховують одалани пацієнта та лікаря, день початку хвороби, а також дні, що метафізично асоціюються з симптомами хвороби та ліками. Перед укладанням шлюбів порівнюються одалани наречених, аби перевірити сприятливість їх поєднання, і якщо воно виявиться несприятливим, шлюб не відбудеться (принаймні якщо сторони досить розважливі, як це найчастіше й буває). Існує час для

³⁷ Існують також різноманітні метафізичні уявлення, пов'язані з днями, що мають різні назви: сонму богів, демонів, творінь природи (дерев, птахів, тварин), чеснот і пороків (любви, ненависті...) тощо, які пояснюють, “чому” той чи інший день має саме таку властивість. Але досліджувати це тут нам немає потреби. У цій царині, як і в пов'язаному з нею “проорокуванні долі”, згаданому в тексті, теорії та тлумачення менш стандартизовані, й обчислення не обмежується шести- та семиденним циклами, а поширюється на різноманітні пермутації інших циклів, що робить ці можливості практично необмеженими.

³⁸ У застосуванні до людей частіше вживається термін *отонан*, ніж *одадан*, але його присутнє значення таке саме: “виникнення”, “поява”, “прихід”.

поховань і час для кремацій, час для одружень і час для розлучень, час (якщо перейти з давньоєврейських зворотів на балійські) для горної висі і час для базару – тобто для відцурання від суспільства й для участі в ньому. Усі засідання сільських рад, зрошувальних товариств, добровільних об'єднань призначаються на основі пермутаційного календаря (рідше – місячно-сонячного). Так само визначаються періоди, в які належить тихо сидіти вдома й уникати клопоту.

Місячно-сонячний календар, хоч й побудований на іншій основі, практично віддзеркалює таке саме точкове уявлення про час, що й пермутаційний. Його головна відмінність (і в деяких відношеннях перевага) полягає в тому, що він є більш-менш фіксованим, тобто не зсувається стосовно пір року.

Цей календар складається з дванадцяти пронумерованих місяців, що тривають від нового місяця до нового місяця³⁹. Місяці діляться на два типи днів (також пронумерованих): місячні (*mimxi*) та сонячні (*divasa*). В одному місяці завжди тридцять місячних днів, тимчасом як сонячних, зважаючи на розходження між місячним та сонячним роками, іноді тридцять, а іноді двадцять дев'ять. В останньому випадку вважається, що два місячні дні припадають на один сонячний, тобто один місячний день пропускається. Це трапляється кожні шістьдесят три дні. Однак попри те, що цей розрахунок з астрономічного погляду цілком точний, реальне визначення днів робиться не на підставі астрономічних спостережень і теорії, для яких балінезійці не мають необхідного культурного багажу (не кажучи вже про інтерес), а за допомогою пермутаційного календаря. Походження цього обчислення, звичайно, астрономічне, але першими виконали його індійці, у яких балійці в дуже далекому минулому запозичили цей календар. Для балійців подвійний місячний день – день, на який припадає два дні разом, – є просто якимось особливішим різновидом дня, породженим дією циклів і суперциклів пермутаційного календаря; це апріорне, а не апостеріорне знання.

³⁹ Назви останніх двох місяців, запозичені з санскриту, строго кажучи, не є числами, як назви решти десяти. Але з погляду балійських уявлень вони “означають” “одинадцятий” і “дванадцятий”.

У будь-якому разі ця поправка все ж таки не усуває дев'ятинадцятиденного відхилення від справжнього сонячного року, й воно компенсується введенням додаткового місяця через кожні тридцять місяців. Ця операція – знов-таки результат астрономічних спостережень і розрахунків індійців – тут виконується суто механічно. Попри те, що місячно-сонячний календар має вигляд астрономічного і відтак *нібито* ґрунтується на певних уявленнях про природні часові процеси, про якийсь небесний годинник, це лише ілюзія, яка виникає внаслідок того, що походженню цього календаря приділяється більше уваги, ніж його застосуванню. Застосування місячно-сонячного календаря так само далекі від спостережень за небесами (або будь-якого іншого переживання скороминущого часу), як і застосування пермутаційного календаря, що так безжально його випереджає. Як і у випадку пермутаційного календаря, про те, який сьогодні день (або який тип дня), вам повідомляє автоматична, часткова, в основі своїй не метрична, а класифікаційна система, а не поява місяця: місяць, якщо на нього хтось випадково й подивиться, сприймається не як визначальний чинник календаря, а як його віддзеркалення. “Справді реальною” є лише назва (або в даному випадку двозначне число) дня, його місце в позадосвідній таксономії днів, а не його вторинне відображення в небі⁴⁰.

На практиці місячно-сонячний календар застосовується в такий самий спосіб і для тих самих цілей, що й пермутаційний. Той факт, що він (відносно) фіксований, робить його дещо зручнішим для сільського господарства, тому терміни сад-

⁴⁰ Насправді роки також нумеруються (ще одне індійське запозичення), але крім жрецьких кіл, де обізнаність у цьому питанні більше за будь-що інше є справою наукового престижу, певним культурним орнаментом, нумерація років практично не відіграє жодної ролі в реальному застосуванні цього календаря, і місячно-сонячні дати майже завжди наводяться без зазначення року, який (за дуже рідкими винятками) з одного боку, невідомий, а з іншого – нікого не обходить. У давніх текстах та написах рік іноді зазначається, але в звичайному житті балійці ніколи нічого не “датують” (в нашому розумінні слова), хіба що скажуть із приводу якоїсь події – виверження вулкану, війни тощо, – що вона сталася, “коли я був маленький”, “коли голландці були тут” або (балійське *illo tempore*) “за часів Маджапагіта”.

жання, прополювання, збирання врожаю тощо, як правило, узгоджуються з цим календарем, так само як і святкування зустрічі богів у храмах, символічно пов'язаних із сільським господарством або родючістю. Це означає, що такі святкування влаштовуються лише приблизно раз на 355 (у роки з додатковим місяцем – на 385) днів, а не на 210. Але в усьому іншому схема незмінна.

Окрім того, існує одне велике свято – *Ньєпі* (“заспокоєння”), яке відзначається за місячно-сонячним календарем. Західні вчені часто називають його “балійським Новим роком”, хоч воно припадає на початок (тобто новий місяць) не першого, а десятого місяця, й пов'язане не з відродженням чи новим освяченням, а з виразним страхом перед демонами й намаганням заспокоїти людські емоції. Ньєпі відзначається моторошним днем тиші: ніхто не виходить на вулиці, люди не виконують ніякої праці, не запалюють світла чи вогню, а розмови, навіть на своєму подвір'ї, ведуться приглушено. Місячно-сонячна календарна система рідко застосовується для “проорокування долі”, хоч вважається, що дні нового місяця та повномісяччя мають певні якісні характеристики – зловісні в першому випадку та сприятливі в другому. Взагалі місячно-сонячний календар є радше доповненням пермутаційного, ніж його альтернативою. Він уможливує користування класифікаційною, “повно-порожньою” концепцією часу, “позбавленою часових ознак”, за тих обставин, коли факт періодичної зміни природних умов доводиться визнавати принаймні мінімально.

ЦЕРЕМОНІАЛ, СТРАХ ПЕРЕД ПУБЛІКОЮ ТА ВІДСУТНІСТЬ КУЛЬМІНАЦІЇ

Отже, анонімізація людей та знерухомлення часу є лише двома сторонами одного культурного процесу: символічного переносу акценту в повсякденному житті балійців із сприйняття одноплемінників як спільників, наступників чи попередників на сприйняття їх як сучасників. Як різні символічні системи позначення осіб приховують біологічну, психологічну та історичну засади тієї мінливої схеми хисту і схильностей, що її ми називаємо особистістю, за густою завісою шаблонної, канонічної іденти-

фікації, так і календар (або радше його застосування) притупляє відчуття розчинення днів і випаровування років, неминуче пов'язане з цими засадами й цією схемою, розбиваючи потік часу на ізольовані, невимірні, нерухомі частки. Справжній сучасник потребує якогось абсолютного теперішнього, в якому він має жити; абсолютне теперішнє можуть населяти лише "одночасні" люди. Однак є і третій бік цього самого процесу, завдяки якому він перетворюється з пари другорядних схильностей на трикутник взаємозміцнюваних культурних сил: це церемоніалізація спілкування між людьми.

Для підтримання (відносної) анонімності людей, з якими доводиться контактувати в повсякденному житті, для приглушення надмірної близькості в особистих стосунках – словом, для перетворення спілчків на сучасників – необхідна досить значна формалізація стосунків із ними, дотримання якоїсь середньої соціологічної дистанції – досить близької, аби ідентифікувати їх, але не такої близької, аби їх ухопити, тобто дистанції, яка дозволяє їм залишатися напівдрузями, напівчужими. Отож церемоніальність, якою просякнуте буденне життя балійців, масштаби та інтенсивність регулювання стосунків між людьми розвинутою системою умовностей і правил пристойності логічно пов'язані з рішучою спробою приховати саме людські особливості людської природи – індивідуальність, спонтанність, тлінність, емоційність, вразливість. Успіх цієї спроби, як і інших спроб у цьому напрямку, лише частковий, і церемоніалізація стосунків людей у балійському суспільстві не ближча до досконалості, ніж їхня анонімізація чи знерухомлення часу. Але сила прагнення до її успіху, невідступність цього ідеалу пояснюють надзвичайне поширення церемоніальності на Балі й ту обставину, що добрі манери там є питанням не лише практичної зручності чи несуттєвого оздоблення життя, а глибокої духовності. Виважена ввічливість, зовнішня форма, проста й чиста, мають там певну нормативну вартісність, яку ми, вважаючи цю форму претензійною та комічною, якщо не лицемірною, навряд чи можемо тепер (коли Джейн Остін від нас майже так само далека, як і Балі) належним чином оцінити.

Ще важчою робить таку оцінку наявність у цьому старанному шліфуванні поверхні суспільного життя однієї своєрідної нотки,

одного стилістичного нюансу, для нас, я гадаю, несподіваного. Цей стилістичний нюанс (хоча й надзвичайно поширений) дуже важко збагнути тому, хто сам його не пережив. “Грайлива театральність” буде для нього досить точною назвою, якщо пам’ятати, що ця грайливість тут не легковажна, а майже похмура, а театральність не спонтанна, а майже вимушена. Балійські суспільні стосунки – це водночас урочиста гра й удавана драма.

Найпомітніше це виявляється в ритуалах та мистецькому житті балійців (що одне й те саме), бо вони насправді здебільшого являють собою лише віддзеркалення їхнього суспільного життя й шаблон, за яким воно будується. Щоденне спілкування є таким ритуалістичним, а релігійна діяльність – такою світською, що важко сказати, де завершується одне й починається інше. Обидві є лише вираженням того, що справедливо вважається найвідомішою культурною ознакою Балі: його артистичного духу. Ретельно підготовлені храмові містерії, пишномовні опери, еквілібристичні балети й бундючні вистави театру тіней, непряма манера висловлювання й вибачливі жести – все це створює одне ціле. Етикет є різновидом танцю, танець – різновидом ритуалу, а релігійний культ – однією з форм етикету. І мистецтво, і релігія, і політес звеличують зовнішній, вигаданий, вдало винайдений вигляд речей. Вони оспівують форму, і саме невтомне маніпулювання цією формою – те, що балійці називають “грою” – надає їхньому життю незмінного полиску церемоніальності.

Манерний стиль стосунків між людьми на Балі, сплав обрядовості, майстерності та чемності дозволяють усвідомити найголовнішу й найвідмітнішу ознаку їхньої спільноти: її докорінний естетизм. Будь-які людські вчинки спрямовані передусім на те, щоб подобатися: подобатися богам, подобатися публіці, приносити задоволення іншим і самому собі. Але подобатися так, як подобається краса, а не добродесність. Подібно до храмових офір чи концертів гамелана, акти чемності є витворами мистецтва, а отже, свідчать (і покликані свідчити) не про непохитні моральні засади, а про чутливість.

Таким чином, буденне життя балійців має помітно церемоніальний характер; ця церемоніальність набуває форми поважної, навіть старанної “гри” публічними формами; релігія, мистецтво й етикет є лише різними виявами загального культурного

захоплення штучно створеною зовнішністю речей, а мораль тут унаслідок цього є по суті естетичною. І все це допомагає точніше зрозуміти дві з найпомітніших (і найчастіше відзначуваних) особливостей афективного настрою балийського життя: важливість переживання того, що було названо (хибно) “соромом” у міжособистісних стосунках, і неспроможність колективної діяльності – релігійної, мистецької, політичної, економічної – дійти якогось визначного завершення, що було влучно названо “відсутністю кульмінації” цієї діяльності⁴¹. Перша з цих тем повертає нас безпосередньо до концепцій особистості, друга – не менш прямо – до концепцій часу, утворюючи таким чином вершини нашого метафоричного трикутника, який об’єднує стилі поведінки балийців із його ідеаційним оточенням.

Поняття “сорому”, разом із його моральним та емоційним родичем поняттям “провини”, багато обговорювалося в літературі, причому іноді цілі культури позначалися як “культури сорому” внаслідок тієї великої ролі, яку нібито відігравала в них інтенсивна турбота про “честь”, “репутацію” тощо, на відміну від гаданого домінування питань “гріха”, “почуття власної гідності” і т.п. в “культурах провини”⁴². Крім сумнівів у доцільності такої загальної категоризації, крім пов’язаних із нею складних проблем порівняльної психологічної динаміки, у цих студіях виявилися труднощі з позбавленням слова “сором” того, що, зрештою, є його найзвичайнішим значенням в англійській мові – “усвідомлення провини”, й відтак із його цілковитим відокремленням від провини як такої – “факту або відчуття скоєння чогось недозволеного”. Зазвичай це протиставлення ґрунтувалося на тому, що поняття “сором” застосовується, як правило (хоч насправді аж ніяк не винятково), до ситуацій, коли про скоєння поганого вчинку відомо оточенню, а поняття “провина” – до тих випадків (хоч також не без винятків), коли про нього нікому не відомо. Сором – це відчуття ганьби та приниження внаслідок

⁴¹ Щодо теми “сорому” в балийській культурі див.: Covarrubias M. *The Island of Bali*. – New York, 1956; щодо “відсутності кульмінації” див.: Bateson G., Mead M. *Balinese Character*. – New York, 1942.

⁴² Щодо розгорнутого критичного огляду див.: Peers G., Singer M. *Shame and Guilt*. – Springfield, Ill., 1953.

викриття провинності; провина – потаємне відчуття власної негідності внаслідок невикритого (або ще не викритого) поганого вчинку. Отже, попри те, що сором і провина не є одним і тим самим поняттям у нашому етичному та психологічному лексиконі, вони належать до однієї родини: перше пов'язане з виявленням другого, друге – з приховуванням першого.

Однак балійський “сором” або те, що було перекладено цим словом (балійське *лек*), не має нічого спільного з провинами явними чи прихованими, визнаними чи потаємними, лише уявними чи насправді скоєними. Це не означає, що балійці не відчувають ані сорому, ані провини, що вони позбавлені сумління чи почуття власної гідності, не усвідомлюють плинності часу або унікальності окремих людей. Це означає, що ні провина, ні сором не мають кардинального значення як афективні регулятори їхнього поведіння між собою, й тому слово *лек*, яким позначається, безсумнівно, найважливіший із таких регуляторів, що несе на собі найбільший культурний акцент, слід перекладати не як “сором”, а радше (продовжуючи наші театральні метафори) як “страх перед публікою”, “хвилювання перед виходом на сцену”. Провідною емоцією в особистому спілкуванні балійців між собою є не відчуття провини й не відчуття приниження в зв'язку з викриттям такої провини: і те й інше на Балі переживається досить легко й швидко забувається. Такою емоцією є розпливчата, зазвичай помірна, хоч у деяких ситуаціях буквально паралізуюча, знервованість через перспективу (та факт) суспільної взаємодії – хронічне, здебільшого незначне побоювання кожної людини, що вона може виявитися неспроможною здійснити цю взаємодію з потрібною майстерністю⁴³.

⁴³ Тут мене знов-таки цікавить культурна феноменологія, а не психологічна динаміка. Звичайно, цілком можливо (я не впевнений в існуванні даних, які б доводили чи спростовували це), що балійський “страх перед публікою” пов'язаний із неусвідомленим відчуттям провини того чи іншого гатунку. Але головне для мене те, що перекладати *лек* як “провину” (*guilt*) чи “сором” (*shame*) означає, зважаючи на звичайний зміст цих слів в англійській мові, викривляти його значення, і наш вислів “страх перед публікою” (*stage fright*), тобто, за словником Вебстера, “знервованість у зв'язку з появою перед публікою”, дає набагато краще, хай і все ще недосконале, уявлення про те, що мають на увазі балійці, коли згадують (а вони роблять це майже на кожному кроці) про *лек*.

Якими б не були його глибинні причини, страх перед публікою – це побоювання виявитися неспроможним (через брак майстерності або самовладання чи взагалі внаслідок випадковості) зберегти естетичну ілюзію, що її створює виконання актором своєї ролі й відтак розчинення ролі в акторі. Естетична дистанція порушується, глядачі (та сам актор) уже не бачать Гамлета, а бачать якогось недоладного Джона Сміта, вкрай невдало обраного на роль принца Датського, і все це викликає загальну ніяковість. Так само стоїть справа і на Балі, хай навіть тамтешня драма має скромніший вигляд. Там побоюються (здебільшого помірно, в рідких випадках сильно), недбалого виконання публічної вистави, тобто етикету, порушення внаслідок цього суспільної дистанції, що її підтримує етикет, та виходу на поверхню особистості людини, яка може знищити її стандартизовану публічну ідентичність. У таких випадках (а іноді це трапляється) наш трикутник розвалюється на частини: від церемоніальності нічого не залишається, безпосередність моменту сприймається болісно, а люди мимоволі стають співниками, замкненими в атмосфері обопільного збентеження, немовби вони ненавмисно порушили самотність один одного. *Лек* – це усвідомлення завжди існуючої можливості спричинити подібне скрутне становище в стосунках між людьми та водночас – як і страх перед виходом на сцену – певна спонука до уникнення цього. Саме страх перед *faux pas*, перед похибками, ймовірність яких стає набагато більшою внаслідок ретельно розробленого політесу, утримує спілкування між людьми на свідомо звужених реяках. Саме *лек* більше за будь-що захищає балійські уявлення про особистість від індивідуалізуючого впливу зіткнень віч-на-віч.

Інша відмітна властивість балійської соціальної поведінки – “відсутність кульмінації” – настільки своєрідна та дивовижна, що відтворити її можна лише за допомогою докладного опису конкретних явищ. В її основі лежить той факт, що будь-яка діяльність у суспільстві не має (тобто їй не дозволяють мати) остаточного завершення. Суперечки виникають і зникають, іноді навіть тривають довго, але навряд чи колись досягають критичної стадії. Спірні питання не загострюються заради знайдення рішення, а

навпаки, притуплюються та пом'якшуються в сподіванні, що розвиток подій якось сам їх вирішить або ще краще – вони просто зникнуть. Буденне життя складається з окремих, поодиноких зіткнень, під час яких щось відбувається чи не відбувається: здійснюється чи не здійснюється певний намір, виконується чи не виконується певне завдання. Коли це “щось” не відбувається – намір не справджується, завдання залишається невиконаним, – спроба може бути повторена від самого початку іншим разом або від неї просто відмовляються. Вистави починаються, продовжуються (часто протягом дуже тривалих проміжків часу, коли глядачі не спостерігають за виставою безперервно, а то ходять туди й сюди, базикають між собою, засинають на хвилинку або дивляться в захопленні на сцену) та завершуються; вони не мають центра, як парад, і не мають напрямку, як карнавал. Часто складається враження, що ритуали, як-от храмові урочистості, полягають в основному в підготовці та опорядженні. Суть церемонії – вшанування богів, що спускаються до своїх вівтарів, – свідомо приглушується настільки, що іноді здається майже якоюсь запізнілою відповіддю, якимось побіжним, нерішучим зіткненням із безіменними людьми, дуже близькими фізично й дуже далекими соціально. Уся церемонія складається з привітання та прощання, із “передсмаку” та “післясмаку”, а сама зустріч із священними гостями максимально пом'якшується та ізолюється за допомогою церемоніальних, ритуальних засобів. Навіть у такому драматично-піднесеному ритуалі, як боротьба Рангди та Баронга, битва жакливої відьми й недоладного дракона завершується станом цілковитої нерішучості, якоїсь містичної, метафізичної та моральної “нічисті”, коли все залишається точно таким, як було, а спостерігач (в усякому разі, іноземний) має відчуття, нібито щось вирішальне мало ось-ось статися, але так і не сталося⁴⁴.

Одним словом, події відбуваються, як свята. Вони настають, проходять і знову настають – кожна як окремих, самодостатній, конкретний вияв твердо встановленого порядку речей. Усі види суспільної діяльності виконуються окремо: вони не прямують

⁴⁴ Щодо опису битви між Рангдою та Баронгом див.: Belo J. Op.cit.; дух цієї битви блискуче передано в книжці: Bateson G., Mead M. Op.cit.

до жодної цілі й не доходять жодної розв'язки. Життя є так само точковим, як і час: не безладним, а якісно впорядкованим, як і самі дні, в межах визначеної кількості встановлених типів. У балійському суспільному житті кульмінація відсутня тому, що воно відбувається в якомусь нерухомому сьогодні, в якомусь безвекторному “тепер”. Або так само слухним буде зворотне твердження: в балійському часі відсутній рух тому, що балійському суспільному життю бракує кульмінації. Одне пов'язане з другим і обидва пов'язані з балійською синхронізацією людей. Сприйняття спільників, переживання історії та характер колективного життя – те, що іноді називалося етосом – пов'язує між собою певна логіка, що піддається визначенню. Але ця логіка не силігестична: вона соціальна.

КУЛЬТУРНА ІНТЕГРАЦІЯ, КУЛЬТУРНИЙ КОНФЛІКТ, КУЛЬТУРНІ ЗМІНИ

Стосуючись одночасно формальних принципів логічних міркувань і раціонального зв'язку між фактами та подіями, “логіка” є підступним словом, і це ніде так не виявляється, як у дослідженнях культури. Коли маєш справу з багатозначними формами, спокуса вважати взаємозв'язок між ними іманентним, таким, що полягає в якійсь внутрішній схожості (або несхожості) між ними, є справді величезною. Через це ми й чуємо, як культурну інтеграцію називають гармонією значення, культурні зміни – нестабільністю значення, а культурний конфлікт – несумісністю значення, маючи при цьому на увазі, що гармонія, нестабільність чи несумісність є властивостями самого значення – так, як, скажімо, солодкість є властивістю цукру або ламкість – властивістю скла.

Однак коли ми намагаємося піддати ці властивості аналізу на зразок аналізу солодкості чи ламкості, то виявляється, що вони, “за логікою”, нездатні поводитися так, як очікувалося. Якщо ми подивимося на складники гармонії, нестабільності чи несумісності, то не зможемо виявити їх присутності в тому, чийми властивостями вони нібито є. Неможливо піддати символічні форми якомусь культурному випробуванню задля виявлення обсягу їх гармонії, показника їх стабільності чи коефіцієнта їх

несумісності. Можна лише подивитися й зрозуміти, чи справді ці форми співіснують, змінюються або перешкоджають одна одній тим чи іншим чином. Це як скуштувати цукру, аби переконатися в його солодкості, чи випустити з рук склянку, аби переконатися в її ламкості, замість дослідження хімічного складу цукру або фізичної структури скла. Причина цього полягає, безперечно, в тому, що значення не є внутрішньою властивістю речей, вчинків, процесів тощо – воно їм надається (що підкреслювалося Дюркгеймом, Вебером та багатьма іншими). І тому пояснення їх властивостей треба шукати в тих, хто це значення надає, тобто в людях, які живуть у суспільстві. Дослідження мислення – це, за висловом Джозефа Левенсона, дослідження людей, які мислять⁴⁵. А оскільки вони мислять не в якомусь спеціальному, відлюдному місці, а там, де роблять і все інше, тобто в суспільстві, то природа культурної інтеграції, культурних змін чи культурних конфліктів має досліджуватися саме так: через досвід окремих людей чи груп, які сприймають, відчувають, міркують, судять і діють під проводом символів.

Однак це не означає поступок психологізму, який разом із логізмом є ще одним великим саботажником культурного аналізу. Адже людський досвід – реальне переживання подій – це не сама лише чутливість. Це – від найбезпосереднішого сприйняття до найопосередкованішої оцінки – значуща чутливість, тобто чутливість витлумачена, осягнута. Для людських істот (за винятком, можливо, новонароджених), які, крім своєї фізичної будови, мають людські ознаки в кожному разі лише потенційно, будь-який досвід є досвідом витлумаченим, і символічні форми, за допомогою яких він витлумачується, зумовлюють (разом із безліччю інших чинників – від клітинної геометрії сітчатки ока

⁴⁵ Levenson J. *Modern China and Its Confucian Past*. – Garden City, 1964. – P.212. Тут, як і деінде, я живжаю слово “мислення” для позначення не лише розважливих роздумів, а й розумової діяльності будь-якого гатунку, а слово “значення” – не лише для абстрактних “понять”, а й для будь-якої значущості. Можливо, це дещо довільно й трохи розпливчато, але нам потрібні загальні терміни, для того щоб вести мову про загальні предмети, навіть якщо те, що входить до числа цих предметів, аж ніяк не відзначається одноманітністю.

до ендогенних етапів психологічного визрівання) його внутрішню структуру. Відмовитися від надії знайти “логіку” культурної організації в якомусь піфагорійському “царстві значення” не означає облишити цю надію взагалі. Ми лише маємо звернути свою увагу на те, що дає символам життя: на їх застосування⁴⁶.

Що пов’язує балійські символні структури для позначення осіб (імена, терміни спорідненості, текноніми, звання тощо) з їхніми символними структурами для характеристики часу (пермутаційні календарі тощо), а те й інше – з їхніми символними структурами для впорядкування поведження людей між собою (мистецтво, ритуал, етикет тощо)? Їх пов’язує взаємодія впливів кожної з цих структур на сприйняття тих, хто їх уживає, тобто спосіб, за допомогою якого їхні емпіричні впливи беруть участь один в одному та посилюють один одного. Нахил до “синхронізації” спільників притупляє відчуття біологічного старіння; притуплене відчуття біологічного старіння усуває одну з головних причин відчуття руху часу; применшене відчуття руху часу надає всьому, що відбувається між людьми, характеру епізодичності. Церемоніалізована взаємодія сприяє стандартизованому сприйняттю інших; стандартизоване сприйняття інших сприяє уявленню про “незмінність” суспільства; концепція незмінного суспільства сприяє таксономічному сприйняттю часу. І так далі: можна почати з уявлень про час і йти тим самим колом у будь-якому напрямку. Це коло, хоч воно й неперервне, не є замкненим у буквальному значенні слова, бо кожний із цих різновидів досвіду є не більш ніж однією з домінуючих тенденцій, певним культурним наголосом, і їх приглушені протилежності, так само міцно вкорінені в загальних умовах людського існування й не позбавлені власної культурної виразності, співіснують із ними, фактично протидіючи їм. І все ж таки вони *справді* домінують, *справді* посилюють один одного і *справді* є сталими. І саме до цього стану речей, що не є ані довготривалим, ані

⁴⁶ “Кожний знак сам по собі здається мертвим. Що дає йому життя? Він живий завдяки вжитку. Чи життя в нього вдихається, або ж *ужиток* і є його життям?” (Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. – New York, 1953. – P.128; курсив в оригіналі).

досконалим, буде правильно застосувати поняття “культурної інтеграції” того, що Вебер назвав “Sinnzusammenhang”.

Із цього погляду культурна інтеграція більше не вважається якимось своєрідним феноменом, відокремленим від звичайного життя людини й замкненим у світі власної логіки. Однак ще важливіше, мабуть, те, що вона не вважається і всеохопним, всепроникним, безмежним явищем. Перш за все, як ми тількино відзначили, патерни, що протидіють первинним, існують як субдомінантні і все ж таки не менш важливі теми в будь-якій культурі (наскільки ми можемо судити). Яюсь звичайно, зовсім не по-гегелівськи елементи самозаперечення більшою або меншою мірою входять до складу будь-якої культури. Якщо говорити, наприклад, про балійців, то дослідження їхньої віри в чаклунів (або, з погляду феноменології, їхнього чаклунського досвіду) як протилежності їхньої віри в людину або вивчення їхньої поведінки в стані трансу як протилежності їхньому етикету були б дуже повчальними з цієї точки зору й додали б нашому аналізу і глибини, і складності. Здебільшого саме в підкресленні існування й важливості таких тем полягає сутність деяких із найвідоміших нападок на здобуті культурні характеристики, як-от виявлення недовірливості й фракційності серед “гармонійних” публо або “привітності” у запеклих суперників-квакіутлів⁴⁷.

Однак окрім цього, так би мовити, природного контрапункту існує ще проста відсутність закономірності між деякими із самих цих головних тем. Не все можна пов’язати із чимось іншим однаково прямо; не все узгоджується чи суперечить одне одному безпосередньо. Принаймні такий загальний первинний взаємозв’язок треба емпірично довести, а не вважати аксіомою, як це нерідко буває.

Відсутність культурної закономірності та соціальна дезорганізованість, яка може стати її наслідком навіть у дуже стабільних

⁴⁷ Li An-Che Zuni: Some Observations and Queries//American Anthropologist. – 1937. – №39. – P.62-76; Codere H. The Amiable Side of Kwakiutl Life//Ibid. – 1956. – №58. – P.334-351. Який із двох патернів або сукуностей патернів є насправді первинним – це, звичайно, становить певну емпіричну проблему, але вона не є нерозв’язною, особливо якщо додаються якісь міркування щодо значення “первинності” в цьому зв’язку.

суспільствах, реальні не менше за культурну інтеграцію. Усе ще досить поширене в антропології уявлення про культуру як певну суцільну тканину являє собою *retitio principii* не меншою мірою, ніж давніша точка зору, яку воно заступило (з дещо надмірним завзяттям) після революції Малиновського на початку 30-х років: нібито культура складається з клаптів і шматків. Системи не потребують вичерпного взаємозв'язку, аби бути системами. Вони можуть бути пов'язані міцно або слабко, але якими саме вони є, тобто наскільки правильно інтегровані – це емпіричне питання. Аби стверджувати зв'язки поміж способами набуття досвіду (як і поміж будь-якими змінними), треба їх виявити (і знайти способи їх виявлення), а не просто припускати їх. А оскільки існують досить переконливі теоретичні причини вважати, що система, яка є водночас складною (як будь-яка культура) та цілком зв'язною, не може функціонувати, проблема культурного аналізу стає питанням виявлення як незалежностей, так і взаємозв'язків, як прірв, так і мостів⁴⁸. Доречним образом культурної організації (якщо нам потрібні образи) буде не тканина, не павутиння й не купа піску, а радше восьминіг. Його щупальця поєднані значною мірою кожне окремо, вони досить слабко пов'язані нервами одне з одним і з тим, що у восьминога править за мозок, і все ж таки він примудряється пересуватися й зберігати себе, принаймні протягом певного часу, як життєздатну, хоч і дещо незграбну істоту.

Тісна й безпосередня взаємозалежність між концепціями людини, часу та поведінки, що про неї йшлося в цьому есеї, є, на

⁴⁸ “Отже, було доведено, що для нагромадження пристосувань не потрібні шляхи... від одних змінних... до інших... Ідея, що так часто зустрічається в працях із фізіології: нібито варто лише мати в наявності достатньо перехресних зв'язків, і все буде добре, ... цілком хибна” (Ashby W.R. *Design for a Brain*. – 2nd ed.rev. – New York, 1960. – P.155; Курсив в оригіналі). Звичайно, тут маються на увазі прямі зв'язки – те, що Ешбі називає “первинними сув'язями”. Будь-яка змінна без жодних взаємозв'язків із іншими змінними системи просто не буде її частиною. Щодо обговорення відповідних теоретичних проблем див.: *Ibid.* – P.171-183, 205-218. Щодо твердження, нібито відсутність культурної закономірності може не лише бути сумісною з ефективним функціонуванням соціальної системи, а й навіть сприяти йому, див.: Fernandez J.W. *Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult//American Anthropologist*. – 1965. – №67. – P.902-929.

мій погляд, загальним явищем, навіть якщо її конкретна балійська форма досить своєрідна. Адже така взаємозалежність невід’ємна від способу організації людського досвіду, вона є очевидним наслідком умов людського життя. Проте вона є лише однією з величезної й невідомої кількості таких загальних взаємозалежностей. З деякими з них вона пов’язана більш-менш прямо, з іншими – дуже опосередковано, з третіми – попри всі практичні заміри – зовсім не пов’язана.

Тому аналіз культури зводиться не до героїчного “голістичного” штурму “засадничих конфігурацій культури”, всеохопного “порядку порядків” (адже більш обмежені конфігурації можна вважати просто висновками з нього), а до виявлення значущих символів, їх сукупностей та сукупностей цих сукупностей – матеріальних засобів сприйняття, відчуття та розуміння – і формулювання основоположних закономірностей людського досвіду, пов’язаних із їх формуванням. Аби побудувати прийнятну теорію культури (якщо її можна побудувати), треба просуватися від безпосередньо спостережуваних способів мислення спочатку до визначення родин цих способів, а потім до їх більш змінних, менш міцно пов’язаних, але все ж таки впорядкованих “восьминогих” систем, до злиття часткових інтеграцій, часткових невідповідностей і часткових незалежностей.

Культура також рухається, як восьминіг: не вся водночас, не в якомусь добре скоординованому синергізмі та значущій взаємодії, а через роз’єднані рухи то однієї частини, то другої, то третьої, що нагромаджуються якимось чином і спричиняють цілеспрямовані зміни. Облишивши головногих, констатуємо: де саме в тій чи іншій культурі з’являться перші поштовхи до просування вперед, яким чином і якою мірою вони поширюватимуться всією системою, передректи на даному етапі нашого розуміння майже неможливо. І все ж таки досить розумним здається таке припущення: якщо ці поштовхи виникають у певній досить тісно взаємопов’язаній і соціально логічній частині системи, їхня рушійна сила, найімовірніше, буде значною.

Мабуть, можна вважати, що будь-який розвиток подій, здатний сильно вплинути на балійське сприйняття людей, ба-

лійське переживання часу чи балійські уявлення про власність, має великі потенційні можливості трансформувати більшу частину балійської культури. Це не єдині точки, де може виникнути такий революційний розвиток подій (принаймні не менш небезпечним виглядатиме все, що загрожуватиме балійським уявленням про престиж і його підстави), але вони, безперечно, належать до найважливіших. Якби у балійців розвинулося менш анонімізоване бачення один одного, або більш динамічне відчуття часу, або більш неформальний стиль суспільної взаємодії, то в їхньому житті справді багато що мало б змінитися (не все, але дуже багато) – вже тому, що кожна з таких змін передбачала б негайні й безпосередні зміни в решті цих аспектів існування, а всі три вони відіграють (по-різному й у різних контекстах) вирішальну роль у формуванні життя балійців.

Теоретично такі культурні зміни могли б прийти як ізсередини балійського суспільства, так і ззовні, але зважаючи на той факт, що Балі тепер є складовою частиною національної держави, яка розвивається й центр ваги якої знаходиться в іншому місці – у великих містах Яви та Суматри, – найімовірнішим здається їхній прихід іззовні.

Поява – майже вперше в індонезійській історії – політичного лідера, який є людиною (навіть занадто) не лише фактично, а й зовнішньо, немовби кидає певний виклик традиційним балійським уявленням про особистість. В очах балійців Сукарно є не лише своєрідною, яскравою й дуже близькою особистістю – він іще, так би мовити, прилюдно старіє. Попри те, що вони не спілкуються з ним безпосередньо, з феноменологічного погляду він радше їхній спільник, аніж сучасник, і секрет його небувалого успіху в створенні такого роду стосунків (не лише на Балі, а й майже скрізь в Індонезії) значною мірою полягає в його великому впливі на населення, в його принадності для людей. Як це буває з усіма справді харизматичними постатями, авторитет Сукарно пояснюється насамперед тим, що він не вписується в традиційні культурні категорії, а виривається за їх межі, стверджуючи власну своєрідність. Те саме, хоч і не так сильно, стосується і менш значних лідерів нової Індонезії, включаючи тих маленьких подоб Сукарно, що починають з'являтися вже і на

Балі (саме з ними населення і має безпосередні стосунки)⁴⁹. Той штаб індивідуалізму, що його, на думку Буркгардта, князі доби Відродження запровадили – завдяки самій лише силі характеру – в Італії (а разом із ним – сучасну західну свідомість), можливо, саме зараз запроваджується в дещо іншій формі на Балі новими індонезійськими князями-популістами.

Такий самий виклик кинула, схоже, і балійським уявленням про час та політика безнастанної кризи, до якої вдалася ця національна держава з її палким прагненням підштовхувати події до кульмінації, замість того щоб уникати її. А коли така політика проводиться (як це дедалі частіше трапляється) на такому типовому для націоналізму майже всіх “нових націй” історичному тлі колишньої величі, іноземного пригноблення, тривалої боротьби, жертв, самозвільнення й неминучої модернізації, то змінюється вся концепція зв’язку між тим, що відбувається сьогодні, тим, що вже відбулося, й тим, що ще має відбутися.

І нарешті, нова неформальність міського життя та загальноіндонезійської культури, що над ним домінує, – зростання значення молоді й молодіжної культури та зменшення внаслідок цього соціальної відстані між поколіннями, іноді аж до їх цілковитої перестановки; сентиментальна товарицькість між соратниками по революційній боротьбі; популістський егалітаризм політичної ідеології, як марксистської, так і немарксистської, –

⁴⁹ Мабуть, символічно, що єдиним балійцем, який мав значну популярність у центральному індонезійському уряді перших років республіки, протягом певного часу обіймаючи посаду міністра закордонних справ, був верховний князь кшатріїв із Гіанджара – одного з традиційних балійських королівств. Він мав чарівне балійське “ім’я” Анак Агунг. Где Агунг, де “Анак Агунг” – це публічне звання, яке мають члени правлячої родини в Гіанджарі, Где – ім’я за порядком народження (в кастах тривангса – еквівалент Ваяна), а Агунг – хоча й власне ім’я, є лише повторенням публічного звання. Оскільки і “где”, і “агунг” означають “великий”, а слово “анак” означає “людина”, все ім’я можна перекласти приблизно як “Велика, Велика, Велика Людина” – ким він насправді і був, доки не втратив прихильності Сукарно. Наступні політичні лідери на Балі вважали за краще вживати більш індивідуалізовані власні імена на кшталт Сукарно, відкинувши звання, імена порядку народження, текноніми тощо як “феодалні” чи “старомодні”.

усе це становить таку саму загрозу для третьої сторони балійського трикутника: етосу стилю поведінки.

Щоправда, усе це лише умоглядні припущення (хоч і не безпідставні, зважаючи на події п'ятнадцяти років незалежності). Коли, як, як швидко та в якому порядку змінюватимуться балійські уявлення про людину, час і поведінку, детально спрогнозувати майже неможливо, хіба що в загальних рисах. Але коли вони почнуть змінюватися (в чому я впевнений, бо цей процес фактично вже розпочався⁵⁰), запропонований тут тип аналізу культурних понять як активних сил, а мислення – як публічного явища з такими самими наслідками, що й інші публічні явища, має допомогти нам у виявленні обрисів цього процесу, його динаміки та – ще важливіше – його соціального підтексту. Такий аналіз стане в пригоді і деінде, хоча й в іншій формі та з іншими результатами.

⁵⁰ Це було написано на початку 1965 р. Щодо драматичних змін, що відбулися фактично того самого року, див. вище, розділи 10 та 11.

РОЗДІЛ 15

ГЛИБОКА ГРА: НОТАТКИ З ПРИВОДУ БАЛІЙСЬКИХ ПІВНЯЧИХ БОЇВ

ОБЛАВА

На початку квітня 1958 року ми з дружиною, хворі на малярію й боязкі, приїхали до одного балійського села, яке збиралися вивчати як антропологи. Це було невеличке (близько п'яти сотень мешканців) і досить віддалене село, замкнене у власному світі. Ми були непроханими гостями, фахівцями, й селяни поводитися з нами так, як балійці завжди поводитися з людьми, що не є частиною їхнього життя, але нав'язуються їм: так, немовби нас не існувало. Для них (і певною мірою для нас самих) ми були ніким, фантомами, невидимками.

Ми оселилися в просторій садибі однієї родини (про це ми заздалегідь домовилися через керівництво провінції), що належала до одного з чотирьох основних угруповань села. Але всі, крім нашого господаря та сільського голови (його двоюрідного брата та свояка), ігнорували нас так, як це можуть робити лише балійці. Коли ми блукали навколо, ніякові, сумні, палко бажаючи сподобатися, люди дивилися немовби крізь нас, і їхні погляди були зосереджені десь за нами – на якомусь більш реальному камені чи дереві. Майже ніхто не вітався з нами, але ніхто й не кидав похмурих поглядів і не казав нам нічого неприємного, чим ми й повинні були задовольнятися. Якщо ми наважувалися наблизитися до когось (що абсолютно неприпустимо в такій атмосфері), той ішов геть повагом, але рішуче. Якщо ми підходили до селянина, який сидів або стояв, притулившись до стіни,

й таким чином потрапляв у пастку, він або зовсім нічого не відповідав нам, або мурмотів слово “так”, яке у балійців, зрештою означає “ні”. Звичайно, ця байдужість була удаваною: селяни стежили за кожним нашим рухом і мали величезну кількість цілком точної інформації про те, хто ми такі й що збираємося робити. Але поводитися вони так, нібито нас узагалі не існувало, і фактично це відповідало дійсності, принаймні наразі, про що й повинна була повідомити нас ця поведінка.

Це, як я вже казав, звичайне явище на Балі. Скрізь, де мені доводилося бувати в Індонезії (а пізніше в Марокко), відбувалося одне й те саме: коли я приїздив у нове село, люди стікалися з усіх боків, аби подивитися на мене зблизька, а часто – ще й помацати. У балійських селах, принаймні тих, що розташовані далеко від туристичних маршрутів, взагалі не відбувається жодних подій. Люди займаються перемелюванням зерна, ведуть балачки, приносять офіри, дивляться в простір, ходять туди-сюди з кошиками, тимчасом як ти тиняєшся навколо, почувуючи себе немовби безтілесним. Те саме відбувається й на особистому рівні. Коли ви вперше зустрічаєте балійця, здається, що він майже зовсім не звертає на вас уваги. Він, за висловом Грегорі Бейтсона та Маргарет Мід, “відсутній”¹. Потім – за день, за тиждень, за місяць (з деякими людьми цей магічний момент взагалі не настає) він вирішує – з причин, які я так і не спромігся збагнути, – що ви “існуєте”, і тоді стає приязною, веселою, чутливою, симпатичною людиною, хоч, як усі балійці, завжди ретельно контролює свої дії. Таким чином, ви немовби перетинаєте якусь моральну чи метафізичну примарну межу. Не можна сказати, що вас починають сприймати як балійця (для цього ним треба народитися), але принаймні вас розглядають як людську істоту, а не як хмару чи порив вітру. У більшості випадків увесь характер ставлення до вас раптово змінюється й стає м’яким, майже ласкавим, перетворюючись на спокійну, дещо жартівливу, дещо манірну, дещо замріяну доброзичливість.

¹ Bateson G., Mead M. *Balinese Character: A photographic Analysis*. – New York, 1942. – P.68.

Ми з дружиною перебували все ще на стадії “пориву вітру”, тобто переживали стан найбільшої знервованості й навіть утрати мужності, бо, зрештою, почали сумніватися у власній реальності, аж ось на сільському майдані – приблизно через десять днів після нашого прибуття – було влаштовано великі півнячі бої, аби зібрати кошти на нову школу.

Крім кількох особливих нагод, проведення боїв півнів на Балі нині, за республіканського правління, вважається протизаконним (так само як і за правління голландців – із досить схожих причин). Здебільшого це наслідок претензій на пуританство, пов’язаних із радикальним націоналізмом. Еліта, що сама не дуже відзначається пуританством, турбується про бідних, темних селян, які програють усі свої гроші, про те, що можуть подумати іноземці, про марні витрати часу, який краще присвятити відбудові країни. Вона вважає бої півнів явищем “примітивним”, “відсталим” і взагалі не гідним амбіційної нації і намагається – досить несистематично – покласти йому край разом із іншими неподобствами: курінням опіуму, жебрацтвом та одягом, що не прикриває грудей.

Звичайно, як і пиття під час заборони продажу алкоголю або (тепер) куріння маріхуани, півнячі бої – складова частина “балійського способу життя” – все одно продовжують відбуватися, до того ж надзвичайно часто. І так само, як і з заборонаю алкоголю чи маріхуани, поліція (яка складається майже цілком з яванців, а не з балійців) час від часу відчуває потребу вдаватися до нальотів, конфісковувати півнів і шпори, штрафувати кількох осіб, а іноді навіть виставляти їх на один день під тропічним сонцем на науку іншим – науку, що ніколи не засвоюється, навіть у разі смерті покараного (що буває дуже, дуже рідко).

Унаслідок цього бої зазвичай влаштовуються напівтаємно, в якомусь відлюдному куточку села, що може трохи уповільнювати всю акцію, хоч балійці взагалі не зацікавлені її уповільнювати. Цього разу було інакше: можливо, тому, що селяни збирали гроші на школу, які уряд був нездатний їм надати, може, через те, що нальоти поліції останнім часом були рідкими, а може (як я зрозумів із наступних розмов),

завдяки усвідомленню того, що було сплачено необхідні хабарі, селяни вважали за можливе скористатися нагодою й провести бої на центральному майдані, аби зібрати численніший і завзятіший натовп, не привертаючи уваги стражів правопорядку.

Але вони помилилися. У розпалі третього поєдинку, коли сотні людей, у тому числі ми з дружиною (усе ще “невидимі”), бзрилися в одне ціле навколо рингу, немов єдиний суперорганізм, на майдан із гучним гуркотом увірвалася вантажівка, повна полісменів, озброєних автоматами. Під пронизливі зойки натовпу “пулісі! пулісі!” поліцейські вистрибнули з вантажівки і, скочивши на середину рингу, почали водити довкола себе автоматами, як гангстери з кінофільму, хоча й не відкриваючи наразі справжнього вогню. Суперорганізм ураз розпався, і люди порозбігалися в усіх напрямках. Вони бігли вздовж вулиць, перелазили через мури, лізли під помости, ховалися за плетеними завісами, хутко видиралися на кокосові пальми. Півні, озброєні сталевими шпорами, досить гострими, аби відтяти комусь пальця або продріяти ногу, безладно бігали довкола. На місці події запанували пилюка та паніка.

За усталеним антропологічним принципом “коли в Римі...”, ми з дружиною вирішили (лише трохи менш миттєво, ніж решта), що найрозумнішим буде також рятуватися втечею. Ми побігли вздовж головної вулиці села в північному напрямку, протилежному від місця нашого помешкання, бо стояли саме з цього боку рингу. На півдорозі ми натрапили на іншого втікача, який шмигонув у садибу (як виявилось, власну), і ми кинулися за ним, бо побачили далі попереду лише рисові поля, відкритий простір і високий вулкан. Коли ми всі троє ввалилися на подвір’я, його дружина, яка, судячи з усього, вже мала досвід у цій справі, швидко витягла на двір стіл, скатертину, три стільці, принесла три чашки чаю, і ми всі, практично не спілкуючись між собою, посідали й почали попивати чай, намагаючись заспокоїтися.

Через кілька хвилин до двору поважно вступив один із полісменів, який шукав сільського голову. (Той не лише був присутній на півнячому бої, а й організував його. Коли приїхала вантажівка, він побіг до річки, скинув свого саронга й кинувся

в воду, тож коли його нарешті знайшли, він сидів біля річки з мокрою головою й твердив, що коли все трапалося, він купався й нічого не знає. Поліцейські, однак, не повірили йому й оштрафували на триста рупій. Ці гроші збрали йому всі мешканці села.) Коли полісмен побачив на подвір'ї мене та мою дружину – “білих людей”, то йому просто-таки відібрало мову. Отямившись, він запитав щось на кшталт: “Якого дідька ви тут робите”. Наш “господар” миттю кинувся нас захищати. У своїй палкій промові він дав нам таку детальну й точну характеристику, що тепер настала моя черга дивуватися: адже протягом тижня я не спілкувався з жодною живою людиною, крім нашого домовласника й сільського голови. “Вони мають повне право тут бути, – сказав він, сміливо дивлячись яванцю у вічі. – Вони – американські професори; вони мають дозвіл уряду й перебувають тут для того, щоб вивчати нашу культуру; вони збираються написати книжку, щоб розповісти американцям про Балі. І всю другу половину дня ми всі сиділи тут, пили чай і розмовляли на теми культури, і нам нічого не відомо про якийсь там бій півнів. Сільського голову ми також не бачили протягом дня: він, мабуть, поїхав до міста”. Чимало приголомшений полісмен ретирувався. Через кілька годин по тому пішли й ми – збентежені, але раді, що залишилися живими й не потрапили до в'язниці.

Наступного ранку село перетворилося для нас на зовсім інший світ. Ми не тільки не були більше невидимими – ми раптом стали центром загальної уваги, об'єктом надзвичайного вияву почуттів щирості, цікавості й особливо – веселого задоволення. Кожен у селі знав, що ми врятувалися втечею, як і всі інші. Вони розпитували нас про це знов і знов (протягом дня мені довелося повторити цю історію в усіх подробицях з півсотні разів), чіпляючись до нас м'яко, співчутливо, але наполегливо: “Чому ви просто не залишилися й не розповіли поліції, хто ви такі?”, “Чому ви не сказали, що ви просто дивилися, а не робили ставки?”, “Ви справді злякалися отих маленьких автоматів?” Як завжди, ці селяни – кінстетично налаштовані й найурівноваженіші в світі люди (навіть тоді, коли тікали, рятуючи свої життя, або коли втрачали їх, як це тра-

палося вісім років по тому) – знов і знов весело перекиривляли нашу незграбну манеру бігти й наш нібито панічний вираз облич. Але головне, що всіх надзвичайно тішило й ще більше дивувало, – це те, що ми не “витягли свої папери” (про них вони також знали), аби довести свій статус “високих гостей”, а продемонстрували солідарність із тими, хто відтепер були нашими односільчанами. (Насправді ми продемонстрували свою малодушність, але в цьому також є певна солідарність.) Навіть жрець-брахман – поважний старий, який стояв уже однією ногою в могилі й через свої зв’язки з підземним світом ніколи не міг би мати навіть віддаленого стосунку до півнячих боїв і наблизитися до якого було важко навіть балійцям, – запросив нас до своєї садиби, аби розпитати про те, що трапалося, й пирхав від задоволення вже від самої комічності всієї цієї ситуації.

На Балі розпитування означає визнання. Це був поворотний пункт у наших стосунках із цією спільнотою, ми “ввійшли” до неї в повному розумінні слова. Все село відкрилося нам – мабуть, більшою мірою, ніж за будь-яких інших обставин (із тим жерцем я, очевидно, ніколи не познайомився б, а мій випадковий господар став одним із моїх найкращих інформантів), і, безперечно, набагато швидше. Потрапити (або майже потрапити) під облогу – це, можливо, не найкращий спосіб досягти такої таємничої і найнеобхіднішої в антропологічних польових дослідженнях речі, як порозуміння, але в моєму випадку він спрацював дуже добре. Ця ситуація спричинилася до раптового й незвично повного визнання нас, дослідників, суспільством, до якого чужинцям надзвичайно важко потрапити. Вона дала мені те безпосереднє, внутрішнє осягнення одного з аспектів “селянської ментальності”, що його зазвичай не мають антропологи, яким не пощастило стрімголов утікати разом із об’єктами своїх спостережень від озброєних представників влади. А, мабуть, найважливішим (бо для іншого могли існувати інші шляхи) було те, що ця подія дуже швидко вивела мене на ту єдність емоційного вибуху, станової війни й філософської драми, яка мала для цього суспільства центральне значення й внутрішню природу якої я

прагнув зрозуміти. Упродовж решти часу, що був у моєму розпорядженні, я присвятив майже стільки ж днів вивченню півнячих боїв, що й дослідженню чаклунства, іригації, каст чи шлюбу.

ПРО ПІВНІ І ЛЮДЕЙ

Балі – насамперед завдяки тому, що це Балі – є добре дослідженим місцем. Його міфологія, мистецтво, стиль виховання дітей, форми права й навіть різновиди трансу – все це якнайретельніше вивчалось в пошуках тієї невловимої субстанції, яку Джейн Бело назвала “балійською вдачею”². Однак бої півнів, якщо не брати до уваги кілька побіжних згадок, практично не висвітлювалися в жодній праці, хоч як всепоглинаюче народне захоплення вони є принаймні не менш важливими для виявлення “справжньої сутності” балійця, ніж перелічені більш відомі явища³. Як в Америці багато чого спливає на поверхню на бейсбольному стадіоні, на полі для гольфу, на іподромі чи за покерним столом, так і балійська вдача багато в чому виявляється на рингу для півнячих боїв. Адже лише здається, що там б’ються півні. Насправді там б’ються люди.

Для кожного, хто пробув на Балі хоч якийсь час, глибоке психологічне ототожнення балійських чоловіків із їхніми півнями є цілком очевидним. Подвійний сенс тут свідомий і спрацьовує в балійській мові так само, як і в англійській, спричиняючи навіть такі самі утерті жарти, натягнуті каламбури й тривіальні непристойності. Бейтсон і Мід висловили навіть думку, що, згідно з балійським уявленням про тіло як поєднання окремих живих частин, півні вважаються чимось на кшталт знімних, автономних пенісів, таких собі пересувних

² Belo J. *The Balinese Temper //Traditional Balinese Culture//* Ed. by J.Belo. – New York, 1970 (вперше опубліковано в 1935 р.). – P.85-110.

³ Найкращий опис півнячих боїв можна знайти знову-таки в книжці Бейтсона та Мід Bateson G. Mead M. Op. cit. – P.24-25, 140; але і ця характеристика є загальною та скороченою.

геніталій, здатних жити своїм окремим життям⁴. І хоч у мене немає матеріалів щодо підсвідомості, які могли б підтвердити чи спростувати цю цікаву ідею, той факт, що півні є найголовнішими символами чоловічої статі, є так само незаперечним (а для балійців – так само очевидним), як те, що ріки течуть під гору.

Мова повсякденного моралізму (її чоловічий бік) пронизана півнячими образами. Слово *сабунг*, тобто “півень” (воно з’являється в написах починаючи з 922 року), метафорично вживається для позначення “героя”, “воїна”, “чемпіона”, “здібного чоловіка”, “кандидата від політичної партії”, “холостяка”, “чепуруна”, “серцеїда” та “впертого хлопця”. Бундючного чоловіка, пихате поводження якого не відповідає його реальному місцю в суспільстві, порівнюють із безхвостим півнем, який походжає з таким виглядом, нібито має пишного, яскравого хвоста. Зневіреного чоловіка, який робить останнє відчайдушне зусилля якимось виборсатися зі скрутного становища, уподібнюють умираючому півневі, що вдається до останнього випадку проти свого мучителя, аби потягти й того за собою. Скнуру, що багато обіцяє, мало дає, а потім шкодує, що дав, порівнюють із півнем, якого тримають за хвіст, і він наскакує на іншого, не в змозі до нього дотягтися. Молодого чоловіка в шлюбному віці, який усе ще ніяковіє перед протилежною статтю, або того, хто прагне справити добре враження на

⁴ Ibid. – P. 25-26. Незвичайність півнячих боїв для балійської культури полягає в тому, що це одностатевий різновид громадської діяльності, з участі в якому цілковито й свідомо виключена інша стать. З культурного погляду статеві відмінності на Балі зведені майже нанівець, і в більшості видів формальної та неформальної діяльності чоловіки та жінки беруть участь на рівних, зазвичай як подружні пари. Починаючи від релігії й закінчуючи політикою, економікою, спорідненістю та одягом, Балі є досить “єдностатевим” суспільством, що чітко виявляється як у його звичаях, так і в його символізмі. Навіть там, де жінки не відіграють значної ролі: в музиці, живописі, деяких видах сільськогосподарської діяльності – їхня присутність, у будь-якому разі лише відносна, є просто самозрозумілою, а не продиктованою соціальною необхідністю. Тож півнячі бої, що влаштовуються виключно чоловіками й для чоловіків (жінки – принаймні *балійські* – навіть не спостерігають за ними), є вражаючим винятком із цієї загальної схеми.

новому місці роботи, називають “бойовим півнем, що вперше потрапив до клітки”⁵. Судові процеси, війни, політична боротьба, суперечки довкола права спадкоємства, вуличні сварки – все це порівнюється з боями півнів⁶. Навіть сам острів завдяки його обрисам сприймається як маленький, гордовитий півник із витягнутою шиєю, напруженою спиною й піднятим хвостом – вічний виклик великій, безформній Яві⁷.

Однак тісний зв’язок чоловіків із їхніми півнями є не лише метафоричним. Балійські чоловіки, в усякому разі більшість із них, присвячують своїм улюбленицям дуже багато часу. Вони доглядають за ними, годують їх, обговорюють їх, перевіряють їхні бійцівські якості, а то й просто пильно дивляться на них із якоюсь сумішню захопленого милування та мрійливої заглибленості в свої думки. Де б ви не побачили групу балійців, що сидять, байдикуючи, навпочіпки під навісом сільської ради або вздовж дороги в своїй типовій позі: стегна донизу, плечі вперед, коліна догори, – не менше половини їх матимуть у руках півнів. Вони тримають їх між стегнами, злегка тупотять півнячими ногами об землю задля їх зміцнення, з відстороненою чуттєвістю куйовдять їхнє пір’я, підштовхують до сусідніх півнів для піднесення бойового духу та знову ховають під собою, аби заспокоїти. Іноді, аби призвичаїтися до іншого птаха, хтось може у такий самий спосіб трохи повертати в руках чужого півня, але зазвичай для цього він іде й сідає навпочіпки позаду

⁵ Hooykaas C. *The Lay of the Jaya Prana*. – London, 1958. – P. 39. У цій баладі є строфа (№17), яка вживається за небажання одружуватися. Джая Прана, герой балійського міфу про Урію, відповідає можновладцю, який запропонував йому найгарнішу з шестисот служниць: “Усечесний царю, мій владико й господарю! Благаю тебе, дозвоь мені піти, бо про такі речі я ще не думаю. Як бойовий півень у клітці, я дійсно намагаюся зробити все можливе. Я самотній, бо вогонь ще не роздмухано”.

⁶ Щодо цього див.: Korn V.E. *Het Adatrecht van Bali*. – 2nd ed. – The Hague, 1932, предметний покажчик до слова *toh*.

⁷ Насправді існує легенда про відокремлення Балі від Яви, спричинене одним впливовим яванським релігійним діячем, який прагнув захистити себе від одного з балійських героїв (предка двох кшатрійських каст), пристрасного прихильника півнячих боїв (див.: Hooykaas C. *Agama Tirtha*. – Amsterdam, 1964. – P. 184).

хазяїна, тобто півня не передають через усіх, із рук в руки, як зробили б із будь-якою іншою твариною.

У своїх садибах, огорожених високими мурами, балійці тримають бойових півнів у плетених клітках, які часто пересувають задля підтримання рівноваги між сонцем і тінню. Півнів годують, дотримуючись спеціального раціону, склад якого може бути різним залежно від індивідуальних теорій, але найчастіше це кукурудзяні зерна, просіяні з куди як більшою ретельністю, ніж тоді, коли вони призначаються для людської їжі. Їх кидають півням зерняtko за зерняtkoм. Червоний перець заштовхується півням до дзьоба та заднього проходу – аби надати потрібного запалу. Ритуал купання півнів нагадує купання немовлят, коли готується теплувата вода з доданням лікарських трав, квітів, цибулі, й для призових півнів воно відбувається майже так само часто. Їм підрізають гребінці, зачісують пір'я, підрівнюють шпори, масажують ноги, перевіряють наявність блох, примруживши очі із зосередженістю торговця діамантами. Людина, яка має пристрасть до півнів, тобто справжній фанатик цієї справи, здатна присвятити їм більшу частину свого життя, й навіть ті, кого ця пристрасть попри всю свою інтенсивність не захопила цілком (а таких переважна більшість), проводять із півнями таку кількість часу, яка здається непомірною не лише сторонньому, а й їм самим. “Я схиблений на півнях, – щоразу бідкався мій господар (за балійськими поняттями цілком пересічний *afficionado*), пересуваючи чергову клітку, готуючи чергове купання або здійснюючи чергове годування. – Ми всі схиблені на півнях”.

Однак це божевілля має деякі менш помітні виміри, бо хоч півні справді є символічним відображенням або збільшенням ества своїх власників, самозакоханого чоловічого его, висловленого езоповою мовою, вони відбивають також (і навіть безпосередніше) те, що балійці вважають – з естетичного, морального й метафізичного погляду – прямою інверсією людського стану: тваринність.

Відразу балійців до будь-якої поведінки, що нагадує їм тварин, навряд чи можна перебільшити. З цієї причини немовлятам не дозволяють повзати. Інцест, хоч і навряд чи схвалюється,

вважається набагато менш жакливим злочиним, ніж скотолозтво. (Покаранням за друге є смерть через утоплення, за перше – примус до тваринного життя⁸). Більшість демонів зображується – в скульптурі, танцях, ритуалах, міфах – у вигляді реальних або фантастичних тварин. Головний ритуал, пов’язаний із досягненням статевої зрілості, полягає в підпилюванні зубів у дитини, аби вони не виглядали, як звірячі ікла. Не лише дефекація, а й їда вважаються відразливими, майже непристойними діями, що асоціюються з тваринністю й тому мають виконуватися квалливо й таємно. З цих самих причин не рекомендується навіть падати чи виявляти будь-яку форму незграбності. За винятком півнів і небагатьох домашніх тварин – биків, качок, – що не мають емоційного забарвлення, балійці відчувають до тварин антипатію й поводяться зі своїми численними собаками не просто бездушно, а з якоюсь боязкою жорстокістю. Ототожнення балійського чоловіка з його півнем означає ототожнення не лише з його ідеальним “я” чи навіть із його пенісом, а й водночас із тим, чого він найбільше боїться, що ненавидить і чим (сама суперечливість) зачарований: із “Силами Темряви”.

Зв’язок півнів і півнячих боїв із цими Силами, з демонами у вигляді тварин, що постійно загрожують увірватися до того маленького впорядкованого світу, в якому балійці так старанно влаштували своє життя, й знищити його мешканців, є цілком очевидним. Будь-який бій півнів – це насамперед кривава жертва, що приноситься з відповідними співами та офірами цим демонам, аби вгамувати їхній хижий, людоджерський голод. Без бою півнів не може відбутися жодне храмове свято (якщо бій із якоїсь причини не влаштовують, то хтось обов’язково впадає в транс і голосом розгніваного духа наказує негайно виправити цей недогляд). Колективна реакція на природні лиха – хвороби, неврожай, виверження вулкану – також майже завжди передбачає проведення півнячих боїв. А напередодні славнозвісного балійсь-

⁸ Пару, винну в інцесті, примушують вдягти свинячі нашійники, повзти до свинячого корита і їсти з нього ротом. Див. щодо цього: Belo J. Customs Pertaining to Twins in Bali//Traditional Balinese Culture// Ed. by J.Belo. – P.49; щодо відрази до тваринності взагалі див: Bateson G., Mead M. Op. cit. – P.22.

кого свята “Дня тиші” (*Ньєні*), коли кожен сидить мовчки й нерухомо протягом цілого дня, аби уникнути контактів із раптовою навалюю демонів, яких на мить виганяють із пекла, – майже в кожному селі острова влаштовуються широкомасштабні півнячі бої (у цьому випадку легальні).

Під час бою півнів людина та звір, добро та зло, его та ід, креативна сила пробудженої мужності й деструктивна сила випущеної на волю тваринності зливаються в кривавій драмі ненависті, жорстокості, насильства та смерті. Тому не дивно, що коли за незмінним правилом власник переможця забирає тушку півня, який зазнав поразки (часто – роздерту на частини розлюченим хазяїном), аби з’їсти її вдома, він робить це зі змішаними почуттями ніяковості перед громадою, морального задоволення, естетичної відрази та канібальської радості; що програш важливого бою інколи доводить людину до такого стану, що вона трощить свій домашній вітвар і посилає прокльони богам, тобто здійснює акт метафізичного (та соціального) самогубства; що коли балієць шукає земних аналогів раю та пекла, він порівнює перший із настроєм людини, чий півень тільки-но виграв бій, а друге – зі станом людини, чий півень саме зазнав поразки.

БІЙ

Бої півнів (*тетаджен*, *сабунган*) проводяться на рингу площею приблизно п’ятдесят квадратних футів. Зазвичай вони розпочинаються в другій половині дня й тривають три-чотири години, аж поки зайде сонце. Програма складається з дев’ятидесяти окремих матчів (*сегетів*). Кожний матч загалом нічим не відрізняється від решти; центрального матчу немає, як немає і зв’язку між окремими матчами та змін у формі їх проведення. Кожний влаштовується на цілком окремих засадах. Після завершення бою та очищення емоційної атмосфери, коли ставки сплачено, лайки та прокльони пролунали, тушки розібрано, на ринг недбалою ходюю виходять сім, вісім, а то й десять чоловіків із півнями в руках у пошуках гідного суперника. Цей процес, що триває, як правило, не менше десяти хвилин (а часом – набагато довше), має якийсь приглушений, опосередко-

ваний, навіть лицемірний характер. Ті, хто не бере в ньому безпосередньої участі, спостерігають за ним хіба що непомітно, скося; ті ж, кого він турбує, намагаються удавати, нібито все це відбувається не насправді.

Ті, хто залишився ні з чим, відходять з удаваною байдужістю, а відібраним півням прилаштовують на шпори *таджі* – гострі, як бритва, гострокінцеві сталеві наконечники завдовжки чотири-п’ять дюймів. Виготовлення шпор – це тонка робота, й у більшості сіл лише небагатьом чоловікам (у кожному селі таких не більше півдесятка) відомо, як належить її виконувати. Чоловік, який прикріплює металеві шпори, також і постачає їх, і якщо півень, якому він допомагає, стає переможцем, власник півня винагороджує його ніжками жертви, озброєними шпорами. Металеві шпори примотують до ніг півня довгими мотузками. З причин, про які я незабаром скажу, це робиться в кожному випадку дещо по-різному, але завжди з усепоглинаючою уважністю й ретельністю. Довкола шпор існує ціла наука: вони загострюються лише під час затемнення Місяця або безмісячними ночами, їх тримають подалі від жіночих очей тощо. Поводження зі шпорами – і в користуванні, і поза ним відзначається таким самим дивним поєднанням метушливості та чуттєвості, що й ставлення балійців до ритуальних об’єктів узагалі.

Коли шпори надіто, розпорядники обох півнів (вони можуть бути їхніми власниками, а можуть і не бути) ставлять їх один проти одного в центрі рингу⁹. Кокосовий горіх, у якому зроблено невеличкий отвір, опускається у відро з водою, де він тоне

⁹ За винятком неважливих боїв із малими ставками (щодо питання “важливості” бою див. нижче), прикріплювання шпор здійснюється зазвичай не власником, а кимось іншим. Чи є власник півня також його розпорядником під час бою, певною мірою залежить від наявності в нього відповідних навичок, а важливість цього знову-таки пов’язана з важливістю самого бою. Якщо прикріплювачі шпор і розпорядники півнів не є їхніми власниками, то це майже завжди близькі родичі (брати, двоюрідні брати) або найближчі друзі власників. Відтак вони є майже продовженням особи власника, про що свідчить той факт, що всі троє називають півня “своїм”, кажуть “я побив такого-то” тощо. Тріада “власник-розпорядник-прикріплювач” зазвичай буває постійною, хоч деякі чоловіки можуть брати участь у кількох таких тріадах, а в межах однієї нерідко міняються ролями.

приблизно за двадцять одну секунду. Цей відтинок часу відомий як *тьєнг*, і його початок і кінець відзначаються ударами гонга. Протягом цих секунд розпорядникам (*пенгангкеб*) не дозволяється торкатися своїх півнів. Якщо птахи не почнуть битися в цей проміжок часу (що інколи трапляється), їх забирають, розпушують їм пір'я, смикають, тицяють і всіляко дратують, а потім знову ставлять на центр рингу, і процес повторюється спочатку. Іноді півні зовсім відмовляються битися або один із них весь час утікає; у таких випадках їх накривають разом плетеною кліткою, і це зазвичай змушує їх зчепитися.

Однак у більшості випадків півні майже одразу налітають один на одного, розмахують крилами, завдають ударів головою та ногами в якомусь нападі тваринної люті – такої чистої, такої абсолютної і по-своєму такої чарівної, що вона здається майже абстрактним, платонічним утіленням поняття ненависті. Час від часу то одному, то другому півню вдається завдати суперникові сильного удару шпорою. Розпорядник у такому випадку негайно забирає півня, аби той не дістав удару в відповідь, бо якщо цього не зробити, матч найімовірніше завершиться смертельною нічиєю: обидва птахи несамовито порубають один одного на шматки. Так, зокрема, буває в тих нерідких випадках, коли шпора застрягає в тілі жертви, бо тоді нападник опиняється цілком у владі свого пораненого ворога.

Коли птахи знову опиняються в руках своїх розпорядників, кокосовий горіх занурюється в воду тричі, після чого півня, який завдав удару, ставлять на землю, аби показати, що він міцно тримається на ногах. Для демонстрації цього він неквапливо проходжується навколо рингу протягом одного занурення кокосового горіха. Після цього горіх занурюється ще двічі, і бій має розпочатися знову.

Під час цієї перерви, що триває трохи більше двох хвилин, розпорядник пораненого півня гарячково клопочеться довкола нього, немов тренер довкола побитого боксера між раундами, аби привести його в форму для останньої, відчайдушної спроби перемогти. Він дмухає півню в дзьоба, кладе всю півнячу голову до власного рота, ссе, дмухає й розпушує її, заповнює його рани різноманітними ліками й взагалі пробує все, що тільки може вигадати, аби пробудити в півні останню краплину

бойового духу, яка ще може в ньому залишатися. Коли розпорядникові доводиться покласти птаха знову на землю, він увесь просякнутий півнячою кров'ю, але в призових боях добрий розпорядник ціниться на вагу золота. Деяким із них справді вдається вдихнути життя в мертвого, принаймні на той час, що потрібен для проведення другого й останнього раунду.

У кульмінаційній фазі бійки (якщо вона настає: іноді поранений півень просто конає в руках розпорядника або відразу після того, як його поставлять на землю) півень, що завдав першого удару, зазвичай продовжує добивати свого ослабленого супротивника. Але це аж ніяк не означає його остаточної перемоги, бо доки півень тримається на ногах, він може битися, а якщо він може битися, він здатний і вбити, тому все залежить від того, який із півнів сконає першим. Якщо поранений птах здатний завдати удару супернику й протриматися на ногах, доки той не впаде, він стає офіційним переможцем, навіть якщо сам звалиться секундою пізніше.

Існує ціла система надзвичайно ретельно розроблених і найдетальніших правил, пов'язаних із цією мелодрамою, за якою натовп, щільно скупчившись навколо рингу, стежить майже мовчки: тіла глядачів у якійсь кінстестетичній солідарності повторюють рухи тварин, вони підбадьорюють своїх чемпіонів без слів, порухами рук, плеч, голів, відсахуються всі разом, коли півні зі своїми вбивчими шпорами наближаються до їхнього боку рингу (кажуть, що надто захоплені глядачі іноді втрачають очі або пальці), й знову нависають над рингом, коли ті перескакують до іншого боку.

Ці правила, разом із розвинутою наукою про півнів і півнячих бої, записані в манускриптах із пальмового листа (*лонтар*, *ронтал*), що передаються з покоління в покоління як частина загальної правової та культурної традиції села. Під час бою рефері (*саджа комонг*, *джуру кембар*) – чоловік, який відає кокосовим горіхом, – відповідає за застосування цих правил, і його авторитет є непорушним. Я ніколи не бачив, щоб рішення рефері піддавалися сумніву з будь-якого приводу, навіть найбільш засмученими через поразку власниками півнів. Не чув я, навіть у приватних розмовах, і обвинувачень у нечесності, спрямованих проти якогось рефері, або таких самих скарг на

рефері взагалі. Виконують обов'язки судді лише люди, які користуються винятковою довірою, солідні та, зважаючи на складність кодексу правил, добре обізнані, і фактично селяни приносять своїх півнів лише на ті бої, що очолюються такими суддями. Саме до рефері учасники звертають свої обвинувачення в шахрайстві (хоч це трапляється надзвичайно рідко); саме він у досить частих випадках, коли обидва півні гинуть практично одночасно, вирішує, хто з них сконав першим (якщо не присуджує нічсі, що також трапляється попри нелюбов балійців до такого результату бою). Рефері порівнюють із суддею, царем, жерцем і поліцейським, і він дійсно всіх їх уособлює. Під його впевненим керівництвом тваринні пристрасті бою спрямовуються в річище, визначене цивілізованими рамками закону. В десятках півнячих боїв, за якими я спостерігав на Балі, я жодного разу не бачив суперечок із приводу правил і взагалі жодних відвертих сутичок окрім тих, що точилися між півнями.

Півнячий бій як соціологічний об'єкт визначається саме цією перехресною подвійністю явища, що як природний факт являє собою безмежну лють, а як культурний – досконалу форму. Бій півнів – це те, що Ервінг Гоффман у пошуках найменування цього химерного явища, не досить сталого для групи й не досить аморфного для наговпу, назвав “зосередженим збіговищем”, тобто зібранням людей, захоплених спільною діяльністю та завдяки їй пов'язаних між собою¹⁰. Такі збіговиська плинні; склад їх учасників непостійний; діяльність, довкола якої вони зосереджуються, має переривчастий характер: це радше порізнений процес, що регулярно повторюється, ніж процес стійкий, що триває. Форма такого збіговища залежить від ситуації, яка спричинила його виникнення, тобто, за формулюванням Гоффмана, від ґрунту, на якому воно відбувається; і все ж таки це форма, до того ж чітко окреслена. Адже сама ця ситуація, цей ґрунт – засідання журі, хірургічні операції, мітинги, сидячі страйки, півнячі бої – утворюється завдяки культурним клопотам (у даному випадку, як ми побачимо, це уславлення станового суперництва), які не лише зумовлюють, а й

¹⁰ Goffman E. Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. – Indianapolis, 1961. – P. 9-10.

фактично створюють конкретний осередок, збираючи докупи акторів та організовуючи облаштування сцени.

За класичної доби (тобто до голландської навали 1908 р.), коли поблизу не було бюрократів для зміцнення народної моралі, постановка півнячого бою була виразно суспільною справою. Приїзди півня на важливий бій було для дорослого чоловіка просто-таки громадянським обов'язком; оподаткування боїв, які влаштовувалися зазвичай у базарні дні, було одним із головних джерел державних прибутків; сприяння цьому мистецтву було офіційно встановленим обов'язком князів; ринг для півнячих боїв *вантілан* – знаходився в центрі села разом із іншими символами балійського громадського життя: будинком сільської ради, храмом, базарним майданом, сигнальною вишкою та баньяновим деревом. Сьогодні, якщо не брати до уваги кількох особливих випадків, нові звичаї унеможливають таку відверту констатацію зв'язку між збуреннями громадського життя та емоціями кривавого спорту, але сам цей зв'язок – у більш опосередкованому вигляді – залишається так само тісним і незмінним. Однак для того щоб його продемонструвати, доведеться звернутися до того аспекту півнячих боїв, довкола якого обертаються всі інші й через який виявляється їхня сила, – аспекту, який я досі навмисно ігнорував. Я маю на увазі, звичайно, гру на гроші.

ШАНСИ ТА РІВНІ СТАВКИ

Балійці ніколи нічого не роблять у простий спосіб, якщо мають змогу вигадати складний, і організація парі на боях півнів не становить винятку з цього правила.

По-перше, існують два різновиди парі, або *то*¹¹. С центральне парі між головними учасниками бою (*то кетенга*) і є безліч

¹¹ Це слово, яке буквально означає “незмивна пляма чи мітка” (наприклад, родимка чи прожилок у камені), вживається також для позначення: застави в суді чи в ломбарді; гарантії під позику; людини, яка підміняє когось у судовій справі або церемоніалі; задатку в діловій угоді; знака, що ставиться на земельній ділянці, право власності на яку є предметом суперечки; статусу невірної дружини, чоловік якої має здобути від її коханця сатисфакцію або віддати йому дружину (Korn V.E. Op. cit.: Pigeaud Th. Javaans-Nederlands Handwoordenboek. – (Groningen, 1938); Juynboll H.H. Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst. – Leiden, 1923).

побічних парі між глядачами довкола рингу (*то кесасі*). Заклади в першому парі зазвичай великі, в решті – як правило, незначні. Перше парі – колективне, воно укладається між коаліціями учасників, згрупованих навколо власників півнів; інші парі індивідуальні, укладені між окремими людьми. Перше є наслідком зваженої, дуже тихої, майже таємної угоди між учасниками коаліцій і рефері, які скупчуються, немов конспіратори, в центрі рингу; інші укладаються шляхом імпульсивних вигуків, відкритих пропозицій і їх відкритого прийняття в збудженому натовпі навколо рингу. А найцікавіше (і, як ми побачимо, найпоказовіше) те, що *в першому парі завжди, без жодних винятків, робляться рівні заклади, тимчасом як в інших – так само без винятків – ніколи*. У центрі панує справедливість, по краях – упередженість.

Центральне парі є офіційним, воно в свою чергу оплетене павутинням правил і укладається між двома власниками півнів під наглядом рефері, тимчасом як публіка править за свідків¹². Заклади в цьому парі, як я зазначав, завжди порівняно великі, іноді дуже значні ніколи не робляться самими лише власниками півнів, а тільки разом із чотирма-п'ятьма (іноколи сімома-вісьмома) спільниками – родичами, односільчанами, сусідами, близькими друзями. Власник півня (якщо він не якийсь великий багатій) може навіть не бути головним вкладником, хоч його внесок має бути все ж таки вагомим – лише заради того, щоб довести його непричетність до будь-яких махінацій.

У 57 матчах, щодо яких я маю точну й надійну інформацію стосовно закладів центрального парі, їх розміри коливалися між 50 та 500 ринггів, із середньою сумою закладу 85 ринггів і з досить помітним розподілом на три групи: дрібні (по 15 ринггів кожна сторона з 35), що становили приблизно 45 відсотків від загальної кількості; середні (по 20 ринггів кожна сторона з 70)

¹² Заклади центрального парі робляться обома сторонами готівкою перед початком бою. Рефері тримає заклади в себе до винесення рішення, а потім передає їх переможцю, що дозволяє уникнути, крім усього іншого, неабиякого хвилювання з боку як переможця, так і переможеного в тому разі, якби останній мав розплачуватися особисто одразу після своєї поразки. Приблизно 10 відсотків виграшу відраховуються рефері та спонсорам бою.

приблизно 25 відсотків; та великі (по 75 ринггітів кожна сторона зі 175) – приблизно 20 відсотків. На протилежних краях цього ряду знаходилося по кілька зовсім малих і дуже великих закладів. Для суспільства, де звичайний денний заробіток некваліфікованого робітника (цегляника, робітника ферми, ринкового вантажника) становив близько трьох ринггітів, а бої півнів влаштувалися в дослідженій мною місцевості в середньому кожного третього дня, це, звичайно, серйозна гра, навіть якщо заклади робляться не індивідуально, а колективно.

Парі, які укладаються між глядачами, мають зовсім інший вигляд. На відміну від поважного, офіційного укладання угоди в центрі, биття об заклад решти учасників нагадує радше стиль роботи фондової біржі в ті часи, коли вона відбувалася на вулиці. Існує усталена й відома схема нерівних шансів, яка має вигляд неперервного ряду від “10 проти 9” (майже рівні шанси) до “2 проти 1” (дуже нерівні шанси): 10:9, 9:8, 8:7, 7:6, 6:5, 5:4, 4:3, 3:2, 2:1. Той, хто хоче поставити на *півня-аутсайдера* (залишаючи осторонь те, хто в даний момент вважається фаворитом *кебут*, а хто аутсайдером – *нгаї*), вигукує число, яке зазначає, яку перевагу він хоче *дати*. Тобто якщо він вигукує *гасал* (“п’ять”), це означає, що він хоче поставити на аутсайдера п’ять проти чотирьох (для нього – чотири проти п’яти); якщо вигукує “чотири” – ставить чотири проти трьох (для нього це знову-таки означає “три”); якщо “дев’ять” – дев’ять проти восьми і т. д. Той, хто ставить на фаворита й відтак обмірковує можливість гандикапу за досить рівних шансів, зазначає цей факт, голосно називаючи колір відповідного півня: “брунатний”, “рябий” тощо¹³.

¹³ Насправді класифікація півнів, надзвичайно ретельна (я нарахував двадцять категорій, але це, безперечно, не повний реєстр), ґрунтується не лише на кольорах, а й на цілому шереху самостійних, взаємопов’язаних ознак, до яких, крім кольору, належать також розміри, товщина кісток, пір’я та темперамент. (Однак не родовід. Балійці не займаються й, наскільки мені вдалося з’ясувати, ніколи не займалися розведенням півнів у більш-менш значних масштабах. Основна порода бойових півнів скрізь, де практикується цей спорт, – *асил*, або індійський дикий півень, що походить із Південної Азії; непоганий екземпляр такого півня можна придбати в

У натовпі лунають вигуки тих, хто дає перевагу (тобто тих, хто ставить на фаворита), й тих, хто її отримує (тобто тих, що ставлять на аутсайдера), і тоді ті й інші, стають потенційним сторонами парі, нерідко знаходячи один одного десь далеко по той бік рингу. Той, хто отримує перевагу, намагається умовити того, хто її дає, на більш нерівні шанси, і навпаки¹⁴. Перший (у цій ситуації він є тим, хто улещує) подає знак, якого розміру ставку він хоче зробити за оголошених ним шансів, піднімаючи вгору відповідну кількість пальців та енергійно помахуючи ними. Якщо другий (той, кого улещують) відповідає тим самим, парі вважається укладеним; якщо ні, обидва відводять очі вбік і пошук продовжується.

пташиних рядах майже будь-якого балійського базару, заплативши від 4-5 до 50 й більше риггітів.) Елемент забарвлення вживається зазвичай для позначення типу півня – крім тих випадків, коли два півня різних типів (якими в принципі вони й повинні бути) мають один колір: тоді додається одна з вторинних ознак (“великий рябий” проти “малого рябого” тощо). Ці типи узгоджуються з різноманітними космологічними уявленнями, які допомагають влаштовувати так, як треба: наприклад, у певний день складного балійського календаря ви виставляєте на бій маленького, впертого, рябого брунатно-білого півня з гладким пір'ям і тонкими ногами зі східного боку рингу, а в інший день – великого, сторожого, чорного півня зі скуйовдженим пір'ям і короткими ногами з північного боку рингу. Все це знову-таки записано в пальмових манускриптах і довго обговорюється балійцями (бо не всі їхні системи півнячих боїв однакові), тому всебічний аналіз компонентів класифікацій півня і пов'язаної з ними символіки був би надзвичайно цінним як сам по собі, так і на додаток до даного опису півнячих боїв. Однак наявні в мене матеріали щодо цього предмету попри всю свою обширність і різноманітність здаються не досить повними й систематизованими для такого аналізу. Щодо більш загальної інформації про балійські космологічні уявлення див.: *Traditional Balinese Culture*/ Ed. by J. Belo; Swellengrebel J.L. (ed.) Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual.– The Hague, 1960.

¹⁴ Заради етнографічної повноти слід зауважити, що чоловік, який ставить на фаворита (тобто дає перевагу), має змогу укласти парі, в якому він виграє в разі перемоги його півня або в разі нічиєї, тобто коли шанси майже зрівнюються (для точних висновків мені не вистачає даних, але нічий трапляються приблизно раз на 15-20 матчів). Про своє бажання щодо цього він повідомляє, вигукуючи замість назви типу півня слово “сапе” (“нічия”), але такі парі на практиці укладаються нечасто.

Укладання побічних парі відбувається після того, як укладено центральне парі й оголошено його розмір. Дедалі голосніше лунають вигуки прихильників аутсайдера, які роблять свої пропозиції кожному, хто з ними погодиться, тимчасом як ті, що хочуть поставити на фаворита, але не згодні з пропонованою ціною, так само несамовито вигукують колір півня, аби показати, що вони також ладні битися об заклад, але хочуть більш рівних шансів.

Оголошення ставок, іноді надзвичайно одностайне, коли всі одночасно оголошують те саме, майже завжди розпочинається ближче до нерівних шансів – 5:4 або 4:3, а потім просувається, також суголосно, у бік рівних шансів – більшою або меншою мірою, швидше чи повільніше. Чоловіки, що вигукують “п’ять”, а у відповідь чують лише вигуки “брунатний”, починають кричати “шість”, і якщо решта досить швидко не підхопить це, вони сходять зі сцени, бо їхні надто шедрі пропозиції йдуть нарозхват. Якщо зміну внесено, а з партнерами все ж таки скрутно, процедура повторюється з наступним ходом “сім” і так далі, дуже рідко (й лише під час найбільших боїв) досягаючи кінцевого рівня “дев’яти” чи “десяти”. Інколи, якщо півні явно не відповідають один одному, може взагалі не бути ніякого руху угору або спостерігається навіть певний низхідний рух – до 4:3, 3:2, дуже рідко – 2:1, і це зниження супроводжується зменшенням кількості укладених парі, як зниження у протилежному напрямку супроводжується їх збільшенням. Але загальна схема укладання парі – просування на більшу або меншу відстань угору в напрямку полюсу рівних ставок (для побічних парі неіснуючого), причому переважна більшість парі укладається в межах від 4:3 до 8:7¹⁵.

¹⁵ Точна динаміка укладення парі є одним із найцікавіших, найскладніших і, зважаючи на гарячу навколишню атмосферу, найважчих для вивчення аспектів боїв. Щоб її ефективно зафіксувати, потрібна, мабуть, кінокамера та кілька спостерігачів. Навіть із суто глядацького враження (єдино можливого для одного етнографа, який опинився в гушавині подій) цілком зрозуміло, що певні люди керують як визначенням фаворита (тобто першими вигукують тип півня, з чого завжди починається цей процес), так і спрямуванням руху ставок. Ці люди – “лідери громадської думки” – і є тими найдосвідченішими фахівцями з півнячих боїв і водночас шанованими

Із наближенням моменту, коли розпорядники мають випустити півнів із рук, галас (принаймні в матчах з великими ставками центрального парі) стає неймовірним, оскільки ті учасники, яким ще не вдалося укласти парі, відчайдушно намагаються в останню хвилину знайти партнера за будь-яку ціну. (Коли ставки центрального парі маленькі, відбувається, як правило, протилежне: укладання парі поступово вщухає, завершуючись тишею, коли різниця шансів збільшується й люди втрачають інтерес.) Добре організований матч із великими ставками (те, що балійці називають “справжніми півнячими боями”) є видовищем, яке справляє надзвичайно сильне враження: натовп хитається, кричить, штовхається, дряпається, і здається, що ось-ось почнеться справжній хаос. Це враження посилюється цілковитою тишею, що настає миттєво й раптово, немовби хтось повернув вимикача: лунає гонг, півні ставляться на землю й розпочинається битва.

Коли бій закінчується (він триває від п’ятнадцяти секунд до п’яти хвилин), усі ставки сплачуються негайно. Немає жодних боргових розписок, принаймні для протилежної сторони парі. Можна, звичайно, позичити гроші у товариша, перед тим як пропонувати чи приймати умови парі, але для того щоб їх пропонувати чи приймати, ви повинні мати гроші вже в руках, і якщо програєте, мусите віддати їх прямо тут, на місці, перш ніж почнеться наступний бій. Це залізне правило, і так само, як мені ніколи не доводилося чути про опонування рішенням рефері (хоч таке, безсумнівно, іноді має траплятися), не чув я і про несплачені програші – можливо, тому, що наслідки для опуканців у збудженому натовпі учасників і глядачів півнячих боїв можуть бути важкими й негайними.

громадянами, яких ми обговорюватимемо нижче. Якщо вони вигуками попереджають про якісь зміни, решта наслідуює їх; якщо вони починають укладати парі, так само чинить і решта, і хоч завжди є чимало зневірених гравців, які до кінця вигукують більшу чи меншу за інших різницю шансів, це поживлення зрештою припиняється. Проте для детального осягнення всього цього процесу потрібен фахівець, якого, на жаль, навряд чи колинебудь знайдеш, – теоретик у галузі прийняття рішень, озбросний точними спостереженнями індивідуальної поведінки.

В усякому разі, саме ця формальна асиметрія між урівноваженими центральними парі й неуврівноваженими побічними становить головну аналітичну проблему для теорії, яка вважає парі на боях півнів тією ланкою, що пов'язує ці бої з ширшим світом балійської культури. Вона ж підказує і спосіб, за допомогою якого можна спробувати розв'язати цю проблему та продемонструвати цей зв'язок.

Перше, на що треба звернути особливу увагу, – це принцип, згідно з яким чим вищі заклади в центральному парі, тим більша ймовірність фактичної рівності учасників матчу. Це підказують прості розрахунки і здоровий глузд. Якщо ви ставите на півня 15 риггів, то, мабуть, ладні продовжувати з тими самими грошима, навіть якщо вважаєте свого півня дещо менш перспективним. Але якщо ви ставите 500, то такого бажання у вас скоріше за все не виникне. Отже, в боях із великими закладами, до яких залучаються, звісно, найкращі птахи, велика увага приділяється забезпеченню якомога більшої рівності півнів за розмірами, загальним станом, забіякуватістю тощо. Для врівноваження їхніх шансів нерідко вживаються різноманітні способи палаштовування півнячих шпор. Якщо один півень здається сильнішим, досягається угода про розташування його металевих шпор під трохи іншим, менш сприятливим кутом – щось на зразок надання гандикапу, у чому прикріплювачі шпор, як кажуть, надзвичайно спритні. Велика увага приділяється в таких матчах також хистові розпорядників та однаковості їхніх здібностей.

Словом, у боях із великими ставками є нагальна потреба свідомо перетворити матч на справжню авантюру з шансами “п'ятдесят на п'ятдесят”. Для середніх матчів вона дещо менша, для невеликих – ще менша, хоч завжди робляться зусилля досягти хоча б приблизної рівності, бо навіть за ставки в п'ятнадцять риггів (сума п'ятиденного заробітку) ніхто не захоче ставити такі самі гроші у явно несприятливій ситуації. Це підтверджує і наявна в мене статистика. Із 57 матчів, за якими я спостерігав, фаворити перемогли в 33 боях, аутсайдери – в 24, тобто співвідношення становить 1,4:1. Але якщо розподілити ці цифри між центральними парі на 60 риггів, то співвідношення стає 1,1:1

(12 фаворитів, 11 аутсайдерів) для парі, вищих за цю межу, та 1,6:1 (21 та 13) – для нижчих за неї. Тобто якщо брати крайню межу, то для дуже масштабних боїв, де ставки центрального парі перевищують сто риггітів, співвідношення є 1:1 (7 і 7), а для зовсім невеликих, зі ставками менше сорока риггітів, – 1,9:1 (19 і 10)¹⁶.

Отже, із цього твердження про прямо пропорціональний зв'язок між розмірами ставок центрального парі та рівністю шансів учасників півнячого бою більш-менш безпосередньо впливають дві речі: (1) чим вища ставка центрального парі, тим більше прагнення учасників побічних парі до більш рівних ставок, і навпаки; (2) що вище ставка центрального парі, то ширше коло учасників побічних парі, і навпаки.

Логіка в обох випадках схожа. Що ближче бій до рівних ставок, то менш привабливою здається значна нерівність ставок, і тому вони мають бути якомога рівнішими, аби хтось мав змогу отримати перевагу. Це стає очевидним із спостережень, з власного аналізу цього питання балійцями та з результатів тих систематичних досліджень, які мені вдалося зібрати. Зважаючи на труднощі щодо точної та докладної ресстрації побічних парі, цей аргумент важко подати в цифровій формі, але в усіх зафіксованих мною випадках узгодженим пунктом між тими, хто отримував перевагу, й тими, хто давав перевагу, була цілком визначена середина між мінімумом і максимумом переважної більшості (як правило, приблизно від двох третин до трьох четвертин) укладених парі: у боях із великими центральними ставками просування на три-чотири пункти в напрямку більш

¹⁶ Припускаючи лише двочленну змінність, відступ від імовірності 50:50 у разі ставок у 60 риггітів і нижче становить 1,38 від стандартних відхилень, тобто (в односпрямованому аналізі) вісім із ста суто випадкових можливостей; у разі ставок менше 40 риггітів він становить 1,65 від стандартних відхилень, тобто п'ять із ста. Той факт, що ці відступи не граничні, хоч і реальні, свідчить, знову-таки, лише про те, що навіть у боях із невеликими ставками зберігається стійка тенденція до принаймні приблизного врівноваження шансів півнів. Ідеться про відносно послаблення тиску в напрямку зрівнювання, а не про його усунення. Тенденція до перетворення поєдинків на боротьбу з непередбачуваним результатом вражає, звичайно, ще більше і свідчить про те, що балійці дуже добре знають, що роблять.

рівних шансів, ніж у боях з малими; бої із середніми ставками, як правило, між ними. У деталях, звичайно, можуть бути розбіжності, але загальна схема цілком послідовна: спроможність центрального парі нав'язувати учасникам побічних парі свою власну модель рівних ставок прямо пропорціональна розмірам цього парі, бо його розмір прямо пропорціональний фактичній рівності півнів за якістю. Що стосується кількості учасників, то вона більша в боях із великими ставками центрального парі, бо такі бої вважаються “цікавішими” – не лише тому, що їх результат важко передбачити, а й тому (і це важливіше), що в них більше ставиться на карту: з погляду грошей, з погляду якості півнів, а отже, як ми далі побачимо, – і з погляду суспільного престижу¹⁷.

Отже, парадоксальність чесної центральної гри й упередженої на периферії є лише уявною. Дві системи укладання парі, формально несумісні, насправді не суперечать одна одній, а є складниками єдиної ширшої системи, в якій центральне парі становить, так би мовити, “центр ваги”, і що більші в ньому ставки, то більше воно тягне побічні парі в напрямку рівності шансів. Таким чином, центральне парі “робить гру” або, краще сказати, визначає її, сигналізуючи про те, що я збираюся назвати (запозичуючи поняття у Єремії Бентама) її “глибиною”.

Балійці намагаються створити цікавий – якщо хочете, “глибокий” матч, роблячи центральне парі якомога масштабнішим,

¹⁷ Зниження обсягу закладів у менших боях (звичайно, автоматичне, бо одна з причин відсутності інтересу людей до таких боїв полягає в тому, що в них, на відміну від великих боїв, менше ризику) відбувається трьома взаємозалежними способами. По-перше, хтось може просто відійти випити кави чи побазікати з приятелем. По-друге, балійці не зменшують різницю шансів математично, а роблять заклади безпосередньо на підставі встановленої різниці як такої. Таким чином, укладаючи парі за умов 9:8, одна людина ставить дев'ять риггтів, а інша – вісім; за умов 5:4 один ставить п'ять риггтів, інший – чотири. Тому на кожну конкретну грошову одиницю, як-от риггт, у парі 10:9 припадає в 6,3 рази більше грошей, ніж, наприклад, у парі 2:1, і, як зазначалося, у малих боях парі укладаються з тенденцією в бік більшої нерівності шансів. І нарешті, під час укладання цих парі учасники піднімають радше один палець, ніж два, три або – як у деяких із найбільших боїв – чотири чи п'ять. (Кількість пальців означає не абсолютні цифри, а *кратність* установленню початкової різниці шансів. Два пальці в ситуації 6:5 означають, що людина бажає поставити 10 риггтів на аутсайдера проти 12, три пальці в ситуації 8:7 – 21 риггт проти 24 і так далі.)

добираючи для нього якомога рівніших і якісніших півнів, аби забезпечити таким чином якомога непередбачуваніший результат. Це вдасться їм не завжди. Близько половини всіх матчів є досить тривіальними, нецікавими (в моїх запозичених термінах – “поверховими”) подіями. Проте цей факт спростовує моє тлумачення не більше, ніж факт середніх здібностей більшості художників, поетів, драматургів спростовує погляд, згідно з яким мистецькі зусилля спрямовані на досягнення глибини з поступовим наближенням до неї. Цей образ мистецьких методів є справді доречним: центральне парі – це засіб, механізм створення “цікавих”, “глибоких” матчів, а не *причина* (принаймні не головна) їх цікавості; це джерело їхньої чарівності, сутність їхньої глибини. Питання, чому такі матчі є цікавими (для балійців – просто-таки всепоглинаючими), переносить нас із царини формальних речей до ширших соціологічних і соціально-психологічних сфер і до уявлення (не лише суто економічного) про те, що таке “глибина” в азартних іграх¹⁸.

¹⁸ Крім укладення парі на гроші, півнячі бої мають і інші економічні аспекти, зокрема дуже тісний зв'язок із місцевою ринковою системою, яка має для них певне значення, хоч і відіграє лише вторинну роль у їх мотивації та функціонуванні. Бої півнів – це відкриті заходи, які може відвідувати кожний бажаючий, іноді з досить віддалених місць, але переважна більшість їх – мабуть, понад 95 відсотків – є суто локальними подіями, і їх локальність визначається не селом і навіть не адміністративним округом, а сільською ринковою системою. На Балі існує триденний ринковий тиждень із знайомим нам чергуванням за типом “сонячної системи”. Ринки ніколи не відзначалися високим рівнем і масштабністю, являючи собою невеликі ранкові базари на сільському майдані, але саме населення мікрорегіону, досить загально окресленого таким чергуванням (10-12 квадратних миль, 7-8 сусідніх сіл, що на сучасному Балі означає від 5 до 10-11 тисяч мешканців), становить осереддя глядацької аудиторії будь-якого півнячого бою та й фактично всю цю аудиторію. Більша частина боїв організовується й фінансується невеликими об'єднаннями дрібних сільських торговців, які виходять із засновку (якого міцно дотримуються не лише вони, а й взагалі всі балійці), що півнячі бої нібито добре впливають на торгівлю, бо “виносять гроші з дому й стимулюють їхній обіг”. По краю території, призначеної для проведення боїв, ставляться лотки та палатки з різноманітним товаром, проводяться всякі азартні ігри (див. нижче), тому все це нагадує навіть маленький ярмарок. Зв'язок півнячих боїв із ринками та ринковими торговцями є дуже давнім, про що свідчить, поміж іншим, їх поєднання в стародавніх

ГРА З ВОГНЕМ

Поняття “глибока гра” ми знаходимо в Бентамовій “Теорії законодавства” (The Theory of Legislation)¹⁹. Його він розуміє як гру з такими високими ставками, що брати в ній участь, на його утилітаристський погляд, взагалі безглуздо. Якщо людина, чий капітал становить тисячу фунтів (або ригітів), ставить на кін п’ятсот із них у парі з рівними шансами, гранична користь від фунта в разі виграшу, безсумнівно, менша за спричинені ним граничні втрати в разі програшу. У справжній глибокій грі це стосується обох сторін. Обидві поринають у гру з головою. У пошуках задоволення вони потрапляють в обставини, що приносять учасникам (яких можна розглядати як колектив) замість чистого задоволення самі лише страждання. Тому Бентам дійшов висновку, що глибока гра аморальна вже за самою своєю суттю, й висловився (типовий для нього крок) за її правову заборону.

Однак ще цікавішим за цю стичну проблему (принаймні з погляду нашої теми) є те, що попри логічну переконливість Бентамового аналізу люди все одно захоплюються такою грою – пристрасно, регулярно й навіть під загрозою покарання з боку закону. Для Бентама та його однодумців (у наші дні головним чином юристів, економістів і кількох психіатрів) пояснення цього явища полягає, як я казав, у тому, що такі люди є нерозумними: наркоманами, фетишистами, дітьми, дурнями, дикунами, яких треба захищати від них самих. Для балійців же це пояснення (хоч для його формулювання вони вживають, звичайно, не таку велику кількість слів) пов’язане з тим фактом, що в подібній грі гроші є не так мірою вигоди, здобутої чи очікуваної, як символом моральної ваги, відчutoї чи нав’язаної.

Адже саме в “поверхових» іграх – тих, де йдеться про невеликі суми грошей – збільшення та зменшення готівки є ближчими

написах (Goris R. Prasasti Bali. – Bandung, 1954. – Vol.1-2). У балійських селах торгівля супроводжувала бої півнів протягом століть, і цей спорт був одним із головних засобів запровадження грошового обігу на острові.

¹⁹Цей вислів узято з нерекладу Хілдрета, перевиданого в “International Library of Psychology” (1931), прим. до с.106; див. також: Fuller L.L. The Morality of Law. – New Haven, 1964. – Р.6. (Фуллер Л. Мораль права – К., 1999. – С. 14-17).

синонімами користі та шкоди в звичайному, не розширеному сенсі синонімами задоволення та страждання, щастя й нещастя. У глибоких іграх, де суми грошей великі, на кін ставиться щось набагато більше за матеріальний прибуток, а саме репутація, честь, почуття власної гідності, повага, одним словом (хоч на Балі це слово несе на собі велике навантаження) – суспільне становище²⁰. На кін воно ставиться символічно, бо якщо не зважати на кілька випадків катастрофи гравців-“наркоманів”, фактично на становище жодного з учасників результат півнячих боїв не впливає; воно лише підтверджується чи *знає шкоди*, та й то тимчасово. Однак для балійців, яких ніщо так не тішить, як можливість мимоволі завдати образи, й ніщо так не псує настрої, як отримання такої образи, особливо в присутності знайомих, яких важко обдурити, ця драма насправді є досить глибокою.

Тут я мушу одразу наголосити: це *не означає*, що гроші не мають значення або що балійцям байдуже – втратити п’ятсот риггтів чи п’ятнадцять. Такий висновок був би абсурдним. У цьому навряд чи немеркантильному суспільстві гроші *мають* значення, і значення дуже велике, і саме тому чим більшою сумою грошей ризикує людина, тим більше вона ризикує безліччю інших речей: своєю гідністю, рівновагою, самовладанням, своєю мужністю, знову-таки лише тимчасово, але на очах у всіх. У “глибоких” півнячих боях власник півня та його помічники (а також, як ми побачимо, меншою мірою, але все ж таки цілком реально – їхні прихильники з числа глядачів) вкладають гроші в своє суспільне становище.

Саме *тому* насамперед, що гранична шкода від програшу в парі вищих рівнів є такою великою, участь у подібних парі означає, що людина ставить на кін – символічно, метафорично, через посередництво свого півня – власне публічне

²⁰ Звичайно, навіть у Бентама користь зазвичай обмежується поняттям грошових утрат і прибутків, і мою аргументацію тут, мабуть, точніше буде обґрунтувати запереченням того, що для балійців, як і для всіх людей, користь (задоволення, щастя...) отожднюється лише з багатством. Але такі термінологічні проблеми в будь-якому разі є лише вторинними стосовно головного: півнячі бої – це не рулетка.

“я”. І хоч бентаміст, мабуть, вважатиме, що це лише збільшує нерозумність цієї авантюри, для балійця навпаки, саме ця обставина, підвищує доцільність і значущість всієї справи. А оскільки (радіше за Вебером, аніж за Бентамом) віднайдення сенсу життя є головною метою й першою умовою людського існування, це зростання значущості цілком компенсує можливі економічні витрати²¹. До того ж, зважаючи на принципи рівних ставок у великих матчах, вагомих змін у матеріальному становищі їх постійних учасників практично не відбувається, бо з плином часу все більш-менш вирівнюється. “Реальні” зміни суспільного становища (здебільшого його погіршення) пов’язані саме із участю в менших, “поверхових” боях, де можна зустріти купку гравців суто “наркоманового” типу – тих, хто грає насамперед заради грошей. “Справжні бійці” глибоко зневажають людей цього гатунку, тобто азартних гравців, вважають їх дурнями, які зовсім не розуміються на спорті, вульгарними типами, не здатними досягнути суті всієї справи. Справжні ентузіасти, розглядають цих наркоманів як свою законну здобич і вважають справедливим відібрати в них трохи грошей – що досить легко зробити, користуючись їхньою жадібністю і втягуючи їх у нерозумні парі довкола півнів із нерівними шансами. Більшість таких гравців справді примудряються збанкрутувати впродовж досить короткого часу, і під час кожного бою завжди можна помітити одного-

²¹ Weber M. The Sociology of Religion. – Boston, 1963. Звичайно, у поглибленні своєї значущості за допомогою грошей немає нічого специфічно балійського, про що свідчить Вайтвільс у одному з робочих районів Бостона: “Азартні ігри посідають значне місце у житті вуличних гультьвів Корнервіла. Про яку б гру не йшлося, вони майже завжди укладають парі щодо результату. Якщо немає ризику, то гра не вважається справжнім змаганням. Це не означає, що фінансовий елемент є найвагомим. Я нерідко чув від людей, що честь перемоги набагато важливіша за поставлені гроші. Ці вуличні гультьві розглядають гру на гроші як справжню перевірку здібностей, і якщо людина не демонструє добрих результатів у грі з грошовими ставками, її не вважають за прийняттого суперника” (Whyte W.F. Street Corner Society. – 2nd ed. – Chicago, 1955. – P. 140).

двох із них, що закладають свою землю або продають одяг, аби мати змогу зробити ставку²².

Цей диференційований взаємозв'язок між "грою на статус" та "глибокими" боями і навпаки – між "грою на гроші" та "поверховими" боями простежується фактично скрізь. Із цього погляду самі учасники парі утворюють певну соціально-моральну ієрархію. Як уже згадувалося, більшість півнячих боїв супроводжується безліччю бездумних, суто азартних ігор (рулетка, кості, орлянка, горошина під мушлею тощо), що проводяться концесіонерами по краях терену, відведеного для боїв. У ці ігри грають – звісно, з копійчаними ставками – лише жінки, діти, підлітки та інший люд, що не бере участі в боях півнів: надзвичайно бідні, зневажані як члени суспільства та як особистості селяни. Учасники півнячих боїв вважають за сором для себе з'явитися десь поруч із такими людьми. Трохи вищі від них за своїм становищем ті, що не в змозі виставити власних півнів, але беруть участь у глядацьких парі під час проведення невеликих матчів. Далі йдуть ті, хто виставляє півнів у невеликих, а іноді в середніх матчах, але статус не дозволяє їм присднуватися до великих боїв, хоч принагідно вони можуть робити там ставки в побічних парі. І нарешті, є справді впливові члени спільноти, солідні громадяни, довкола яких обертається місцеве життя; саме вони беруть безпосередню участь у великих боях і укладають

²² Про крайнощі, яких нібито може сягати це безумство в окремих випадках (і про той факт, що це безумство є свідомим) свідчить балийська народна казка "I Tuhung Kuning", де йдеться про одного азартного гравця, що через свою пристрасть зовсім з'їхав з глузду. Збираючись у подорож, він наказує своїй вагітній дружині піклуватися про новонародженого, якщо це буде хлопчик, а якщо дівчинка – згодувати її як м'ясо його бойовим півням. Дружина народжує дівчинку, але замість того щоб віддати її півням, вона кидає їм великого пацока, а дитину ховає в своєї матері. Коли чоловік повертається, півні, галасливо кукурікаючи, доповідають йому про цей обман, і він, розлютившись, збирається вбити дитину. Тоді з неба спускається богиня й забирає дівчинку до себе на небеса. Півні помирають від даної їм їжі, психічне здоров'я їхнього власника відновлюється, богиня повертає дівчинку батькові, й дитина возз'єднує його з дружиною. Ця історія наводиться під назвою "Geel Komkommertje" ("Жовтий огірочок") у кн.: Nooykaas van Leeuwen Boomkamp J. Sprookjes en Verhalen van Bali. – The Hague, 1956. – P. 19-25.

парі щодо їх результатів. Як “зосереджувальний” елемент у цих “зосереджених збіговиськах”, ці люди упокорюють собі та визначають цю розвагу, як упокорюють та визначають суспільство. Коли чоловік-балієць майже побожно говорить про “справжнього бійця”, *бебато* (“учасника парі”) чи *джуру курунга* (“охоронця клітки”), він має на увазі саме цей тип людей, а не тих, що привносять ментальність примітивних азартних ігор у зовсім інший, недоречний контекст півнячих боїв – не відчайдушних гравців, *потетів* (слово, друге значення якого “негідник”, “паскудник”), не заздрісних посіпак. Для такої людини те, що відбувається під час матчу, асоціюється радше з поєдинком (хоч, зважаючи на хист балієців до практичної фантазії, кров, яка там ллється, є людською лише фігурально), ніж із безглуздою, механічною примхою грального автомата.

Отже, глибини балієським півнячим боям надають не гроші як такі, а те, що вони спричиняють (і тим більшою мірою, чим більше залучено грошей): втілення балієської станової ієрархії в півнячому бої. У психологічному плані він являє собою алегоричну репрезентацію ідеально-демонічної, досить нарцистичної чоловічої сутності; у соціологічному – так само алегоричну репрезентацію складних сфер напруги, спричиненої контрольованою, приглушеною, церемоніальною, але все ж таки глибоко відчутю взаємодією цих сутностей у контексті повсякденного життя. Півні можуть бути заміниками особистостей їхніх власників, тваринним відображенням психічної подоби, але півнячий бій є (точніше, свідомо робиться) імітацією соціальної матриці, зануленою системою надзвичайно корпоративних груп, що перехрещуються або частково збігаються між собою – сіл, родин, зрошувальних товариств, парафій, “каст”, – у яких живуть його палкі прихильники²³. І оскільки престиж, необхідність його підтвердження та захисту, потреба

²³ Про докладнішу характеристику структури балієського сільського суспільства див: Geertz C. Form and Variation in Balinese Village Structure// American Anthropologist.– 1959.– №61.– P.94-108; Geertz C. Tihingan, A Balinese Village // Koentjaraningrat R.M. Villages in Indonesia – Ithaca, 1967. ... P. 210-243, а також: Korn V.E. De Dorpsrepubliek tnganan Pagringtingan. – Santpoort, Netherlands, 1933.

його звеличення, виправдовування й просто потреба відверто тішитися ним (але, враховуючи строге розшарування балійського суспільства, не прагнути його) є, мабуть, головною рушійною силою в цьому суспільстві, то він є нею і в півнячих боях (залишаючи осторонь пересувні пеніси, криваві офіри та грошовий обмін). Ця позірна розвага й гаданий спорт являють собою, якщо скористуватися ще одним висловом Ервінга Гофмана, “криваву баню суспільних станів”²⁴.

Найлегше пояснити це та принаймні певною мірою наочно продемонструвати можна на прикладі того села, де мені довелося зблизька спостерігати діяльність довкола півнячих боїв, – того, де трапилася облава і з якого походять мої статистичні дані.

Як і всі балійські села, село Тіхінган у південно-східному регіоні Балі відзначається хитромудрою внутрішньою організацією, становлячи лабіринт альянсів та опозицій. Однак на відміну від багатьох сіл, тут особливо вирізняються два типи корпоративних груп, які є водночас становими групами, і ми можемо зосередитися на них як на показовій частині цілого, не ризикуючи викривити реальність.

По-перше, в Тіхінгані панують чотири великі патрилійні, частково ендогамні родові групи, що постійно конкурують між собою й утворюють головні фракції в цьому селі. Іноді вони згруповуються дві на дві або радше дві більші проти двох менших та решти населення; іноді діють незалежно. Ці фракції діляться на підфракції, ті в свою чергу – ще на підфракції і так далі аж до досить тонких рівнів розрізнення. По-друге, населення села як таке є майже цілком ендогамним, протиставленим решті навколишніх сіл у межах даного округу півнячих боїв (що, як ми пояснювали, становить ринковий регіон), але також утворює альянси з деякими з цих сусідів проти інших у різних міжсільських політичних і соціальних контекстах. Отже, у деталях ситуація тут, як і скрізь на Балі, досить своєрідна, однак загальна схема ієрархії верств суспільства та станового суперництва між надзвичайно корпоративними, але різними базовими угрупованнями (й відтак між їх членами) є загальнопоширеною.

²⁴ Goffman E. *Op. cit.* – P.78.

Тож для обґрунтування нашої головної тези, яка полягає в тому, що півнячі бої, особливо “глибокі”, є по суті інсценізацією питань статусу, ми розглянемо наступні факти, які я задля уникнення докладного етнографічного опису просто констатую, хоч їх можна підтвердити численними, достовірними й конкретними даними, прикладами, формулюваннями та цифрами.

1. Практично ніхто не укладає парі проти півня, який належить членові його власної родової групи. Зазвичай людина вважає своїм обов’язком робити ставку на користь цього півня, й тим більше, чим ближчим родичем є його власник і глибшим бій. Якщо в душі вона не впевнена в його перемозі, то може просто не брати участі в парі, особливо якщо півень є власністю якогось троюрідного брата або бій належить до “поверхових”. Але, як правило, вона вважає, що повинна його підтримувати, і в глибоких матчах робить це майже завжди. Отже, переважна більшість людей, що так демонстративно вигукують “п’ять” або “рябий”, висловлюють цим самим свою лояльність до родича, а не свою оцінку його півня, своє розуміння теорії імовірності чи навіть свої сподівання на незароблений прибуток.

2. Цей принцип розширюється логічним шляхом. Якщо ваша родова група не бере участі в боях, ви так само підтримуватимете союзницьку родову групу проти несоюзницької і т. д. дуже заплутаними мережами альянсів, що з них, як я зазначав, складається і ця сільська громада, і будь-яка інша на Балі.

3. Те саме стосується й села взагалі. Якщо півень-чужинець б’ється з півнем із вашого села, ви схильні підтримувати місцевого. Якщо в матчі зустрічаються півень із вашого округу півнячих боїв і півень із села, розташованого за межами цього округу (що трапляється рідко, але все ж таки трапляється), ви також підтримуватимете “свого” птаха.

4. Півні, що прибувають із будь-якої місцевості, майже завжди є фаворитами, бо вважається, що людина не наважилася б нести чи везти з собою поганого півня, і переконання в цьому тим більше, чим більшу відстань подолав власник півня. Його супутники, звичайно, зобов’язані підтримувати його, і під час проведення крупномасштабних легальних боїв (у святкові дні тощо) односільчани беруть півнів, яких вважають найкращими

в селі, незалежно від того, кому вони належать, і вирушають із ними на бій, хоч знають майже напевно, що їм доведеться укладати парі на невігідних умовах і робити великі ставки, аби продемонструвати, що вони не з якогось там убогого села. Треба сказати, що такі “виїзні ігри” трапляються нечасто, але вони сприяють усуненню того розладу між членами сільської громади, що його загострюють постійні “домашні ігри”, під час яких сільські угруповання не так об’єднуються, як простоять одне одному.

5. Майже всі матчі соціологічно релевантні. Рідко можна натрапити на бій, де билися б два півні-“чужинці”, два півні без конкретної групової підтримки або з груповою підтримкою, яка не мала б явного внутрішнього взаємозв’язку. Коли таке трапляється, бій зазвичай буває дуже поверховим, парі укладаються надзвичайно повільно й усе виглядає дуже нудним, викликаючи зацікавленість хіба що безпосередніх учасників двобою та одного-двох надміру азартних гравців.

6. Також рідко відбуваються бої між півнями з однієї групи, ще рідше – з однієї підфракції, і практично ніколи – з однієї підпідфракції (яка здебільшого становить одну велику родину). Так само, беручи участь у боях в інших сслах, два мешканці одного села рідко битимуться один проти одного, хоч на своїх рідних теренах вони, як запеклі суперники, робили б це з великим завзяттям.

7. На індивідуальному рівні люди, пов’язані стосунками певної інституалізованої ворожості (*луйк*), коли вони не розмовляють один із одним і взагалі ніяк не спілкуються між собою (причин такого формального розриву стосунків може бути багато: умикання чужої дружини, суперечки через спадок, політичні розбіжності тощо), укладають між собою парі дуже інтенсивно, іноді майже маніакально, що має означати відверту й безпосередню атаку на саму чоловічу сутність опонента – головне підгрунття його суспільного становища.

8. Коаліція довкола центрального парі *завжди* (крім найповерховіших матчів) утворюється союзниками з однієї структури – “чужі гроші” не залучаються. Хто вважається “чужим”, залежить, звичайно, від обставин, але так чи інакше гроші

сторонніх осіб не беруть участі в головному парі: якщо учасники двобою не можуть зібрати гроші на ставку, то ставка не робиться. Таким чином, центральне парі (знову-таки насамперед у глибших матчах) є найпрямішим і найвідвертішим відображенням суспільного протистояння, яке, в свою чергу, є однією з причин оточення цього парі та організації матчу атмосферою ніяковості, потайливості, збентеженості тощо.

9. Правило щодо позичання грошей (можна позичати для участі в парі, але не *від час* його укладення) пов'язане – і балійці цілком усвідомлюють це – з аналогічними міркуваннями: завдяки цьому ви ніколи не залежатимете від свого ворога *економічно*. Балійці заборговують у зв'язку з азартними іграми (а ці борги за досить короткий час можуть сягати великих сум), завжди тільки друзям, а не ворогам із погляду соціальної структури.

10. Коли два півні не мають відношення до жодної структури, тобто нейтральні *для вас* (хоча, як зазначалося, вони майже ніколи не бувають нейтральними стосовно один одного), ви навіть не можете спитати родича чи приятеля, на кого той ставить, бо якщо ви це знатимете й він знатиме, що ви знаєте, а ви поставите на іншого півня, це спричинить напругу між вами. Це правило чітке та суворе; для запобігання його порушенню вживаються ретельно розроблені, навіть дещо штучні заходи. У крайньому разі ви маєте зробити вигляд, що не помічаєте його дій, а він – ваших.

11. Існує спеціальне слово для позначення парі, яке укладатиметься всупереч намірам решти членів коаліції, і це слово означає також “прошу вибачення” (*мтура*). Таке парі вважається поганим, хоч якщо ставки центрального парі невеликі, іноді дозволяється (за умови, що ви не робите цього надто часто). Однак що більше ставки й що частіше ви це робите, то швидше ця лінія “прошу вибачення” призведе до розладу з громадою.

12. Парі за принципом “прошу вибачення”, укладене в глибокому матчі, нерідко формально ініціює стосунки інституалізованої ворожості – *нуйк* (хоч причини їх лежать завжди деінде), символічно підливаючи масла у вогонь. Подібним чином про кінець таких стосунків і відновлення нормального

спілкування часто сигналізує (але знову-таки не є їх причиною) підтримка одним із ворогів півня іншого.

13. У неприємних ситуаціях перехресної лояльності, коли людина опиняється перед необхідністю зберігати більш-менш однакову відданість двом різним угрупованням, вона буває схильна піти випити чашку кави чи ще щось, аби уникнути необхідності укладати парі. Цей спосіб поведінки нагадує поведінку американських виборців у подібних ситуаціях²⁵.

14. Люди, які беруть участь у центральному парі, практично завжди, й особливо в глибоких боях, є лідерами своїх груп – родичів, односільчан та ін. Крім цього, ті, хто укладає побічні парі (включаючи перших), є, як я вже зауважував, найавторитетнішими членами сільської громади, солідними громадянами. Півнячі бої призначені для тих, хто втягнутий у повсякденну політику здобуття престижу, а не для молоді, жінок, другорядних і залежних членів громади тощо.

15. Що стосується грошей, то чітко простежується ставлення до них як до чогось другорядного. Звичайно, вони, як я вже казав, не позбавлені значення, і, втративши кількатижневий заробіток, балійці бувають не щасливіші за будь-кого іншого. Але здебільшого вони дивляться на грошовий аспект півнячих боїв як на щось самоврівноважене, вважаючи, що гроші просто пересуваються, циркулюють між членами досить добре окресленої групи поважних гравців. Справді серйозні виграші та програші розглядаються, як правило, під іншим кутом зору, і звичайний настрій при укладанні парі це зовсім не сподівання нагріти руки, вхопити чималий куш (про гравців-“наркоманів” не йдеться), а радше щось на зразок молитви гравця на скачках: “Боже, зроби так, аби я залишився при своїх”. Однак із погляду престижу ви бажатимете не “залишитися при своїх”, а переконливо й остаточно перемогти за якусь мить. Розмови (які ніколи не припиняються) точаться довкола боїв проти такого-то півня, що належить тому-то, й що його ваш півень розбив ушент, а не довкола суми вашого виграшу – цей

²⁵ Berelson B.R., Lazarsfeld P.F., McPhee W.N. Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign. – Chicago, 1954.

факт рідко затримується в пам'яті людей надовго, навіть у разі великих ставок, тимчасом як день, коли вам вдалося порішити півня Пан Ло, ви пам'ятатимете роками.

16. Обов'язок ставити на півнів своєї групи, крім міркувань простої лояльності, пояснюється ще й тим, що інакше люди скажуть: “Він що – надто гордий для таких, як ми? Якщо він така поважна людина, може, йому треба їхати укладати парі на Яву чи до Ден-Пазара [головного міста Балі]?” Тож існує певний тиск із боку громади, який змушує вас робити ставки не лише для того, щоб довести свою значущість на місцевому рівні, а й для того, щоб продемонструвати, що ви не така поважна персона, аби дивитися на всіх згори вниз, вважаючи їх непридатними навіть на роль суперників. Так само члени “команди господарів” мусять ставити проти півнів гостей, інакше гості звинуватять їх у тому, що вони (серйозне обвинувачення) лише збирають вхідну плату, не маючи справжнього інтересу до півнячих боїв, що знову-таки вважається зарозумілим і образливим.

17. І нарешті, самі балійські селяни все це дуже добре усвідомлюють і здатні викласти (принаймні етнографу) більшу частину цієї інформації приблизно в тій самій формі, що і я. Майже кожний балісець, із яким мені доводилося обговорювати цю тему, казав, що півнячі бої – це як гра з вогнем, тільки без опіків. Тут активізуються, хоч і в “ігровій” формі, суперництво та ворожість між селянами взагалі та між різними родовими групами, небезпечно й гіпноотично наближаючись до вияву відвертої та безпосередньої агресії, індивідуальної та групової (що знову-таки майже ніколи не трапляється в перебігу звичайного життя), проте так і не переходять в неї, бо це, зрештою, “всього лише бій півнів”.

Подібних спостережень можна сформулювати й більше, але головне ми, мабуть, уже досить добре окреслили, тому всю наявну аргументацію можна підсумувати у вигляді такої формальної парадигми:

ЩО БІЛЬШУ УЧАСТЬ У МАТЧІ БЕРУТЬ ...

1) особи з однаковим суспільним становищем (та/або особисті вороги);

2) особи з високим суспільним становищем,
ТО ГЛИБШИМ Є ЦЕЙ МАТЧ.
ЩО ГЛИБШИЙ МАТЧ...

1) то сильнішим є ототожнення півня з людиною (або прайвильніше – що глибший матч, то більша ймовірність того, що людина виставить свого найкращого, найбільше ототожнюваного з собою півня);

2) то кращі півні виставляються на бій і тим більше вони відповідатимуть один одному;

3) то більше емоцій і цілковитого захоплення викликає цей матч у всіх присутніх;

4) то вищими є індивідуальні ставки центрального та побічних парі, рівнішими – шанси в побічних парі й більшою – загальна кількість учасників парі;

5) то менше учасники розглядають гру з “економічної” точки зору й більше – зі “статусової”, та “соліднішими” громадянами будуть гравці²⁶.

Зворотна аргументація застосовується до поверхових боїв (“що поверховіше бій, то...”), досягаючи кульмінації (так би мовити, з протилежним знаком) у таких розвагах, як орлянка та гра в кості. Для глибоких боїв теоретично не існує верхніх меж, хоч на практиці вони, звичайно, існують, і в балійців є безліч казок-легенд про “сонячні герці”, двобої між можновладцями та князями за стародавніх часів (адже півнячі бої завжди були розвагою як еліти, так і народних мас) – набагато глибші за все, що будь-хто, навіть аристократи, здатний створити сьогодні в будь-якому місці острова Балі.

Так, одним із найвеличніших культурних героїв Балі є князь, прозваний за свою пристрасть до цього спорту “Любителем півнячих боїв”. Йому трапилося бути у від’їзді, на дуже глибокому півнячому бої, де він змагався з одним із сусідніх князів, коли всю його родину – батька, братів, дружин, сестер – було

²⁶ Оскільки це формальна парадигма, вона покликана відтворювати логічну, а не причинову структуру півнячих боїв. Яке з цих міркувань веде до якого, в якому порядку та за допомогою яких механізмів – це інше питання, на нього я спробував пролити певне світло в загальному викладенні цієї теми.

вбито простолодом, що захопив владу. Врятувавшись таким чином від смерті, князь повернувся додому, розквитався з вискочнями, повернув собі трон, відновив високу балійську традицію та побудував наймогутнішу, наславетнішу й найквітучішу державу. У півнях, що б'ються, балійці вбачають самих себе, свій суспільний лад, абстрактну ненависть, мужність, демонічну силу, але крім усього цього вони бачать у них ще й архетип станової гідності зарозумілого, рішучого, схибленого на честі гравця зі справжнім вогнем, князя з касты кшатріїв²⁷.

²⁷ В іншій народній казці (De Gast//Sprookjes en Verhalen van Bali.– P. 172-180) один чоловік із низької касты шудр – щедра, побожна, безтурботна людина, до того ж досвідчений любитель півнячих боїв – програє, попри свою досвідченість, бій за боєм, аж поки втрачає не тільки всі гроші, а й усіх своїх півнів, крім останнього. Однак він не впадає у відчай: “Я ставлю, – каже він, – на Небачене Життя”. Його дружина, добра та працелюбна жінка, знає, як сильно він любить півнячі бої, тож дає йому свої останні гроші, відкладені на “чорний день”, аби він міг піти й зробити свою ставку. Але чоловік, сповнений поганих передчуттів через свої останні невдачі, залишає власного півня вдома й бере участь лише в глядацьких парі. Невдовзі він програє всі гроші, крім однієї-двох монет, із якими приймає до прилавоків із їжею, аби перекусити. Там він натрапляє на пошарпаного, смердючого, неприємного старезного жебрака, спертого на палицю. Старий просить чогось поїсти, й наш герой купує йому їжі на свою останню монету. Тоді старий проситься до нього переночувати, і той широко запрошує його до себе. Але вдома немає чого їсти, і чоловік наказує дружині зарізати свого останнього півня на обід. Коли старий дізнається про це, він каже чоловікові, що має трьох півнів у своїй хатинці в горах, і пропонує йому одного з них для участі в боях. Він просить хазяйського сина супроводжувати його й бути йому слугою, і коли той погоджується, вони йдуть. Старий виявляється Шивою, що живе у великому палаці на небі, але чоловік про це не знає. Згодом він вирішує відвідати свого сина та забрати обіцяного півня. Коли він постає перед Шивою, йому пропонують на вибір трьох півнів. Перший кричить: “Я побив п'ятнадцять суперників!”; другий: “Я побив двадцять п'ять суперників!”; третій кричить: “Я побив царя!”. “Я обираю ось цього, третього”, – каже герой і повертається з півнем на землю. Коли він приходить на півнячі бої, від нього вимагають вхідної плати. Чоловік каже: “У мене немає грошей; я заплачу, коли мій півень виграє”. Оскільки всім відомо, що він завжди програє, то його впускають, бо цар, який бере участь у цих боях, не любить його й сподівається зробити своїм рабом, коли той програє й не зможе розплатитися. Задля гарантії цар виставляє свого найкращого півня проти півня героя. Коли півнів ставлять на землю, півень героя тікає, і натовп, очолюваний пихатим царем, вибухає сміхом. Тоді півень героя

ПІР'Я, КРОВ, НАГОВП І ГРОШ

“Поезія не спричиняє подій, – говорить. Оден у своїй елегії, присвяченій Йетсу, – вона живе в тій юдолі, де висловлюється... спосіб, у який відбуваються події, – у вустах”. З огляду на це півнячі бої також не спричиняються до жодних подій. Чоловіки продовжують день у день символічно принижувати один одного й так само символічно терпіти приниження один від одного, спокійно пишаючись своїми тріумфами й виявляючи лише трохи відвертіше пригнічення через свої невдачі. *Але жодних реальних змін у суспільному становищі людей не відбувається.* Ви не можете піднятися по драбині соціальної ієрархії, перемагаючи в півнячих боях; як індивід ви взагалі не можете реально нею піднятися. Так само не можете й спуститися нею²⁸. Усе, що ви можете, – це переживати втіху й насолоду (або страждання та спротив) через це вигадане відчуття рішучого й миттєвого руху вздовж певної естетичної подоби цієї драбини – щось на кшталт стрибка в задзеркальне суспільне становище, який має вигляд руху без його реального втілення.

Як і будь-яка форма мистецтва (адже, зрештою, тут ідеться саме про нього), півнячі бої надають збагненності звичайному, повсякденному життєвому досвіду, репрезентуючи його за

налітає на самого царя й вбиває його ударом шпори в горлянку. Герой тікає, але його дім оточений людьми царя. Тоді півень перетворюється на Гаруду – великого міфічного птаха з індійської легенди – й рятує героя та його дружину, піднесши їх на небеса. Побачивши це, народ оголошує героя царем, а його дружину – царицею, і як такі вони повертаються на землю. Потім повертається і їхній син, відпущений Шивою, і герой-цар оголошує про свій намір стати пустельником. (“Я більше не хочу брати участі в півнячих боях. Я поставив на Небачене й виграв”.) Він стає пустельником, а його син – царем.

²⁸ Насправді гравці-“наркомани” є не декласованими (бо їхнє суспільне становище, як і всіх інших, є успадкованим), а радше просто зубожілими та заплямованими як особистості. Найвидатніший із таких гравців у місцевості, де я спостерігав за півнячими боями, належав до дуже високої касти кшатрійів: він розпродав більшу частину своїх чималих земельних маєтків через цю пристрасть. Хоч у глибині душі кожний вважав його дурнем, якщо не гірше (дехто з більш співчутливих дивився на нього як на хворого), на людях із ним поводилися з підкресленою, належною його рангові шанобливістю й ввічливістю. Щодо незалежності особистої репутації та публічного статусу на Балі див. розділ 14.

допомогою вчинків і речей, практичні наслідки яких усунено і які зведено (або, якщо хочете, піднесено) до рівня самої лише подоби, ілюзії, де їх значення можна виразніше сформулювати й точніше відчути. Півнячий бій є “справді реальним” лише для півнів: він нікого не вбиває, нікого не каструє, нікого не зводить до тваринного стану, не змінює ієрархічних відносин між людьми й не переінакшує цієї ієрархії; він навіть не спричиняє якогось значного перерозподілу прибутків. Він робить те, що для інших народів із іншим темпераментом і звичаями роблять “Король Лір” та “Злочин і кара”: підхоплює ці теми – смерть, мужність, лють, гордість, загибель, милосердя, ризик – і, впорядкувавши їх у вигляді певної всеохопної структури, подає так, щоб яскраво виявити конкретний погляд на їхню сутність. Він певним чином витлумачує ці теми, надає їм (для історично налаштованих людей, здатних оцінити це тлумачення) певного значення – значення наочного, відчутного, матеріального, в якомусь ідеаційному сенсі “реального”. Півнячий бій – як образ, вигадка, модель, метафора – є експресивним засобом; його функція – не вгамовувати пристрасті в суспільстві й не підсилювати їх (хоч як різновид гри з вогнем він робить потроху і те й інше), а виявляти їх посеред пір’я, крові, натопту та грошей.

Останніми роками на чільне місце в теорії естетики вийшло питання: як саме ми сприймаємо характерні властивості речей (картин, книжок, мелодій, вистав), наявність яких ми не відчуваємо здатними стверджувати?²⁹ У митця свої почуття, у глядачів чи слухачів – свої, тому цими почуттями не можна пояснити, чому одна картина хвилює, а інша – заспокоює. Ми чуємо велич, розум, відчай, буяння в певній послідовності звуків; бачимо легкість, енергію, силу, рухливість у кам’яних брилах. Романи ми називаємо сильними, споруди – промовистими, драматичні твори – стрімкими, балети – безтурботними. У цій царині ексцентричних прикметників характеристика півнячих боїв (при-

²⁹Щодо чотирьох дещо відмінних потрактувань див.: Langer S. *Feeling and Form*. – New York, 1953; Wollheim R. *Art and Its Objects*. – New York, 1968; Goodman N. *Languages of Art*. – Indianapolis, 1968; Merleau-Ponty M. *The Eye and the Mind*// Merleau-Ponty M. *The Primacy of Perception*. – Evanston, Ill., 1964. – P. 159-190.

наймні їх довершених взірців) як “тривожних” зовсім не здається неприродною, а лише дещо бентежливою, позаяк я тільки-но відмовив їм у практичних наслідках.

Ця тривожність “певним чином” виникає з поєднання трьох атрибутів півнячого бою: його безпосередньої драматичної форми, метафоричного змісту та соціального контексту. Цей бій – культурна фігура на соціальному тлі – є водночас гарячковим напливом тваринної ненависті, удаваною війною символічних індивідуальностей та формальною імітацією напружених стосунків між представниками різних верств суспільства, і його естетична сила походить із його спроможності поєднувати ці різні реальності. Причина його тривожності полягає не в тому, що він має матеріальні наслідки (вони незначні), а в тому, що, пов’язуючи гордість із особистістю, особистість – із півнями, а півнів – із загибеллю, він надає образному втіленню той вимір балійського досвіду, що зазвичай цілком випадає з уваги. Перенесення певного відчуття небезпеки в те, що само по собі є досить беззмістовним та одноманітним видовищем, безладним лопотінням крил і тупотінням ніг, відбувається завдяки тому, що цей спектакль витлумачується як вираз чогось тривожного в способі життя його авторів та аудиторії або – ще зловісніше – в них самих.

Як драматична форма бій півнів виявляє властивість, що не здається такою вже незвичайною, доки ми не зрозуміємо, що її не повинно бути. Це – його цілком роздроблена структура³⁰.

³⁰ У британських півнячих боях (там цю розвагу було заборонено в 1840 р.) ця особливість, схоже, справді відсутня, й тому вони утворили зовсім інше поєднання форм. Більшість британських боїв були “мейнами”, де заздалегідь узгоджену кількість півнів розподіляли на дві команди й вони билися по порядку. Рахунок вівся й парі укладалися як в окремих матчах, так і в мейні назагал. Були ще “королівські бої” (battles Royales), що проводилися як в Англії, так і на континенті; у цих боях велика кількість півнів випускалася на ринг одночасно, і переможцем ставав той, що залишався на ногах наприкінці бою. В Уельсі так звані валлійські бої проводилися за схемою вибування, на кшталт теперішніх тенісних турнірів, коли переможці виходять у наступний раунд. Як жанр півнячий бій відзначається, мабуть, меншою гнучкістю, ніж, скажімо, давньоримська комедія, але все ж таки не зовсім її позбавлений. Щодо загальної інформації про півнячі бої див.: Rupert A. The Art of Cockfighting. – New York, 1949; Scott G.R. History of Cockfighting. – London, 1957; Fitz-Barnard L. Fighting Sports. – London, 1921.

Кожний матч – це певний світ у собі, частковий вияв форми. Є влаштування матчу, є укладання парі, є бій, є результат – цілковитий триумф та цілковита поразка – і є покваллива у своїй ніяковості передача грошей. Невдачу не втішають. Люди відходять від нього, не дивляться на нього, дають йому змогу пережити тимчасове приниження, відновити своє лице й рівновагу та повернутися до бійки, наче нічого й не було. Так само не поздоровляють переможців і не обговорюють того, що відбулося. Щойно закінчується один матч, уся увага натовпу звертається на наступний, ніхто не оглядається назад. Спогади про пережите, звичайно, залишаються в учасників двобою і, можливо, в декого зі свідків глибокого матчу, як залишаються вони в нас після відвідання театру, де ми подивилися сильну п'єсу в доброму виконанні. Але дуже скоро ці спогади тьмяніють, перетворюються здебільшого на схематичні згадки – якийсь розпливчастий запал чи “абстрактне здригання”, а зазвичай і цього немає. Будь-яка експресивна форма живе лише в своєму власному теперішньому – тому, що створює вона сама. Але тут це теперішнє поділене на ряд спалахів. Деякі з них яскравіші за решту, але всі вони роз'єднані й становлять такі собі естетичні кванти. Про що б не розповідав бій півнів, ця інформація має форму окремих яскравих епізодів.

Але, як уже докладно розповідалося, балійці взагалі живуть спалахами³¹. Їхнє життя й те, як вони його влаштовують і сприймають, нагадує не так течію, спрямований рух від минулого через теперішнє до майбутнього, як певне вмикання й вимикання, певну пульсацію змістовності та порожнечі, неритмічне чергування коротких проміжків часу, коли “щось” (тобто щось важливе) відбувається, й так само коротких періодів, коли не відбувається “нічого” (тобто нічого особливого), – чергування, за їхнім власним визначенням, “повних” і “порожніх” часів або – вживаючи інший ідіоматичний вислів – “місць злиття” та “дір”. Фокусуючи діяльність, немов збільшувальне скло, півнячий бій просто відбиває специфічність балійського буття, так само як і монадні зіткнення

³¹ Див. розділ 14.

повсякденного життя, дзенькітливий пуантилізм гамеланової музики та урочистості з приводу днів відвідання храмів богами. Він не є імітацією точковості балійського суспільного життя, її зображенням чи навіть вираженням; він є ретельно підготованим прикладом цієї точковості³².

Проте якщо одна із характеристик структури півнячого бою – відсутність спрямованості в часі – надає йому вигляду типової частини звичайного суспільного життя, то інша – його неприхована, відчайдушна агресивність – асоціюється зі спростуванням, скасуванням, навіть знищенням цього життя. За звичайного перебігу подій балійці бояться й уникають відвертих конфліктів аж до нав'язливості. Схильні до опосередкованості, приглушеності, обережності, контрольованості, майстри кружних шляхів та удавання (вони звать цю властивість *алус*, тобто “відшліфований”, “гладкий”), балійці рідко дивляться в очі тому, від чого можуть відвернутися, зрідка опираються тому, від чого можуть ухилитися. Але тут вони зображують себе дикими й кровожерливими, здатними на маніакальні вибухи інстинктивної жорстокості. Яскраве подання життя в тому вигляді, якого балійці найменше собі бажали б (користуючись висловом Фрая щодо осліплення Глостера), вміщене в контекст того зразка життя, яке вони мають насправді³³. І оскільки цей контекст свідчить про те, що це подання менше за пряомолінійний опис, але все ж таки більше за пусту фантазію, то саме тут виникає тривожність – тривожність *бою*, а не (принаймні не обов'язково) його постійних учасників, які насправді, здається, надзвичайно ним насолоджуються. Бійня, що відбувається на рингу, є зображенням не реальних, а уявних стосунків між людьми (що, мабуть, чи не гірше), під особливим кутом зору³⁴.

³² Щодо необхідності розрізнення між “описом”, “репрезентацією”, “ілюстрацією” та “вираженням” (і недоречності застосування до всіх них терміна “імітація”) див.: Goodman N. Op.cit. – P.45-91, 61-110, 225-241.

³³ Frye N. The Educated Imagination. – Bloomington, Ind., 1964.– P. 99.

³⁴ Існують ще дві балійські позитивні й негативні оцінки, які в поєднанні з підкресленою тимчасовістю, з одного боку, та неприборканою агресивністю – з другого, підсилюють значення півнячого бою як невід'ємної частки

Говорячи про особливий кут зору, ми маємо на увазі, звичайно, розшарування суспільства. Як ми вже бачили, найпромовистіше півнячий бій розповідає про стосунки між представниками різних соціальних станів, а саме про те, що ці стосунки є питанням життя та смерті. Те, що престиж є дуже серйозною справою, помітно на Балі скрізь, де не глянь: у селі, в родині, в економіці, в державі. Своєрідний сплав полінезійських титулів і звань та індуських каст, ця ієрархія гідності є моральною основою суспільства. Однак лише в півнячих боях почуття, на яких ґрунтується ця ієрархія, виявляються в своєму природному вигляді. Огорнуті деінде серпанком етикету, густою завісою евфемізмів та церемонійності, жестикуляції та алюзій, тут ці почуття лише ледь-ледь прикриті тваринною машкарою, яка насправді демонструє їх набагато ефективніше, ніж приховує. Ревнощі не менш характерні для балійців, ніж урівноваженість, заздрощі – ніж люб'язність, брутальність – ніж принадність; але без півнячого бою вони з набагато меншою впевненістю усвідомлювали б ці властивості, й саме тому вони, мабуть, так високо його цінують.

Будь-яка експресивна форма діє (якщо вона діє) шляхом розладнання семантичних контекстів так, що властивості, тра-

звичайного життя суспільства й водночас прямого заперечення цього життя: це те, що балійці називають *раме* та *палінг*. *Раме* означає “переповнений”, “галасливий”, “активний”; це слово дуже тісно пов’язане із соціальним станом: велелюдні базари, всенародні святкування, гомімливі вулиці – усе це *раме*, а крайнім виявом цього поняття є, звичайно, півнячий бій. *Раме* – це те, що відбувається за “повних” часів (його протилежність – *сені*, тобто “тихий” – те, що відбувається за часів “порожніх”). Значення слова *палінг* – таке собі соціальне запаморочення, відчуття збентеженості, дезорієнтованості, розгубленості, перевернутості, яке виникає в людини, що не має визначеного місця в координатах суспільного простору; до цього стану балійці ставляться надзвичайно негативно, бо він спричиняє глибинну тривогу. Головною засадою впорядкованого життя (*крама*) балійці вважають збереження точної орієнтації в просторі (“не знати, де знаходиться північ” у них означає “бути божевільним”), рівноваги, зовнішньої пристойності, стосунків, продиктованих суспільним становищем тощо, і *палінг* – той вихор шутанини місць і становищ, що його ілюструє бійка між півнями, – вважається найбільшою загрозою, бо суперечить такому впорядкованому життю. Щодо *раме* див.: Bateson G., Mead M. *Op.cit.* – P.3, 64; щодо *палінга* див.: *Ibid.* – P.11; Traditional Balinese Culture / Ed. by J.Belo. – P.90.

диційно приписувані одним речам, нетрадиційно приписуються іншим, і люди починають вважати, що ці останні насправді мають ці властивості. Назвати вітер калікою, як Стівенс, зафіксувати тон і маніпулювати тембром, як Шенберг, або (ближче до нашої теми) намалювати мистецтвознавця у вигляді розбещеного ведмеда, як Хокарт, означає схрестити поняттеві “списи”: усталені поєднання речей та їх властивостей змінюються, і явища – осінній вітер, мелодична форма або культурна журналістика – втілюються в символи, які зазвичай асоціюються з іншими об’єктами³⁵. Так само пов’язувати сутички півнів із спірністю статусу – значить сприяти перенесенню уявлень із першого на друге, і це перенесення є водночас характеристикою та судженням. (За логікою, це перенесення, звичайно, можна було б здійснити й інакше, але, як і всі ми, балійці куди як більше зацікавлені в зрозумінні людей, ніж у зрозумінні півнів.)

Що ж виокремлює півнячі бої зі звичайної течії життя, підносить їх із сфери буденних практичних справ і оточує аурою підвищеної важливості? Причина не в тому, що вони, як це витлумачили б соціологи-функціоналісти, підсилюють розрізнення між соціальними станами (таке підсилення навряд чи потрібне в суспільстві, де про це розрізнення свідчить кожний вчинок), а в тому, що вони становлять певний метасоціальний коментар до всієї теми класифікації людей за усталеними ієрархічними рангами з наступною організацією більшої час-

³⁵ Посилання на Стівенса стосується його вірша “Мотив для метафори” (“Тобі подобається блукати під деревами восени, бо все напівмертве. Вітер рухається, як каліка, поміж листям і повторює беззмистовні слова”). – *The Collected Poems of Wallace Stevens*, 1947). Що стосується Шенберга, то йдеться про третю з його “П’яти оркестрових п’єс” (ор. 16), а зауваження записано зі статті: Drager H.H. *The Concept of “Tonal Body” // Reflections on Art / Ed. by S.Langer.* – New York, 1961. – P.174. Щодо Хокарта та всієї цієї проблеми (названої там “багатоматричним узгодженням”) див.: Gombrich E.H. *The Use of Art for the Study of Symbols // Psychology and the Visual Arts / Ed. by J.Hogg.* – Baltimore, 1969. – P.149-170. Звичнішим терміном для позначення цього типу семантичної алхімії є “метафоричне перенесення”, а докладне обговорення цієї спеціальної теми можна знайти в працях: Black M. *Models and Metaphors.* – Ithaca, New York, 1962. – P.25; Goodman N. *Op. cit.* – P.44; Percy W. *Metaphor as Mistake // Sewanee Rev.* – 1958. – №66. – P.78-99.

тини колективного існування довкола цієї класифікації. Їх функція, якщо хочете, інтерпретаційна: це витлумачення балійцями власного життєвого досвіду, історія, яку вони розповідають про самих себе.

СКАЗАТИ ЩОСЬ ПРО ЩОСЬ

Таке формулювання питання означає певне власне метафоричне перефокусування, бо воно перетворює аналіз культурних форм із дослідження, в загальних рисах схожого на препарування організмів, діагностування симптомів, розшифровку кодів або впорядкування систем (основні аналогії в сучасній антропології), на дослідження, в основному аналогічне осягненню літературного тексту. Якщо тлумачити півнячі бої або будь-яку іншу спільно підтримувану символічну структуру як спосіб “сказати щось про щось” (за крилатим висловом Арістотеля), то ми зіткнемося з проблемою не соціальної механіки, а соціальної семантики³⁶. Для антрополога, який займається формулюванням соціологічних принципів, а не сприянням півнячим боям чи їх оцінкою, питання стоїть так: що ми дізнаємося про такі принципи, вивчаючи культуру як зібрання текстів?

Хоч таке розширення поняття тексту за межі писемного й навіть вербального матеріалу і має метафоричний характер, воно, звичайно, аж ніяк не є новиною. Середньовічна традиція *interpretatio naturae*, яка, досягши своєї кульмінації в Спінозі, намагалася читати природу як Святе Письмо, зусилля Ніцше трактувати системи цінностей як витлумачення жадання влади (або Марксові зусилля трактувати їх як витлумачення приватновласницьких стосунків) і заміна Фрейдом загадкового тексту явного змісту сновидіння зрозумілим текстом його прихованого змісту – все це прецеденти, хоч і не всі вони однаково заслуговують на рекомендацію³⁷. І все ж таки ця ідея досі не

³⁶ Це вислів із другої книги “Органона” – “Про тлумачення”. Щодо обговорення цієї теми та загальної аргументації на користь звільнення “поняття тексту... від поняття писання чи письменства” й відтак побудування загальної герменевтики див.: Ricoeur P. *Freud and Philosophy*. – New Haven, 1970. – Р. 20.

³⁷ Ibid.

отримала теоретичного розвитку, а важливіший для антропології висновок – що культурні форми можна розглядати як тексти, як витвори уяви, побудовані з соціальних матеріалів, – ще потребує системного опрацювання³⁸.

У даному випадку розгляд півнячого бою як тексту означає вияв тієї його особливості (на мою думку, головної), що її могло б затемнити трактування його як ритуалу чи розваги (дві найочевидніші альтернативи): використання ним емоцій для когнітивних цілей. Те, про що розповідає півнячий бій, він висловлює мовою почуттів: страх ризику, відчай втрати, насолода тріумфом. Але він розповідає не лише про те, що ризик збуджує, програш пригнічує, а тріумф втішає, – це лише банальні тавтології афектів; він каже про те, що саме завдяки цим емоціям, репрезентованим таким чином, утворюється це суспільство й об'єднуються індивіди. Відвідання півнячих боїв та участь у них є для балійця чимось на зразок освіти через почуття. Тут він довідується, на що схожий етос його культури та його власна вразливість (або, в усякому разі, їх певні аспекти), виставлені напоказ у певному колективному тексті; довідується, що те й інше досить схоже між собою, аби їх можна було сформулювати за допомогою символіки одного-єдиного такого тексту; довідується, нарешті (і це три-можливий момент), що зміст тексту, в якому здійснюється це відкриття, полягає в безглуздому шматуванні одним курчам іншого. У кожного народу, як стверджує прислів'я, своя улюблена форма насильства. Півнячий бій – це засудження балійцями своєї власної форми: її вигляду, застосування, сили,

³⁸ “Структуралізм” Леві-Стросса може здаватися винятком. Але це лише уявний виняток, бо Леві-Стросс розглядає міфи, тотемні ритуали, шлюбні правила або що не як тексти, що підлягають інтерпретації, а як шифри, що підлягають дешифруванню, а це зовсім не одне й те саме. Він не намагається зрозуміти символічні форми з погляду того, як вони функціонують у конкретних ситуаціях задля організації перцепцій (значень, почуттів, понять, ставлень); він прагне зрозуміти їх лише на підставі їх внутрішньої структури, *independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte* (незалежно від будь-якого сюжету, будь-якого об'єкта й будь-якого контексту). Див. розділ 13.

принадності. Звертаючись майже до кожного рівня балійського життєвого досвіду, бій півнів об'єднує такі теми, як звіряча жорстокість, чоловічий нарцисизм, азартні ігри з супротивником, суперництво соціальних станів, масове збудження, криваві офіри. Ці теми пов'язують між собою насамперед шал і страх перед шалом, і, поєднавши ці почуття в певну сукупність правил, яка стримує їх і водночас дозволяє їм вирувати, півнячий бій створює певну символічну структуру, в якій знову й знову можна виразно відчутти реальність їх внутрішньої спорідненості. Якщо (знову цитуючи Нортропа Фрая) ми йдемо дивитися «Макбета», аби дізнатися, що відчуває людина, здобувши королівство й утративши душу, то балійці вирушають на півнячі бої, аби з'ясувати, що відчуває людина – зазвичай стримана, відчужена, майже цілком заглиблена в себе істота, такий собі моральний автокосм, – коли, зазнавши виклику, нападу, мук, образ і вкрай розлючена цим, вона досягає цілковитого тріумфу або цілковитої поразки. Варто процитувати весь уривок із Фрая, оскільки він повертає нас до Арістотеля (хоч радше до «Поетики», ніж до «Герменевтики»):

«Але поет (на відміну від історика), – каже Арістотель, – узагалі ніколи не висловлюється щодо реальності, тим більше щодо якихось окремих, конкретних подій. Справа поета – повідомляти вам не про те, що трапилося, а про те, що відбувається взагалі; розповідати не про те, що було, а про те, якого гатунку речі є завжди. Він пропонує вам типові, поновні (за висловом Арістотеля, – універсальні) явища. Ви не підете на «Макбета» з метою довідатися про історію Шотландії. Ви йдете дивитися «Макбета», аби дізнатися, що відчуває людина, здобувши королівство й утративши душу. Зустрівшись із таким персонажем, як Мікобер у Діккенса, ви не вважаєте, що насправді існувала точно така людина, яку Діккенс знав особисто. Ви відчуваєте, що трохи такого Мікобера є майже в кожному, кого ви знаєте, включаючи вас самих. Наші враження від життя здобуваються потроху й у більшості з нас залишаються розпливчастими та невпорядкованими. Але ми постійно натрапляємо в літературі на речі, які раптом узгоджують і прояснюють

безліч таких вражень, і це є часткою того, що Арістотель мав на увазі як типове або універсальне людське явище”³⁹.

Саме таке прояснення відібраного досвіду повсякденного життя здійснює півнячий бій, відсторонений від цього життя як “лише гра” й усе ж таки пов’язаний з ним як “більше ніж гра”. Завдяки цьому він створює те, що можна назвати (влучніше, ніж “типове” чи “універсальне”) зразковим людським явищем, тобто явищем, яке повідомляє нам не так про те, що відбувається, як про те, що відбувалося б, якби життя було мистецтвом і могло так само вільно формуватися різновидами емоційного настрою, як “Макбет” або “Давид Коперфільд”.

Як знову й знову відновлювана вистава (наразі нескінченна), півнячий бій дає змогу балійцю (як перечитування “Макбета” дає змогу нам) зрозуміти масштаби власної суб’єктивності. Спостерігаючи бій за боєм як активний глядач – власник півня чи учасник парі (бо для пасивного глядача півнячі бої як спорт не цікавіші за крокет або собачі перегони), – він при звичаються до цих боїв і до того, що вони мають йому повідомити, майже так само, як уважний слухач струнних квартетів або захоплений споглядач натюрмортів поступово при звичаються до них у такий спосіб, який розкриває перед ним самим його суб’єктивність⁴⁰.

Однак через те, що ця суб’єктивність існує належним чином лише за такої організації (ще один із невід’ємних парадоксів

³⁹ Fyfe N. Op. cit. – P.63-64.

⁴⁰ Уживання “природної” для європейця лексики для позначення візуального сприйняття – “дивитися”, “спостерігати” тощо – тут є оманливішим, ніж деінде, бо, як уже згадувалося, балійці стежать за перебігом бою не лише очима, а й тілом (ним, можливо, навіть більше, зважаючи на те, що в півнячому бої важко щось побачити, крім загальних обрисів руху): вони рухають своїми кінцівками, головами й тулубами, жестикуляцією відтворюючи маневри півнів, і це означає, що переживання бою людиною є більше кінестетичним, аніж візуальним. Якщо існує ілюстрація до визначення Кеннетом Берком символічного акту як “танку ставлення” (Burke’s K. The Philosophy of Literary Forms // Rev. ed. – New York, 1957. – P.9), то це саме півнячий бій. Щодо величезної ролі кінестетичного сприйняття в житті балійців див.: Bateson G., Mead M. Op. cit. – P.84-88; про активну природу естетичного сприйняття взагалі див.: Goodman N. Op. cit. – P.241-244.

естетики разом із зображеними почуттями та вчинками без наслідків), форми мистецтва генерують і регенерують ту саму суб'єктивність, що її нібито мають лише демонструвати. Квартети, натюрморти та півнячі бої – це не просто відображення вже існуючої чутливості, відтвореної за аналогією; це достеменні чинники створення й підтримання такої чутливості. Якщо ми дивимося на себе як на зграю Мікоберів, то це від того, що ми забагато читали Діккенса (а якщо вважаємо себе розчарованими реалістами, то це тому, що читали його замало). Те саме стосується балійців, півнів і півнячих боїв. Саме так мистецтва відіграють свою роль у суспільному житті – забарвлюючи життєвий досвід своїм світлом, а не спричиняючи якісь матеріальні наслідки⁴¹.

Отже, в боях півнів балієць формує та виявляє свій темперамент і водночас характер свого суспільства. Точніше, він формує та виявляє одну з їхніх окремих граней. Існує не лише велика кількість інших культурних текстів, що пояснюють ієрархію соціальних станів і самоповаги на Балі, а й велика кількість інших важливих сфер життя балійців, що разом із розширенням суспільства та войовничою полемікою отримують такі пояснення. Церемонія посвячення в сан брахманського жерця – питання контролю дихання, нерухомості пози та відстороненої зосередженості на глибинах буття – демонструє докорінно іншу, але для балійців так само реальну властивість суспільної ієрархії: її потяг до божественно-трансцендентного. Втілена не в форму

⁴¹Усе це поєднання західної величч із східною скромністю, безперечно, викличе занепокоєння в естетів певного гатунку, як колишні спроби антропологів говорити водночас про християнство та тотемізм непокоїли певних теологів. Але так само як онтологічні питання є невід'ємні (або мають бути такими) від соціології релігії, питання оцінки є (або мають бути) складовою частиною соціології мистецтва. У будь-якому разі спроба розширення поняття мистецтва є лише частиною загальної змови антропологів щодо розширення всіх важливих соціальних понять – шлюбу, релігії, права, здорового глузду. І хоч це певна загроза естетичним теоріям, згідно з якими певні твори мистецтва недосяжні для соціологічного аналізу, це не перешкоджає переконанню, за яке, за твердженням Роберта Грейвза, йому зробили зауваження на випускному екзамені в Кембриджі: що деякі поети кращі за інших.

кінетичної емоційності тварин, а в форму статичної безпристрасності божественного інтелекту, ця церемонія передає не тривогу, а спокій. Масові святкування в сільських храмах, коли все місцеве населення бере участь у ретельно підготовленому привітанні богів – із піснями, танцями, поклонами й підношеннями, – підтверджують духовну єдність односільчан попри нерівність їхнього суспільного становища та створюють атмосферу приязні й довіри⁴². Бої півнів не є головним ключем до балійського способу життя, як бій биків не є ключем до розуміння життя іспанців. Те, про що вони свідчать, не є беззастережним і навіть може ставитися під сумнів тим, що розповідають про це життя інші, не менш промовисті культурні явища. Але дивного в цьому не більше, ніж у тому факті, що Расін і Мольєр були сучасниками, або в тому, що одні й ті самі люди можуть вирощувати хризантеми й кувати мечі⁴³.

Культура будь-якого народу – це зібрання текстів, кожний із яких сам є збіркою, і антрополог намагається прочитати їх через плечі тих, кому вони по праву належать. У такій спробі криються

⁴²Щодо церемонії посвячення див.: Korn V.E. The Consecration of the Priest // Swellengrebel J. L. (ed.). Op. cit. – P.131-154; щодо товаришкості селян (дещо перебільшеної) див.: Goris R. The Religious Character of the Balinese Village / Ibid. – P.79-100.

⁴³Про те, що півнячі бої містять все ж таки досить відчутну інформацію про Балі й пов'язана з ними тривога щодо загальної моделі балійського життя зовсім не безпідставна, свідчить той факт, що протягом двох тижнів у грудні 1965 року, під час політичних заворушень після невдалого державного перевороту в Джакарті, загинуло від сорока до вісімдесяти тисяч балійців (загальна кількість яких – два мільйони), які здебільшого вбивали один одного – найбільший вибух агресивності в країні. (Hughes J. Indonesian Upheaval. – New York, 1967. – P.173-183. Цифри, наведені Хьюзом, звичайно, досить приблизні, але не граничні). Звісно, це не означає, що вбивства були спричинені півнячими боями, могли бути передбачені на цій підставі або були певною збільшеною версією півнячих боїв із людьми замість півнів. Усе це нісенітниця. Але якщо дивитися на Балі не лише крізь призму його танців, вистав театру тіней, скульптур та дівчат, а ще й крізь призму його півнячих боїв (як це роблять самі балійці), цей факт різанини здаватиметься хоч і не менш жахливим, усе ж таки менш схожим на спростування законів природи. Як виявив уже не один реальний Глостер, іноді люди насправді отримують те життя, якого вони найменше для себе бажали б.

величезні труднощі, методологічні пастки, можливість спричинити якесь фрейдівське потрясіння, а також певні моральні дилеми. Не є вона і єдиним способом соціологічного дослідження символічних форм. Функціоналізм живий, так само як і психологізм. Але визнати, що такі форми “говорять щось про щось”, і говорять це комусь, означає принаймні виявити можливість дослідження, яке зосередить увагу на їх сутності, а не на зменшувальних формулах, що обіцяють їх пояснити.

Як і більш звичні заняття, ретельне читання репертуару культурних форм можна почати з будь-якого місця й закінчити будь-де. Можна зупинитися (як я тут) на якійсь одній, більш-менш обмеженій формі й постійно кружляти всередині неї. Можна рухатися між формами в пошуках ширшої єдності або повчальних суперечностей. Можна навіть порівнювати форми з різних культур, аби виявити їх характер на тлі одна одної. Але на якому рівні і як хитромудро б не діяти, провідний принцип один і той самий: суспільства, як і люди, містять у собі свої власні інтерпретації. Треба лише дізнатися, як здобути до них доступ.

Післямова

Читацькі нотатки про Кліфорда Гірца

“Антрополог як культурний герой”. Так називалась одна із численних розвідок про Леві-Стросса, що його біографія вийшла тоді в одній популярній книжковій серії, десь поміж Троцьким та Че Геварою...

Кліфорд Гіртц – один із найголовніших героїв того “цунамі” культурної антропології, що в останні десятиріччя тепер уже минулого століття обійшов усю світоаміканську цивілізацію. Його пропонувані тут праці – то ніби інтелектуальний еталон тієї антропології. У студіях Гіртца, немов у дзеркальній поверхні, відбивається вся сума її дослідницьких стратегій і технік.

...Починаючи з Руссо, що на нього так поштиво посилається Кліфорд Гіртц, європейсько-християнська ойкумена якось чи не одразу спостигла свою різку несхожість з доволишніми – і віддаленими – людськими світами. Передовсім зі східною і просто первісною “архаїками”.

Руссо вказав на ту первісну архаїку як на добру альтернативу сучасній йому цивілізації, наскрізь відчуженій (власне, з нього і починаються спостереження над усім спектром людської алієнації).

Затим романтизм десятиріччям милувався екзотикою тієї та іншої архаїки.

А поміж ними – французький просвітник-“ідеолог” Деджерандо приступив до вже суто ділових, семіотично (!) систематизованих спостережень над первісною поведінкою і свідомістю. А потому і почалось цюнайінтенсивніше громадження таких спостережень, яке у вказаний період ХХ ст. і закінчилося – вказаним “культурно-антропологічним” “цунамі”.

Кліфорд Гіртц – одна із найбільш характерних, ба навіть емблематичних постатей, що вимальовуються на самій вершині сучасного культурно-антропологічного монблану. Його праці, поряд з науковим доробком інших таких “культурних героїв”, – то ніби загальнодуховний та спеціально методологічний підсумок двовікових зусиль Заходу у його географічно та хронологічно різнобічних напрямках до осмислення альтернативних тому Заходу світів. Весь відповідний інтелектуальний інструментарій тут постає у своєму повному складі. І в інтелектуально

ж зразковому вигляді. Без будь-якого, скажімо так, романтичного імпресіонізму. У найсуворішому науковому режимі, у відповідності з наймодернішою західною логічною культурою, що проти неї виявилися безсилими навіть найагресивніші атаки “постмодерну”.

І водночас праці Кліфорда Гірца унікально зберігають те, з чого розпочиналися європейські етнологія та культурна антропологія. Руссоїстське, у найкращому і найглибшому значенні, “сентиментальне” чуття і співчуття до тих вимірів архаїки, що у них людина ще не відчужена-алієнована, а так само органічна, як кущ, квітка, дерево. Той високий “сентименталізм”, власне, становить такий же базовий метод “польових досліджень” Кліфорда Гірца, як і низка їхніх вишуканих інтелектуальних технік.

Це – те, що передовсім кидається в читачьке око при першому знайомстві з роботами Кліфорда Гірца. Зі спорадичною, але невідпорно ліричною інтонацією у них. Що має особливо привабити українського читача, котрий історично-необхідно ще не відокремив – свою “етнологію” від своєї любови...

А затим – ще одна вельми суттєва риса, ба навіть першохарактеристика запропонованих тут праць. Гранична інтелектуальна відповідальність автора, яка особливо загострює ту його і без того аж пронизливу логіку і його і без того віртуозний аналіз “польового матеріалу”. Відповідальність перед чим?

...Кліфорд Гірц уже скінчив головний масив своїх багаторічних індонезійських досліджень, коли там вибухнула вереснева катастрофа 1965 року, яка забрала певне чи не мільйон тамтешніх людських життів (на кривавий ліворадикальний путч правниця там відповіла вже тотальним терором).

Додамо, що рівно через десять років ще більшою терористичною катастрофою закінчилася камбоджійська виправа “червоних кхмерів”.

А далі, знову у якомусь зловісному хронологічному ритмі, – через двадцять років – геноцид у Руанді.

На превеликий жаль, зважаючи на загальну ситуацію у нинішньому, вкрай кризовому “третьому світі”, до якого, з розпадом СРСР, історія додала ще декілька розлогих і ще більш кризових регіонів, дія тих понурих супермеханізмів, що їй зумовили ті супергеноциди, далеко не призупинена.

Отож, хай антропологи й етнологи будуть насторожі... Слідом за Кліфордом Гірцом.

Йдеться про те, що у його науковій творчості з виключною інтелектуальною енергією постає проблема зустрічі “архаїчної спадщини з західним, у широкому значенні, модерном. У двох напрямках.

З одного боку проблеми, Кліфорд Гірц з надзвичайною достеменністю опрацьовує питання самої методології своєї дисципліни. Власне, проблему зустрічі щонайрозвиненішої, відповідно “спеціалізованої” західної свідомості з тим велетенським, незрідка чи не герметично закритим “польовим” архаїчним матеріалом. Кліфорд Гірц таки віртуозно досліджує, сказати б, “принцип доповнення” у тій зустрічі, коли “західний” спостерігач може або взагалі не побачити той матеріал, або побачити у ньому те, чого насправді там нема... Приміром, відгомін тих чи тих суто європейських (а чи вже євроамериканських) “моделей”.

З другого боку, Кліфорд Гірц у безлічі злободенних суспільних чи вже просто політичних мізансцен Магрибу та Індонезії вбачає як приховані, так і очевидні наслідки всієї неорганічності чи, принаймні, парадоксальності псевдосинтезу місцево-архаїчного і модерно-західного.

Етнолог, отже, за Гірцом, незрідка вкрай помиляється у своїх інтерпретаціях тих мізансцен. Тут фахова зіниця дослідника виявляє просто таки незвичайну спостережливість.

Що ж, внаслідок тих квазіінтерпретацій постають в тих чи тих наукових жанрах відповідні академічні тексти, що їх рано чи пізно виправлять рецензенти більш кваліфіковані і більш спостережливі. На кшталт самого Кліфорда Гірца.

Але якщо безпосередня зустріч західно-модерного і того місцево-архаїчного відбудеться у режимі такої ж неточності й неавтентичності?

У тому випадку відбудеться вже не інтелектуальний інцидент, а історична катастрофа... Із числа тих, що про них ішлося вище – ніби загадкова у своїй страшній ритміці шерега згаданих геноцидів...

Отож, Кліфорд Гірц, на відміну від багатьох своїх колег-етнологів, які у сучасній університетській касталії ніби бавляться тими чи тими фаховими побудовами, вповні розуміє свою відповідальність – у своєму аналізі, у пропонованих ним морфологічних конструкціях “архаїчного”. Що у його полі нині ще живуть сотні і сотні мільйонів.

Україна – то країна, де міфо-фольклорна спадщина постає вочевидь живою. Не виключено, що ті чи ті її змісти й механізми продовжують зустрічатися з сучасністю.

Кліфорд Гірц, гросмейстер і “польових”, і вже узагальнюючих досліджень “архаїки”, можливо, допоможе і нашому українському сучасникові – у його нелегких самоздійсненнях через поєднання “минулого” з “новим” і навіть “новітнім”.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

Абду 351
Абдулла 367, 375, 382
Абдулла Тауфік 365
Абу 187-190, 197
Аволово 358
Аволово Обафемі 356
Агардане 353, 354
Адді-у-Бігі 353
Азіківе 275, 358
Азіківе Ннамді 356
Айзенштадт 387
Алмонд 328
Алхаджі Абубакар
 Тафава Балева 358, 359
Аль-Афгані 351
Аль-Юссі Лахцен 353
Амбедкар Б. Р. 305, 325, 343
Андерсон Бенедикт 365, 367,
 375, 378, 382
Арджуна 159, 166, 167
Арістотель 169, 527, 529, 530
Арон 235
Арон Раймон 234
Ауербах Б. 244
Ахілл 228

Б

Бандаранаїке С. В. Р. Д. 275, 318,
 319
Баронг 136-143, 146, 214, 215,
 471
Бах 173
Беджот Уолтер 269
Бейтсон Грегорі 123, 392, 442,
 482, 487
Беккерель 55
Бекон Френсіс 44, 51, 131
Белло Алхаджі Ахмаду 356
Бело Джейн 139, 487
Бельзен 131

Бен Барка Мегді 291
Бен Белла 275
Бендикт Рут 55
Бентам Єремія 505, 507, 508, 509
Берк 244, 249, 256, 257, 530
Берк Едмунд 256
Берк Кеннет 41, 109, 168, 244, 270
Бетара (Бетарі) 452
Бетара Гуру 452, 453
Бетховен 19
Блейк У. 31
Блекмур 244
Блок Марк 55, 386
Боас Франц 410
Боварі 24
Братаюда 159
Брахман 207
Брукс 244
Будда 126, 404, 414
Бул 414
Буллок 90, 92
Бургіба 275, 311
Буркгардт Якоб 383, 479
Бхима 159, 164, 166

В

Вайнер 322, 414
Вайт 509
Вайтхед 43, 238, 294
Валерстайн 314
Вашингтон, Ірвінг 7
Ваян 431-434, 439, 442, 479
Ваян Кепінг 431
Ваян Ругруг 431
Вебер Макс 11, 104, 105, 125,
 126, 130, 157, 204-208,
 292, 296, 369, 385, 388,
 424, 427, 428, 473, 509
Вебстер 227, 469
Вестермарк 21
Віко 293

Вільсон 33
 Вінстелт Річард 203, 225
 Вісслер Кларк 49
 Вітгенштайн 20, 21, 26, 244
 Вітфогель Карл 386, 387, 397
 Вішну 159
 Вішну Мурті 368
 Вокер Джеймс 153
 Вор де 84

Г

Гайгер Теодор 231
 Гайне-Гельдерн Роберт 389
 Галантер 251
 Галл Кларк 69, 86
 Галлі У. Б. 40
 Галловел 76
 Ганді 280, 284, 309, 342, 343
 Ганді Індіра 341, 343, 344
 Гаптінгтон Семюел 290
 Гарвард 88
 Гаренг 159
 Гасан П 354
 Гасан Мулай 306, 352
 Гауелс 79
 Гебб 87, 98
 Гегель 47
 Геккель 76
 Герстенхабер 251
 Гітлер 64, 272
 Гітті Філіп 344
 Глостер 524, 532
 Говон Якубу 359
 Годдінг 61
 Гольбейн 421
 Горіс 460
 Готорн Натаніель 67
 Гоффман Ервінг 496, 512
 Грейвз Роберт 531
 Гудинаф Уорд 18
 Гуді 118
 Гукер 417
 Гуссерль 20, 424
 Гхош Атулья 341

Д

Де Мілль Сесіл Б. 373
 Дева (Деві) 452
 Дева (Деві) Шура 452
 Деві Шрі 452
 Джеймс 118, 424
 Джейн 441
 Джепінгс Лйвор 318
 Джерард 90, 91
 Джинна 275, 280
 Джо 440, 441, 442, 447
 Джонсон 45
 Діккенс 529, 531
 Дон 440, 441
 Дурга 141, 158
 Дьюї 57, 72, 424
 Дю Буа Кора 214
 Дюмарі 15, 26, 28, 40
 Дюркгейм Еміль 104, 105, 170,
 194, 239, 371, 473

Е

Еванс-Прічард 120, 206, 398
 Едіп 33, 126
 Ейнштейн 120
 Еліот 244
 Емерсон 244, 301, 328
 Еразм 421
 Етель 118
 Ешбі 476

Ж

Жувенель де Б. 374

З

Зенон 228

І

Іван Грозний 430
 Іфігенія 45

Й

Йетс 520
 Йов 127

К

Кайзен 227
 Кайрон 341
 Кайял 86
 Камю 258
 Карман 183-191, 193, 197
 Кассіре́р 40, 110, 244
 Кастро 275
 Касувубу 310
 Каурави 159, 165, 167
 Кафка 100
 Качи́ца 147
 Кевел Стенлі 22
 Кейта 275
 Келлер Гелен 96
 Кеніата 275
 К'єркегор 144
 Клакгон К. 10, 11, 49, 52, 53, 88, 171
 Коен 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 30, 39, 40
 Колдрі́дж 244
 Колумб 404
 Конт 234
 Корн 395
 Коулбу́рн Р. 386
 Коулмен 301, 328, 355
 Кребер А. Л. 51
 Крейк 112
 Крішна 159, 165
 Кромвель 55
 Крузо 405
 Ктут 431-434
 Кун 349

Л

Лавджой 44, 45
 Лайтес Натан 243, 366
 Ламарті́н 260
 Лангер Сюзен 9, 107, 244
 Ласкі Гарольд 399
 Ласвелл 245
 Лебрен 403
 Лев Деніель 365, 367, 375, 382
 Левенсон Джозеф 473
 Леві-Брюль 143, 144

Леві-Стросс Клод 24, 43, 401, 402, 403, 404, 407, 408, 409, 410, 413, 414, 415, 417, 418, 528

Леза 124
 Лешлі 71
 Лі 275
 Лідл 365, 367, 375, 382
 Лікок Стівен 106
 Ліліра 438
 Лінгардт 123, 128, 139, 130
 Ліоте 27, 351
 Ліч Е. Р. 172
 Ло Пан 517
 Лоуелл Роберт 67
 Лютер 421

М

Магомет 178, 182, 216, 224
 Мадар'яга Сальвадор де 118
 Мале 431, 433, 439
 Маджапагіт 387, 390, 392, 464
 Мадзіні 292, 302
 Макіавеллі Н. 348, 444
 Маккарті 259
 Малиновський Броніслав 25, 49, 51, 104, 106, 123, 124, 130, 143, 144, 158, 170, 193, 194, 476
 Мангайм 228, 229, 230, 231, 232, 257, 270
 Мао 309
 Маркіз Дон 130
 Маркс Карл 229, 234, 271, 368, 386, 403, 414, 424, 527
 Маску 44, 46, 50
 Махеидрадатта 141
 Мердок Дж. П. 49
 Мері 440, 441
 Местр де 257
 Мід Дж. Г. 57, 424, 487
 Мід Маргарет 24, 215, 384, 482
 Мікобер 529, 531
 Мольєр 227, 532
 Морріс 244
 Мур Дж. Е. 169
 Мухаммед V 275, 289, 291, 351, 352, 354
 Мюррей 88

Н

Надар Камарадж 341
 Надель 123
 Накула 159
 Наполеон 227
 Насер 6, 275, 311
 Насутіон А. Х. 331
 Не Він 338, 339
 Ненга 431
 Неру 7, 275, 284, 299, 300, 305,
 306, 318, 340, 342, 343, 357
 Ніцше 527
 Нкрума 275, 399
 Нойман фон 414
 Ньерере 275
 Ньйоман 431-433, 442
 Ньютон 44, 70, 237

О

Оден 520
 Олпорт Гордон 69
 Остін Джейн 466

П

Павлов 69
 Пайджан 183, 184, 191-192, 194,
 195, 197, 201, 202
 Пандави 159, 164, 165, 166, 167
 Парето 235
 Парсонс Толкотт 53, 106, 233, 234,
 235, 239, 292, 294, 298, 316
 Пател 299, 300
 Патнаїк 341
 Персі 145, 247, 252
 Петрук 159
 Пірс 244
 Платон 109, 235
 Поланья Карл 387
 Прана Джая 489
 Пула 438

Р

Радін Пол 153
 Радкліф-Браун 121, 170
 Разак Тун Абдул 335

Райл Гілберт 12, 14, 16, 39, 68,
 70, 72, 74, 244, 421
 Рангда 136-143, 146, 214, 215,
 216, 218, 471
 Рангенекар 318
 Расін 45, 532
 Рассел Джон 120, 403, 408
 Рахман Теунку Абдул 335
 Регрег 434, 438
 Редфілд 171, 179
 Рейхард 126
 Ріггінз 319
 Рікер Поль 28
 Ріп ван Вінкль 7
 Річард Левове Серге 430
 Робертсон-Сміт 170
 Розенберг 192
 Руссо 405, 414, 415, 416, 417

С

Саліван 96
 Сантаяна 104, 135
 Сардауна 358
 Сартоно Картодірджо 365, 367,
 375, 378, 382
 Сартр Жан-Поль 399
 Састро 186, 189
 Саттон Френк 227, 240, 246, 248,
 385, 388, 396
 Сахадева 159
 Свелленгребель 217, 461
 Секу Туре 275
 Семар 159, 166, 167
 Сенгор 280
 Сен-Жюст 258
 Сепір 245, 249
 Сінгер 135
 Сітарамая 299, 300
 Сміт Джон 470
 Сохото 356
 Солоу Роберт 41
 Сорель Ж. 235
 Сорокін 173
 Соссюр де 414
 Спіноза 169, 527
 Старк Вернер 230, 231, 232

- Стейг Вільям 118
 Стейнберг Лео 105
 Стівенс 526
 Суда 438
 Суджою 186, 189, 191-193
 Сукарно 191, 224, 264, 265, 266,
 268, 269, 275, 280, 288, 306,
 327, 329, 330, 331, 368, 373,
 373, 374, 379, 380, 399, 478,
 479
 Сукхадія 341
 Сура Пак 188
 Сухарто 331, 378
 Сьяхрір 316
- Т**
- Тайлер Стівен 20
 Тайлор 59, 118, 170
 Тайлор О.Г. 53
 Тайлор Э.Б. 10
 Тафілек 353
 Тафт 246, 250
 Тобін 227
 Торо 25
 Тхакін Ну 337
- У**
- У Ну 275, 335, 337, 338, 339
 Умар 187
 Уолкер Персі 245
 Уорф 244
 Урія 489
- Ф**
- Фанон 280
 Фіннеган 23
 Форстер Е. М. 95, 339
 Фрай Нортроп 524, 529
 Фрезер 170
 Фрейд 75, 104, 105, 238, 384, 527
 Фрідман 361
 Фуллер Л. 507
- Х**
- Халдун Ібн 24
 Хана Яхья 344
 Харріс 227
- Хартлі 246, 250
 Хасан ІІ 290, 291
 Хатта Мохаммед 327, 329, 330
 Хенле 249
 Херсковіц 52
 Хілдрет 507
 Хокарт 526
 Холт 367, 371, 374, 382
 Хопкінс 253
 Хусейн Закір 343
 Хьюз 378, 532
- Ч**
- Чаван 341
 Чайльд Гордон 387
 Черчілль 64, 259, 272
- Ц**
- Цельсій 78
- Ш**
- Шамун 347
 Шастрі Лала Бахудар 343
 Шекспір 45, 46, 167
 Шелер 424
 Шеннон 414
 Шериф'янів династія 350
 Шерман 248
 Шеррінгтон 69, 86, 87
 Шива 141, 158, 167, 519-520
 Шилз Едвар 106, 232, 234, 235, 292
 Шрусбер 160
 Шутц Альфред 133, 142, 424
- Ю**
- Юдхистхира 159, 166
- Я**
- Ягве 207
 Яновіц 106
 Ястров 252
- Beach F. A. 93, 94
 Hebb D. O. 94, 98, 99
 Pribram K. H. 70, 90, 94
 Thompson W. R. 93, 94, 98, 99

ЗМІСТ

<i>Передмова</i>	5
<i>Розділ 1. “НАСИЧЕНИЙ ОПИС”: У ПОШУКАХ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ ТЕОРІЇ КУЛЬТУРИ</i>	9
<i>Розділ 2. ВПЛИВ КОНЦЕПЦІЇ КУЛЬТУРИ НА КОНЦЕПЦІЮ ЛЮДИНИ</i>	43
<i>Розділ 3. РОЗВИТОК КУЛЬТУРИ Й ЕВОЛЮЦІЯ РОЗУМУ</i>	68
<i>Розділ 4. РЕЛІГІЯ ЯК КУЛЬТУРНА СИСТЕМА</i>	104
<i>Розділ 5. ЕТОС, СВИТОГЛЯД ТА АНАЛІЗ САКРАЛЬНИХ СИМВОЛІВ</i>	151
<i>Розділ 6. РИТУАЛ І СОЦІАЛЬНІ ЗМІНИ: ЯВАНСЬКИЙ ПРИКЛАД ЖИТТЯ</i>	170
<i>Розділ 7. “ВНУТРІШНЄ НАВЕРНЕННЯ” НА СУЧАСНОМУ ОСТРОВІ БАЛІ</i>	203
<i>Розділ 8. ІДЕОЛОГІЯ ЯК КУЛЬТУРНА СИСТЕМА</i>	227
<i>Розділ 9. ПІСЛЯ РЕВОЛЮЦІЇ: ДОЛЯ НАЦІОНАЛІЗМУ В НОВИХ ДЕРЖАВАХ</i>	274
<i>Розділ 10. ОБ’ЄДНУВАЛЬНА РЕВОЛЮЦІЯ: ПИТОМІ НАСТРОЇ ТА ЦИВІЛІЗОВАНА ПОЛІТИКА В НОВИХ ДЕРЖАВАХ</i>	299
<i>Розділ 11. ПОЛІТИКА СЕНСІВ</i>	365
<i>Розділ 12. МИНУЛЕ Й СЬОГОДЕННЯ ПОЛІТИКИ: ДЕЯКІ ЗАУВАГИ ЩОДО ЗАСТОСУВАННЯ АНТРОПОЛОГІЇ ДЛЯ РОЗУМІННЯ НОВИХ ДЕРЖАВ</i>	384
<i>Розділ 13. РОЗВАЖЛИВИЙ ДИКУН: ПРО ТВОРЧІСТЬ КЛОДА ЛЕВІ-СТРОССА</i>	401
<i>Розділ 14. ЛЮДИНА, ЧАС І ПОВЕДІНКА НА ОСТРОВІ БАЛІ</i> ...	419
<i>Розділ 15. ГЛИБОКА ГРА: НОТАТКИ З ПРИВОДУ БАЛІЙСЬКИХ ПІВНЯЧИХ БОЇВ</i>	481
<i>В. Скуратівський. Післямова</i>	534

Видавництво
“Дух і Літера”
пропонує твори гуманітарної класики

Енциклопедія політичної думки / За ред. Девіда Міллера; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.

Оксфордська “Енциклопедія політичної думки”, до написання якої було залучено найкращих фахівців чотирьох континентів, стала однією з найавторитетніших і найпопулярніших європейських енциклопедій сучасності. У ній висвітлено політичну історію людської цивілізації від Сократа до Сімони Вейль.

Вдала ідея її упорядників щодо поєднання в одній книжці філософії історії, історії політичної думки, історії та філософії права, соціальної філософії і політичної соціології робить її корисною і, понад те, необхідною як для дослідників минувшини, так і для пересічних учасників та головних дійових осіб сьогоденного політичного процесу.

З виходом “Енциклопедії політичної думки” українською мовою вітчизняний читач чи не вперше отримує можливість осягнути систему понять політичних наук. Найперший рівень цієї системи висвітлено в добірці статей про основоположні категорії політичних наук: владу, громадянське суспільство, законність і далі за алфавітом. В енциклопедії подано визначення цих категорій та необхідні історичні і філософські коментарі до них.

Френсіс Дворнік

Слов'яни в європейській історії та цивілізації / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 506 с.

Фундаментальна праця відомого діяча католицької церкви і чеського Американа, який багато років працював у наукових інституціях Європи та Америки, присвячена основним подіям і явищам в історії та культурі слов'янських народів, які розглядаються як органічне ціле, протягом найскладнішого періоду в історії Центральної та Східної Європи з XIII до XVIII ст. Детально розглянуто політичні та релігійні чинники в минулому слов'янства, культурні імпульси, що надходили до них з візантійського Сходу та латинського Заходу.

Книга покликана сприяти з'ясуванню внеску слов'ян у політичний та культурний розвиток світу, реального історичного сенсу «слов'янської єдності» і водночас розумінню історії слов'ян як частини історії Європи загалом. Вона досі залишається одним з основних посібників, на яких виховуються численні покоління західних славістів.

Книгу адресовано студентам і викладачам вузів гуманітарних напрямків освіти, науковим працівникам, а також усім читачам, кого цікавить роль і місце слов'ян в історії європейської цивілізації.

Поль Рікер

Сам як інший / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.

Практична філософія Поля Рікера – вершина переосмислення проблем людської ідентичності в контексті трагічного досвіду ХХ століття. “Сам як інший” – головний твір (opus magnum) П. Рікера про філософію людини, про здатність людини на вчинок, слово та відповідь на запитання “хто я єсьм?” Рікер б’ється на два фронти: супроти екзальтації “Я” (ego) у послідовників Декарта і супроти приниження та нівелювання особистості в сучасному нігілізмі. Трагедія і самогубство цілих країн (Європа-ХХ) і окремих особистостей (зокрема сина філософа) – не тема, а мовчазне скорботне тло, канва аскетичного сувою цієї роботи. Синтез нової філософії людини у Рікера майстерно поєднує конструктивні лінії етики, герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, антропології, філософії релігії, історії та права.

Суд про людину Рікер веде як перехресне опитування таких свідків, як Арістотель і Августин, Ніцше і Хайдеггер, Левіна і Тейлор. Стратегія Рікера – це фундаментальна філософія свідчення попри “школу підозр”, з якої вийшли ідеології безлюдності ХХ ст.

Монографія адресована всім, кого цікавить сучасний філософський синтез наук про людину.

Томас Гоббс

Левіафан / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 608 с.

“Левіафан” Томаса Гоббса вважається найважливішою з-поміж праць з політичної філософії, написаних англійською мовою, і, безперечно, входить до “золотого фонду” європейської філософської думки Нового часу.

Впродовж трьох століть ця книга залишається предметом палких суперечок, інколи навіть обурень; все це, зрештою, тільки сприяє з’ясуванню її справжньої величі.

Дискурсійний, провокативний характер думок Гоббса налаштовує на плідний діалог, всебічне обговорення принципових проблем ролі держав в історії народів, що й сьогодні стоять на порядку денному.

Ця книга – перший український переклад “Левіафана” Гоббса з доданням історичного та довідкового матеріалу за сучасним кембриджським виданням цього твору. Для широкого кола читачів, які цікавляться історією філософії, політичної думки та етики.

Роман Шпорлюк

Імперія та нації / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 360 с.

Історія і сучасність – це звичне словосполучення набуває незвичного значення у книзі професора Гарвардського університету Романа Шпорлюка “Імперія та нації”. Читач має нагоду ознайомитися як з історією важливих суспільних явищ і подій, так і з історією їхнього осмислення у працях відомого західного дослідника – і побачити, що ці історії є частиною сучасності.

Збірка містить статті, есе, огляди, присвячені історії та нагальним політичним проблемам колишніх республік Радянського Союзу, які писалися упродовж останньої чверті ХХ століття і призначалися західному читачеві. Імперський спадок і національні проблеми, комунізм і націоналізм, проблеми державотворення на пострадянському просторі, становлення і розпад націй, виникнення і загибель Радянського Союзу – усі ці й багато інших проблем подаються автором крізь призму історичного досвіду становлення, розвитку і взаємодії східноєвропейських націй і держав, передусім України, Росії, Польщі та Білорусі.

Книгу адресовано суспільствознавцям: викладачам, дослідникам, студентам, а також усім, хто цікавиться новітньою історією Східної Європи.

В.Скуратовский

«Проблема авторства «Протоколов сионских мудрецов»», ред. М.Петровский, 2001. – 240 с.

Книга присвячена проблемі авторства “Протоколів сіонських старшин”, анонімного тексту, який самою своєю появою спровокував на початку ХХ століття масові і вкрай реакційні настрої, які подекуди діють і сьогодні. Саме підкреслена анонімність “Протоколів” надала покладеному в їх основу міфу про всесвітню змову єврейства проти християн і всього людства взагалі чи не планетарного резонансу. Шляхом історіософського, а далі власне текстологічного аналізу “Протоколів” український дослідник доходить висновку, що вони є літературною містифікацією російського журналіста і белетриста Матвія Головинського (? – 1920 рр.). У книзі наводяться численні ідеологічні та стилістичні паралелі між “Протоколами сіонських старшин” та літературною продукцією М.В.Головинського. Книга розрахована на істориків, літературознавців, соціологів та фахівців з юдаїки.

Часопис «Дух і літера»

«Дух і літера» є першим українським міждисциплінарним періодичним виданням в сфері наук про людину. Принаймні половина авторів часопису – провідні іноземні науковці. «Дух і літера» є часописом суспільної та гуманітарної думки сучасних інтелектуалів, які працюють в рамках європейської традиції видання журналів філософської та історичної публіцистики. «Дух і літера» є трибуною науковців, які не є політично заангажовані, і своїми текстами виводять думку на ширшій культурно-історичній обрії.

№ 1 – 2 – К.: Дух і Літера, 1997 – 464 с.

№ 3 – 4 – К.: Дух і Літера, 1998 – 464 с.

№ 5 – 6 – К.: Дух і Літера, 1999 – 496 с.

№ 7 – 8 – К.: Дух і Літера, 2001 – 464 с.

Готуються до друку у 2001 році

- ✓ Ханна Арендт "Джерела тоталітаризму"
- ✓ Михайлина Коцюбинська "Зафіксоване і нетліме"
- ✓ Ханна Арендт "Між минулим і майбутнім"
- ✓ Елісдеа Макінтайр "За чеснотою"
- ✓ Костянтин Сігов "Європейський палімпсест"
- ✓ Поль Рікер "Про справедливість"
- ✓ Чарлз Тейлор "Етика автентичності"
- ✓ Валерій Марченко "З неопублікованого"

<http://www.duh-i-litera.8m.com>

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

04070, м.Київ, вул. Волоська, 8/5

Національний Університет

"Кієво-Могилянська Академія" 4 корпус к. 210

Видавництво «Дух і Літера»

Тел.: (044) 416-60-20

Факс: (044) 213-91-49

e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua

Надаємо послуги "Книга-поштою"

Підписано до друку 06.07.2001 р. Формат 60×84¹/₁₆. Папір офсетний.
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 31,74. Обл.-вид. арк. 33,54. Наклад 1000. Зам. 1178.

Друкарня ТОВ "Задруга"
03150, м. Київ, вул. Антоновича, 180