

тов (особенно двойных духовых), позволяющих по археологическим данным реконструировать наличие многоголосного типа мышления у некоторых исчезнувших народов⁴⁷; об инструментальном многоголосии вообще, сохранившем, видимо, некоторые следы древнего пласта многоголосной традиции (Азербайджан, Армения, вся Средняя и Передняя Азия, Северная Африка, Юго-Восточная Азия); о своеобразном «половом диморфизме» многоголосия (есть регионы, где многоголосную традицию встречаем только у мужчин или в большей степени — только у женщин), отмеченном также антропологами; о возможной причине господства одноголосия в Восточном расообразовательном стволе; о других элементах музыкального творчества, возможно, также генетически обусловленных (ритм, лад), и о многом другом. Но даже ограничиваясь изложенным выше, можно с уверенностью сказать одно: дальнейшее всестороннее исследование народного многоголосия⁴⁸, этого удивительного по своей устойчивости социально-художественного феномена, при оценке полученных результатов без предвзятых мнений может привести нас к постановке и решению многих кардинальных проблем современной науки о человеке в новом свете.

⁴⁷ Жордания И. М. Грузинское народное многоголосие и его взаимосвязи с другими многоголосными культурами. С. 39 (на груз. яз.); *его же*. К вопросу о грузино-шумерских музыкальных параллелях. С. 17 (на груз. яз.); Николадзе К. Р. Об одном своеобразии двойных духовых музыкальных инструментов//Матер. XXV конф. Координационного совета по фольклору при АН ГССР. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *ее же*. Двойные духовые музыкальные инструменты и проблемы вокального многоголосия//Матер. науч. конф. «Вопросы народного многоголосия». Боржоми, 1986.

⁴⁸ На первых специальных конференциях, посвященных вопросам народного многоголосия, с участием специалистов из Советского Союза (1984, Тбилиси) и Балкан (1986, Боржоми) наметились в этом отношении интересные перспективы.

А. Б. Островский

ШКОЛА ФРАНЦУЗСКОГО СТРУКТУРАЛИЗМА: ВОПРОСЫ МЕТОДИКИ

Если условиться вести речь не о структуралистском направлении вообще, то именно о структуралистской школе во французской этнологии¹, то ее оформление можно датировать 1960 г. Именно в этом году началась педагогическая деятельность Клода Леви-Строса в Коллеж де Франс. Данное событие по времени совпало с созданием Лаборатории социальной антропологии и появлением французского антропологического журнала «L'Homme». Оба эти начинания связаны также с именем Леви-Строса. Последовавшее затем двадцатилетие стало периодом расцвета французского этнологического структурализма. В 1960—1980 гг. получили значительное развитие как некоторые общие вопросы методики, так и способы приложения ее к изучению различных сфер жизни традиционных обществ.

Если воспользоваться высказанным в отечественной литературе историографическим определением структуралистской методики как «прививки достижений структурной лингвистики к традициям французской социологической школы»², то плоды такой «прививки» созревают как раз в этот период.

¹ В науковедческой литературе до сих пор нет четкого разграничения таких понятий, как «научное направление» и «научная школа». См.: Школа//БСЭ (3-е изд.). 1978. Т. 29. С. 1258; Ярошевский М. Г. Интернациональное и национальное в развитии научных школ. М., 1977. Вместе с тем употребление второго из этих понятий подразумевает наличие определенной степени организационного единства у тех, кого можно отнести к данной школе.

² Мелетинский Е. М. К вопросу о структурно-семиотическом методе в фольклористике//Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 161.

В отечественной литературе уже имеются труды, освещающие общие вопросы структуралистской методик. Есть также и работы, касающиеся исследования Леви-Стросом мифов и первобытного мышления³ как такового, что составило центральную проблематику его творчества в рассматриваемый период.

Задача данной статьи — проследить, какое развитие и применение получила структуралистская методика в приложении к таким сферам жизни традиционных обществ, которые не изучались Леви-Стросом. Для этого мы обратимся к работам его видных последователей: Жана Пуйона, Франсуазы Эритье и Николь Бельмон. Все они сотрудничают в Лаборатории социальной антропологии с момента ее образования, ведут преподавательскую деятельность, а Пуйон в течение ряда лет является генеральным секретарем журнала «L'Homme».

Для решения данной задачи мы должны предварительно охарактеризовать те общие принципы изучения социокультурных явлений традиционных обществ, которые присущи работам всех представителей школы французского структурализма. Вот эти принципы: 1) явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве внутренних и внешних связей; 2) явление культуры рассматривается как многоуровневое целостное образование, связи между его уровнями истолковываются в семиотическом ключе; 3) исследование явлений культуры проводится как моделирование «структур», т. е. предполагаемых инвариантов, которые и определяют скрытую логику, присущую этим явлениям.

В работах основателя структуралистской школы — и это необходимо особенно подчеркнуть — понятие «структура» однозначно не определено. В разные периоды его творчества это понятие наполнялось различным содержанием и даже в ряде случаев сближалось с понятием «форма»⁴. А между тем отсутствие строгой терминологической ясности в этом вопросе затрудняет как адекватное понимание исследований Леви-Строса, так и критическую оценку результатов структуралистской школы в целом. И самое существенное здесь то, что у Леви-Строса не выявляется различие между структурой как некой характеристикой, непосредственно присущей отдельному варианту явления, и структурой как моделью, охватывающей всю совокупность вариантов.

В значительной степени прояснить эту проблему позволяет, на наш взгляд, анализ того определения структуры, которое дает Ж. Пуйон. Разработка им категории структуры имела методическую направленность: Пуйон задавался целью разъяснить содержание этого центрального понятия исходя из контекста работ Леви-Строса и одновременно привлекая свои собственные исследования.

Пуйон стремился выявить, в чем отличие понятия «структура» в структурализме от его традиционного употребления, которое сближало «структуру» с «упорядоченностью» и «организацией». Необходимо, как считал Пуйон, различать два уровня целостностей: во-первых, уровень целостности отношений, или ансамбль отношений, присущих данному варианту, причем в работах самого Пуйона в качестве варианта выступает явление в данной этнической культуре; во-вторых, уровень целостности как ансамбль всех этих ансамблей. Здесь уже французский исследователь рассматривает однотипные явления сразу в нескольких культурах. Далее термины «организация» и «структура» используются

³ См. статьи Н. А. Бутинова, Вяч. Вс. Иванова и Е. М. Мелетинского в Приложении к кн.: *Леви-Строс К. Структурная антропология*. М., 1983; *Дараган Н. Я., Островский А. Б.* Издания К. Леви-Строса на русском языке // *Сов. этнография*. 1986. № 3. С. 167—171; *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // *Сов. этнография*. 1984. № 5. С. 48—59.

⁴ См., например: «Структурный метод и в лингвистике, и в антропологии состоит в обнаружении (*repérer*) инвариантных форм внутри различных содержаний» (*Levi-Strauss C. Anthropologie structurale deux*. P., 1973. P. 322—323; «Структурный принцип» использования различных видов животных во фратриальном тотемизме состоит в «реинтеграции содержания формой» (*Levi-Strauss C. Le totémisme aujourd'hui*. P., 1962. P. 123).

для обозначения внутренней характеристики явления соответственно двум названным выше уровням целостности.

Каким же образом структура и организация связаны между собой? При сопоставлении вариантов обнаруживается, что каждой отдельной организации, соответствующей данному варианту, присуща некая «конфигурация» (Пуйон), которая и определяет специфику данного варианта относительно других. При трансформации вариантов происходит смена их «конфигурации» по определенным семантическим осям (т. е. признакам), характерным для группы вариантов. Такая «конфигурация» есть аспект реальности структуры, ее реальной представленности в том или ином отдельном варианте явления. Структура, считает Пуйон, подобна некоему ядру отдельной организации и — вместе с тем — «обеспечивает переход (который может быть реальным, историческим или просто концептуальным) от одной организации к другой»⁵.

Интересно терминологическое различие, вводимое Пуйоном. Отношения типа *structurelles*, соответствующие структуре в традиционном понимании, он отличает от отношений типа *structurales*, которые и соответствуют структуралистскому смыслу обсуждаемого понятия⁶. Через отношения *structurelles*, можно описать отдельную организацию, через отношения *structurales* — выявить структуру.

Пуйон отмечает, что отношения *structurales* в конкретном варианте совпадают в онтологическом аспекте с отношениями *structurelles*. Выделение отношений структуральности для данного варианта становится возможным при рассмотрении его структурных отношений во всей совокупности вариантов явления. В трактовке Пуйона категория структуры не утрачивает связи с реальным бытием явления культуры.

Как нам представляется, соотнесение различных типов упорядоченности, или структурированности, позволяет с достаточной степенью ясности выявить, что речь идет о диалектике общего и отдельного, причем в применении к таким явлениям культуры, которым свойственна вариативность. Предложенная Пуйоном трактовка исключает отождествление структуры с моделью⁷. И это весьма существенно, поскольку модель, будучи интеллектуальным средством исследователя, составляет только один аспект структуры.

Далее, можно более отчетливо выделить этапы моделирования. Первый этап — это раскрытие соотношения *structurelle* — *structurale* применительно к явлениям данного типа; второй — обнаружение принципа упорядоченности самих этих отношений. Два типа отношений, присущих внутренней связности явления культуры, определены фактором его вариативности — реальной либо искусственно вводимой в качестве исследовательского приема.

В работах Пуйона, посвященных изучению потестарных отношений в племенах аджераи (Чад), прослеживаются способы отображения этим народом параметров социальной структуры, точнее — параметров социальной стратификации. Исследователь, опираясь на собственный этнографический материал, использует структуралистскую процедуру для того, чтобы глубже понять, каким образом отношения власти получают закрепление в той либо иной форме «политико-религиозной» (Пуйон) организации⁸.

⁵ Pouillon G. *Fétiches sans fétichisme*. P., 1975. P. 222.

⁶ С известной долей условности это можно перевести как отношения «структурные» и «структуральные». Далее мы будем использовать последний термин во всех случаях, где речь идет о характеристиках явления, изучаемых и моделируемых посредством структуралистской процедуры.

⁷ Отождествление этих понятий встречается в работах Леви-Строса различного периода: *Леви-Строс К. Структурная антропология*. С. 247, 324; *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale deux*. P. 100.

⁸ Необходимо отметить существенное терминологическое различие в связи с отношениями власти и соответствующей им организацией в традиционных, шире — доклассовых обществах в отечественной и западноевропейской этнографической литературе. Следуя принятому у нас разграничению в связи с отношениями власти соответственно в классовых и доклассовых обществах, мы будем впредь употреблять не ав-

И здесь Пуйон выделяет как основание для сопоставления два уровня культурного единства различных племен. Это уровень космологических представлений — единый корпус верований и уровень потестарной организации — сходство в форме закрепления потестарных отношений. Наряду с данными двумя чертами сходства он далее называет еще одну, связанную с этническим составом. Во всех племенах туземцы используют различие автохтонного и пришлого населения. Подобное различие обычно не соответствует действительной истории сложения общности, но играет роль идеологической оппозиции. В заключительной части анализа автор обращается к этому различию как к своего рода «инфраструктуре» (Пуйон) отношений власти.

В совокупности отношений власти автор выделяет два аспекта — социальный и религиозный, каждый из которых зафиксирован в определенной иерархии. В социальной иерархии той или иной деревни⁹ позиция главы деревни доминирует над позициями глав кварталов (*quartier*) — подразделений деревни, объединяющих несколько линиджей. Аналогичным образом в религиозной иерархии Владетель культа великого маргаи (*grand margaï*) подчинены Владетель культа маргаи «земли» (*terre*) и Владетель культа маргаи «горы» (*montagne*)¹⁰. Эти две иерархии накладываются одна на другую, в результате чего и образуется потестарная организация деревни и соответственно племенной общности.

Несмотря на то что способ соотнесения социальной и религиозной иерархии в каждом племени специфичен, члены различных племенных групп, как отмечает Пуйон, понимают друг друга. Именно поэтому он считает возможным трактовать совокупность специфических систем потестарной организации в различных соседних племенах подобно «диалектам одного языка»¹¹. Тем самым он осуществляет принцип синхронного рассмотрения данных и переходит к структуралистской процедуре их анализа. Семиотическое истолкование данных, характерное для структурализма, здесь состоит в том, что отношения власти — подчинения, присущие потестарной организации того или иного племени, изучаются через раскрытие тех специфических значений, которые приписываются в различных племенах аджераи таким категориям, как Владетель великого маргаи, Владетель маргаи земли и Владетель маргаи горы.

Во всех племенах аджераи в качестве своего рода элементов метаязыка потестарной организации туземцами используются единые космологические представления, связанные с верой в духов маргаи. От духов маргаи, как считают туземцы, зависят урожай, различные природные явления, важные для земледельцев (дожди, засуха), а также здоровье людей; они могут оказывать как вредоносное, так и положительное воздействие. Между совокупностью Духов маргаи и совокупностью человеческих индивидов имеется взаимное соответствие¹². Оно выражается, во-первых, категорией «обладания», как отмечают сами туземцы, во-вторых — своего рода «социологической функцией» (Пуйон), состоящей в том, что обладание тем или иным Духом маргаи и отправление связанного с ним культа служат способом выделить социальные позиции разного порядка — глав кварталов, главу деревни.

торский термин «политический», а термин «потестарный». См.: Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 180—181; Куббель Л. Е. Доколониальные политические структуры Африки в западноевропейской этнографии // Сов. этнография. 1977. № 4; *его же*. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 242—243. В тех случаях, где Пуйон использует термины «политический» и «религиозный» для разграничения двух аспектов внутри потестарных отношений и потестарной организации, мы будем использовать термины «социальный» в узком смысле слова и «религиозный».

⁹ Подразумевается, что каждой деревне соответствует племенной этноним.

¹⁰ В оригинале и позиция в социальной иерархии, и позиция в религиозной иерархии обозначены одним и тем же термином «*chef*» («*chef de quartier*»; «*chef de terre*»; «*chef de montagne*»). Предлагаемый нами перевод, обусловленный отсутствием в русском языке адекватного унифицированного термина, учитывает то содержание, которое вкладывается Пуйоном в категорию «*chef*» в двух различных случаях.

¹¹ Ibid. P. 194.

¹² Ibid. P. 183—189, 269—271.

При описании того, как отношения власти отображаются в потестарной организации, возникает следующая проблема: два аспекта власти — социальный и религиозный — в различных этнопотестарных организмах соотносены по-разному. В иерархиях каждого из этнопотестарных организмов наверху — Владелец великого маргаи (он же всегда и глава деревни). От того, как расположены Владелец маргаи земли и Владелец маргаи горы, зависит форма религиозной иерархии: из трех ступенек; из двух, когда две из трех категорий совмещены, т. е. отнесены к одному лицу, либо из одной, когда все три категории совмещены и отнесены к главе деревни. Пуйон указал на необходимость изучить диссоциацию различных аспектов, или функций, власти — социального и религиозного — в связи с этими тремя категориями в потестарной организации различных племен. При совпадении трех категорий — совмещение социальной и религиозной функций; при различных вариантах несовпадения — различные конкретные варианты диссоциации этих функций. На конкретном материале это выглядит следующим образом. Так, «гора» обычно наделяется сугубо религиозной функцией. «Земля» может наделяться религиозной функцией и при этом находиться в оппозиции к «горе», выполняя как бы опосредствующую функцию между «горой» и Великим маргаи. Кроме того, категория «земли» может совмещаться в реальных общественных отношениях и с социальной функцией¹³.

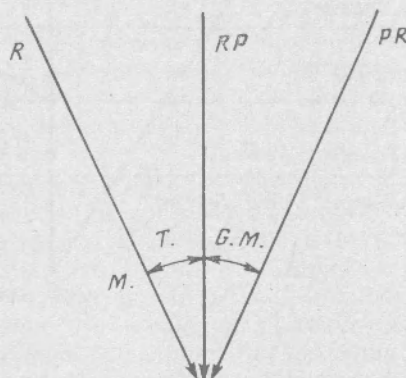


Рис. 1

Чтобы свести различные случаи в единую схему, недостаточно, как явствует из исследования Пуйона, использовать дихотомию социальный/религиозный. Он выдвигает положение о трех семантических осях, по которым власть как таковая, в синкретическом единстве функций, отображается в космологических категориях туземцев. Это такие координатные оси, как ось религиозная (R) и две оси «политико-религиозные» (Пуйон). При этом одна из них — преимущественно религиозная (RP), а другая — преимущественно «политическая» (PR)¹⁴. «Земля» может варьировать от семантической оси R до оси RP , Великий маргаи — от оси RP до PR , и «гора» постоянно располагается на религиозной оси.

Приведенная графическая схема (рис. 1) и завершает процедуру конструирования модели. Эта модель лежит в основе логической целостности потестарной организации при варьировании формы диссоциации социального и религиозного аспектов власти, которые зафиксированы определенной категорией метаязыка. Три конструированные оси как бы охватывают «степени свободы» в варьировании потестарной организации. Оси в данной схеме — это семантические признаки, посредством которых мышление носителей культуры отображает потестарные отношения в определенной форме потестарной организации.

Подобно анализу Леви-Строса, проведенному им при изучении дуальной социальной организации¹⁵, у Пуйона явственно выделяются три уровня рассмотрения. Это, во-первых, уровень реальных отношений власти, во-вторых, уровень «теорий туземцев относительно их социальной организации» (Леви-Строс)¹⁶ и, в-третьих, уровень модели исследователя. В отличие от Леви-Строса Пуйон ищет подтверждения своей модели не путем мысленного эксперимента, а посредством поиска со-

¹³ Ibid. P. 195—220.

¹⁴ В данном случае мы сохраняем терминологию автора — «политический», чтобы не изменять его обозначений в приводимых ниже схемах.

¹⁵ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 107—146.

¹⁶ Там же. С. 116.

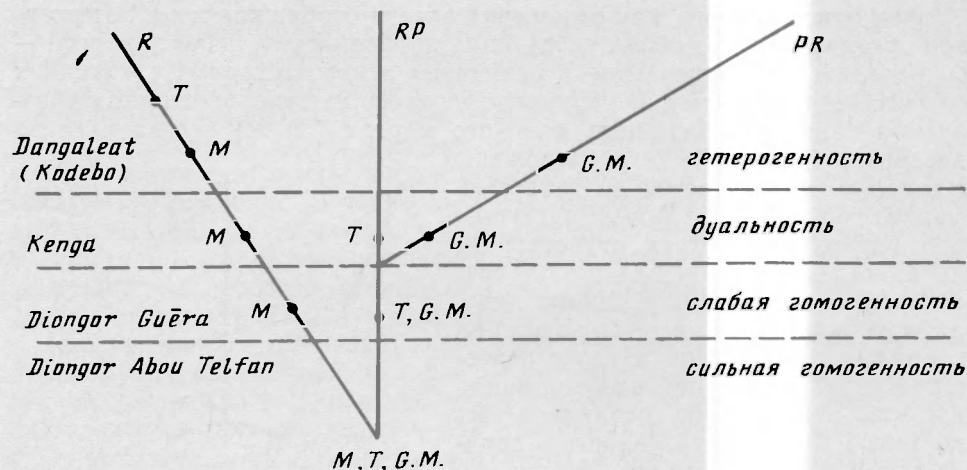


Рис. 2

циологических коррелятов, привлекая характеристики «инфраструктуры». В качестве такого коррелята Пуйон предлагает рассмотреть идеологические представления различных племен об их этническом составе. Для этого он обращается к мифам, трактующим историю племени, в которых соотношение автохтонного и пришлого населения нашло отражение либо в акценте на противостоянии двух персонажей, либо, наоборот, в акценте на тех социальных установлениях, которые обеспечивают равновесие между двумя группами¹⁷. Соотношение структуры и инфраструктуры потестарных отношений в различных племенных общностях показано на рис. 2¹⁸. По каждой горизонтали, отведенной для той или иной племенной общности, соотнесены структура ее потестарных отношений и характеристика гомогенности этнического состава. В целом схема объединяет в себе две порядковые шкалы снизу вверх: шкала диссоциации социального и религиозного аспектов власти и шкала этнической гомогенности — гетерогенности. Видно, что степень выраженности признака диссоциации соответствует степени выраженности признака гомогенности.

Соотнесение структуры и инфраструктуры позволяет автору приблизиться к социологическому объяснению той роли, которую играет вариативность потестарной организации. Любая форма диссоциации оказывается институциональным средством уравнивания этнической неоднородности общества. Например, Владелец великого маргаи, которому принадлежит власть социальная, всегда является представителем группы пришлого населения, а при отделении «горы» от Великого маргаи Владелец маргаи «горы» с принадлежащей ему религиозной властью становится представителем автохтонного населения¹⁹.

Такая интерпретация сконструированной модели была подтверждена и в более поздней работе Пуйона²⁰, посвященной потестарной организации у дагела — еще одного племени из группы аджераи. В отличие от других рассматриваемых Пуйоном племен у дагела «автохтоны» и «пришельцы» попеременно концентрируют в своих руках верховную социальную и религиозную власть. Диссоциация космологических категорий служит институциональным средством того, чтобы каждая из групп попеременно могла, по выражению туземцев, «вкушать главенство» («manger la chefferie») ²¹, а другая в этот период сохраняла бы идентификацию с социально-религиозной функцией «земли».

Последнее подтверждение важно тем, что исследовательская схема, возникшая первоначально на сравнительном материале нескольких

¹⁷ Pouillon G. Fétiches... P. 233.

¹⁸ Ibid. P. 236.

¹⁹ Ibid. P. 235—237.

²⁰ Ibid. P. 245—257.

²¹ Ibid. P. 251.

этнопотестарных организмов, оказывается подходящей и для объяснения механизма целостности одной племенной общности. Модель потестарной организации, которую исследователь строил при допущении «концептуального перехода» (Пуйон) от варианта к варианту, может учитывать реальную вариативность. По-видимому, такая реальная вариативность свойственна процессу институционализации отношений власти.

Модель способа отображения потестарных отношений в определенной форме потестарной организации обладает некоторой прогнозирующей силой. Это обстоятельство объясняется тем, что здесь учтена именно роль мышления носителей культуры. Мышление туземцев должно включать не две, а три оси отсчета.

В проведенном Пуйоном анализе потестарной организации и соответствующих отношений отчетливо сформулированы посылки и выводы, что не характерно для многих структуралистских работ. Благодаря этой пуйоновской ясности вполне можно обозначить границы применимости структурно-семиотической методики и ее определенные возможности. Отметим, что Пуйон игнорирует фактор исторической причинности, в силу чего исключается вопрос о развитии потестарной организации и обусловленности различных ее форм материальными отношениями, специфичными для того или иного социума. Вместе с тем пуйоновский анализ углубляет представление о процессе и способе отражения потестарных отношений в сознании и мышлении их носителей.

В работах Франсуазы Эрितье, выполненных также на африканском материале, рассматриваются структуры родства и социальной организации. Основное внимание Эритье уделяет связанной с этим культурной символике, регулирующей практические действия и составляющей часть традиционного мировоззрения. Значительная часть используемых данных получена исследовательницей в результате ее этнографических экспедиций в Верхнюю Вольту.

Одна из основных проблем, которую она изучает, привлекая для этого структурную методiku, — это проблема запрета на инцест. Эритье опирается на социологическую трактовку данного запрета, предложенную Леви-Стросом в его работе «Элементарные структуры родства» (1949), где Леви-Строс впервые приписал этому явлению позитивную социальную функцию — служить средством обмена женщинами между мужчинами различных социальных групп. Принимая утверждение Леви-Строса, Эритье совершенно по-новому исследует, как действует запрет на инцест в качестве многоуровневого явления. Она тесно увязывает его символику с обнаружением многоуровневых категорий тождественного и иного.

Исследовательница описала представления туземцев о компонентах — признаках индивида, идентифицирующих его личность²². Идентификация личности, согласно Эритье, происходит многоаспектно, ведущая характеристика — социологическая — принадлежность к патрилинейному линиджу, конкретизированная в имени и социальной роли данного индивида. Кроме социологического смысла категория идентичности у само содержит в себе также и проекцию различения мужского и женского как космологических сущностей, источников разных свойств мира и индивида. Эти две характеристики идентичного оказываются определяющими в моделях запрета на инцест, которые Эритье обнаружила у носителей культуры²³.

В исследовании Эритье, как и у Пуйона, явственно прослеживаются три уровня анализа. На уровне непосредственных этнографических данных исследовательница описывает и группирует ситуации, относимые в традиционных обществах к категории инцеста и — шире — к категории запрещенных сексуальных связей. На уровне «теорий туземцев» Эритье

²² Hérítier F. L'identité samo//L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France. P., 1977. P. 51—80.

²³ Hérítier F. Symbolique de l'inceste et de sa prohibition//La fonction symbolique. P., 1979. P. 209—243.

эксплицирует символику, используемую у само для очерчивания правила запрета на инцест, и символику, через которую туземцы определяют тождественное и иное. И, наконец, на уровне структуральных отношений она формулирует взаимозависимости модели инцеста и модели тождественного-иного в данной этнической культуре. Эритье выдвигает следующий постулат, основанный на полевом опыте: для определенной этнической общности совокупность представлений и верований, относящихся к запрещенным сексуальным действиям, связана, во-первых, с системой родства, во-вторых, с пониманием носителями культуры отношений между полами и, в-третьих, с их пониманием биологической организации индивида. Исследовательница стремится обнаружить объединяющую все эти уровни имплицитную «универсальную схему организации»²⁴ и затем показать, что ее можно выразить через категории тождественного и иного.

Из проведенного Эритье рассмотрения случаев запрета на инцест следует, что существует два различных типа инцеста. Инцест в традиционном употреблении этого термина — гетеросексуальное отношение между индивидами, являющимися кровниками либо родственниками. Инцест второго типа, обозначенный у туземцев тем же самым термином, — это различные случаи таких действий, которые подразумевают опосредованное «отношение, объединяющее однополых родственников, которые делят одного и того же сексуального партнера»²⁵. Так, у само к запрету инцеста второго типа относятся, например, следующие случаи: запрет брать жену из того линиджа, откуда отец либо брат уже взяли жену; запрет на сексуальную связь с женой своего агната (живого); запрет на сексуальные отношения с сестрой своей жены.

Французская исследовательница считает возможным рассмотреть эти две вариации инцеста в качестве двух ветвей с одним и тем же идеологическим основанием. Это выглядит вполне правомерным, поскольку, во-первых, носители изучаемой культуры используют один термин и, по-видимому, у них имеется скрытая единая модель обоих типов запрета на инцест. Во-вторых, разграничение этих типов запрета проведено по объективному существенному основанию: подлежит запрету непосредственное сближение родственников разного пола либо накладывается запрет на опосредованное сближение родственников одного и того же пола.

Далее Эритье переводит анализ на второй и третий уровни, подключая систему отсчета тождественного и иного. Структуральная модель, предназначенная свести воедино два типа инцеста, состоит в следующем. Для различных культур существуют две «логические возможности» (Эритье): стремление к совмещению тождественного либо запрет на это, сочетающийся со стремлением сближать различающиеся элементы. Тождественность индивидов относительно системы родства есть следствие того, что именно в ней взаимодействуют такие две характеристики, как соотнесение параллельной и перекрестной филиации, с одной стороны, и различение по полу при филиации — с другой. В тех культурах, где перекрестная филиация отождествляется с параллельной, различение по полу существенно. При дихотомии перекрестных и параллельных линий половая дифференциация столь существенной не является. В культуре само реализуется вторая «логическая возможность», и в модели регулирования браков имеется противоположение параллельной и перекрестной линий филиации.

После установления второй характеристики, также определяющей тождественность при запрете на инцест (половая принадлежность в дополнение к конкретному месту индивида в системе родства), можно обратиться к символике мужского и женского. Среди множества используемых у само контрастных пар категорий: правое/левое, верх/низ, (горячее и сухое)/(холодное и сырое) и др. центральное место занимает оппозиция горячего/холодного. Сочетание тождественных элементов чревато катаклизмами различного порядка: «Результат встречи двух про-

²⁴ Ibid. P. 217.

²⁵ Ibid. P. 219.

явлений горячего (установление горячего над горячим) — иссушение; установление холодного над холодным приводит к возникновению потоков — воды проливных дождей, наводнений, крови (кровотечений), выделений из организма (при дизентерии). Результаты таких сочетаний тождественного дают себя знать в одном из регистров: метеорологическом, биологическом либо социальном (...) Три регистра тесно связаны»²⁶.

Мужское ассоциировано с горячим, а женское — с холодным. С категорией горячего ассоциированы такие жидкости, выделяемые человеческим организмом, как сперма и молоко, с категорией холодного — кровь. В силу этого женщина в период кормления, а также в различные периоды отсутствия регул ассоциирована с категорией горячего; сексуальные отношения в это время запрещены.

Итак, исходя из ведущих категорий, посредством которых само осмысливают соотношение мужского и женского, можно заключить, что именно представляет собой на уровне «теорий туземцев» отношение тождественного у мужчин и женщин — при том, что они ассоциированы с взаимно исключающими категориями. Женщины также обладают в скрытом виде «жаром» такого же вида, как у их отцов и братьев. Отметка материнского линиджа у ребенка исчезает только спустя три поколения перекрестных браков²⁷.

Наконец, все случаи инцеста второго типа автор полагает возможным объяснить, т. е. реконструировать объяснение носителей культуры, через «встречу» двух одинаковых субстанций. При сексуальной связи мужчины с женой своего кровника встречается «жар» с «жаром» того же самого вида. При сексуальных контактах мужчины с женой брата своей супруги последняя немедленно покидает его, до совершения специальных очистительных обрядов, считая, что рискует вступить в связь со своей субстанцией «жара» (своего брата), хотя и через два опосредующих звена.

Все подобные случаи предполагают также, что носители культуры при установлении того, что именно подлежит запрету, постоянно обращаются к принципу контагиозной магии. Исследовательница это особо отмечает, опираясь на опыт своего полевого наблюдения.

Отметим еще раз, что Эритье изучает в первую очередь символику запрета инцеста, т. е. план мышления носителей культуры, а не сексуальные регулятивы как таковые. В силу этого ее структуральная гипотеза о том, что символика инцеста базируется на категории тождественного, специфичного в данной культуре, оказывается подтвержденной. Эритье подчеркивает, что символика инцеста покоится скорее на «отношении логическом», чем на отношении реального кровного родства.

Какова роль собственно структурной методики в данном исследовании? Исследовательница справилась с поставленной задачей: ей удалось показать и логическое единство различных способов функционирования социальной нормы (запрета на инцест), и роль в этом единстве определенной интеллектуальной системы, специфичной для изучавшейся этнической общности. Подтверждение же структуральной гипотезы оказалось возможным только благодаря тому дополнительному знанию, которое было извлечено Эритье из опыта ее полевого наблюдения.

Собственно методика, по-видимому, не содержит в себе критериев достоверности, и приходится специально изобретать их для конкретной задачи. Это видно из заключительной части анализа как у Эритье, так и у Пуйона.

В работах Николь Бельмон структурно-семиотическая методика применяется к такой традиционной для этнографов проблематике, как ранние верования. Исследовательница опирается на некоторые результаты исследования Леви-Стросом свойств мифологического мышления, но при этом она исходит из собственной оригинальной гипотезы о природе верований как социокультурного явления традиционных обществ.

²⁶ Ibid. P. 234.

²⁷ Ibid. P. 236.

Основополагающее положение Бельмон состоит в том, что верования имеют всегда двойственный характер: для носителей культуры они существуют одновременно и в качестве свидетельств прошлого (верования установлены мифологическими героями, богами, унаследованы от предков, освящены традицией), и как актуальный элемент народного сознания, выявляясь в ритуальной практике, в различных запретах²⁸. Однако в качестве объекта изучения верования не сводимы ни к мифам, ни к коллективным представлениям.

Бельмон выдвинула гипотезу, которая призвана учесть специфику природы верований. Эта специфика, согласно гипотезе Бельмон, состоит в их особой психологической природе, особом типе внутреннего принуждения для индивидов. Выявляясь в форме суеверий (*superstitions*), они суть не что иное, как «чистая проекция вовне бессознательных тенденций»²⁹. Ритуальная практика и суеверия выявляют осознаваемую часть верований. Что касается неосознаваемых коллективных представлений, также содержащихся в верованиях, то они, полагает Бельмон, являются «хранилищем индивидуального бессознательного»³⁰.

Предлагаемая исследовательницей трактовка психологической природы верований перекликается с введенным Леви-Стросом сопоставлением символики, используемой в шаманской практике, и символики, функционирующей в индивидуальном сознании невротика³¹. Однако, по Леви-Стросу, привлечение категории бессознательного необходимо для указания вместилища инвариантных логических операций, а не какого-либо «образного содержания» (Леви-Строс). Бельмон же допускает наличие неких семантических инвариантов индивидуальной психики, «хранящихся» в коллективных представлениях. Принципиально новая для структуралистской методики задача, которую решает исследовательница, — это попытка обнаружить глубинную, не осознаваемую индивидами семантику верований, обусловленную связью верований с коллективными представлениями и с мифологией.

В монографическом исследовании «Знаки рождения»³² объектом рассмотрения служит обширный корпус верований и мифов, связанных с детьми, которые родились необычным способом: с детьми, «рожденными в сорочке» (во французском языке это обозначается «рожденные в чепце» — *nés coiffés*) и рожденными ногами вперед (*nés par les pieds*). Бельмон рассматривает преимущественно европейский материал и только в отдельных главах анализирует материал американских, океанийских и африканских верований. Решение данной «фольклористической загадки», как считает Бельмон, состоит в том, чтобы за совокупностью разрозненных, а порой и размытых верований и представлений обнаружить глубинные семантические связи.

Процедура конструирования таких связей осуществляется в ее работе, как и у других исследователей, с учетом трех уровней анализа. Так, первым выступает корпус верований относительно детей, «рожденных в чепце», вторым уровнем анализа оказывается семантика «материнского символизма» и третьим — семантика «фаллического символизма» (Бельмон).

В старинных французских верованиях, а также в верованиях кельтских народов детям, родившимся в «чепце», приписывали сверхъестественные свойства: дар ясновидения, устойчивость к колдовскому воздействию, неуязвимость в бою и др. При этом в совокупности верований «чепец» оказывается наделенным амбивалентным смыслом: наряду с функцией защиты и прогнозом благополучия он также может принести несчастье (раннюю смерть, отсутствие детей).

²⁸ Belmont N. *Fonction de la croyance*//L'Homme. 1973. № 3. P. 73—75.

²⁹ Belmont N. *Superstitions et religion populaire dans les sociétés occidentales*//La fonction symbolique. P., 1979. P. 69.

³⁰ Belmont N. *Fonction...* P. 80.

³¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 179—182; Алексеев В. П. Структурный подход к проблеме бессознательного//Природа. 1974. № 8. С. 98—102.

³² Belmont N. *Les signes de la naissance*. P., 1971.

Однако эта амбивалентность не имеет абсолютного характера: положительная либо отрицательная ценность «чепца» варьирует в зависимости от его признаков, например цвета. Последнее указывает на то, что в верованиях можно выделить два плана: означающее и означаемое³³. В пользу возможности обнаружить объясняющую модель носителей культуры свидетельствует и приписывание ребенку в «чепце» дара метаморфоз у славян³⁴, скандинавов и связанное с этим отождествление «чепца» со второй кожей, подобной коже змеи.

В целях выявления характеристик этой скрытой модели исследовательница рассматривает семантические признаки трех элементов, связывающих плод и новорожденного с матерью: плаценты, плодных оболочек («чепца») и пуповины. Характеризуются следующие их признаки: соединение с новорожденным либо отделение от него; положительная либо отрицательная ценность данного элемента в верованиях. Оценивается постоянный или переменный характер этих признаков у различных элементов (переменный характер по обоим признакам — только у «чепца»). Из сопоставления способов сохранения, а также способов последующего магического использования плаценты, пуповины либо «чепца» видна особенная роль действия соединения именно в случае «чепца» — надеть «чепец» либо посмотреть на него, либо съесть его пепел.

МАТЕРИНСКАЯ ЗАЩИТА

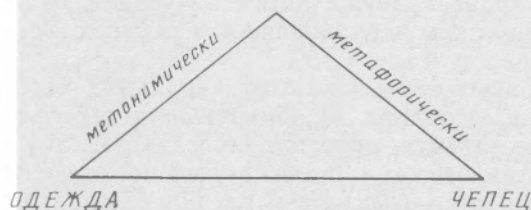


Рис. 3

На основании этого Бельмон в порядке гипотезы формулирует структуральное отношение: факт рождения в «чепце» эквивалентен соединению двух элементов, которые обычно разделены: ребенок и плодные оболочки³⁵.

Данное отношение, если следовать трактовке верований, предложенной Бельмон, составляет их бессознательную часть. Аналогичным образом для корпуса верований относительно детей, рожденных ногами вперед, формулируется следующее отношение: в противоположность рождению, которое есть переход вперед головой, смерть есть переход вперед ногами³⁶. Проверка и конкретизация сформулированных Бельмон отношений, которые как таковые отсутствуют в коллективных представлениях (т. е. в осознаваемой части верований), идет далее путем обращения к мифологии.

В кельтских мифах «чепец» связан с мотивом второго рождения (спасение ребенка, выброшенного в море; усыновление ребенка, помещенного в сумку для провизии). Кроме того, «чепец» символически выполняет для родившегося в нем ту же функцию защиты, что и мать. В силу этого «материнский символизм» — своеобразная модель защитных свойств «чепца», имеющаяся у носителей культуры и зафиксированная в семантике мифов.

Структуральное отношение теперь конкретизируется. «Чепец» метафорически связан с защитой (в качестве утробной оболочки), с функцией защиты метонимически связана одежда (магический оберег), а «чепец» — разновидность одежды. Исследовательница изображает это в

³³ Ibid. P. 63—66.

³⁴ Автор ссылается на исследование Р. Якобсоном славянских верований: *Jakobson R. The Isleslav Epos//Memories of the American Folklore Society. 1947. V. XLII. P. 13—86.*

³⁵ Belmont N. Les signes. P. 72.

³⁶ Ibid. P. 135.

виде треугольника связей³⁷ (рис. 3). Бельмон полагает, что персонаж Красной шапочки и другие персонажи в чудесном головном уборе подтверждают эту схему.

Более глубинная семантика «чепца» состоит в том, что он символизирует фаллос. Автор приходит к этому в результате интерпретации образа ребенка в «чепце». Сперва в одно семантическое поле попадают облаченные в плащ с капюшоном фигурки — изображения детского божества здоровья; сказочные карлики в плащах, которые делают их обладателей невидимыми; наконец, фигурки в капюшонах, наделенные фаллосом. Затем сюда же подключается сказочный сюжет о человеке, который убивал брадобреев, узнававших, что у них под сохранившимся от рождения «чепцом» — червь. Автор считает, что эквивалентность ребенка в «чепце» и червя, находящегося в том же положении, следует рассмотреть с учетом еще одного термина, эквивалентного им обоим: «Ребенок в чепце подобен фаллической фигуре в капюшоне, которая подобна червю под чепцом»³⁸.

Из последней формулы выводятся эквивалентности предметов, каждый из которых оказывается в позиции содержимого: ребенка, фигурки с фаллосом, червя. Итак, ребенок в «чепце» становится символическим изображением penis'a, а «чепец» — крайней плотью.

Привлечение североамериканских верований и мифов позволяет соотнести семантику детей, рожденных в «чепце», и детей спрятанных. Второе рождение, которое присуще детям в «чепце», оказывается не чем иным, как символическим испражнением, а ребенок и его «чепец» — экскрементами.

Бельмон завершает отыскание структуральных характеристик образа, как только оно доведено до обнаружения тех семантических констант, которые, по Фрейду, присущи бессознательному слою индивидуальной психики. Аналогично и анализ верований относительно рождения вперед ногами венчается отысканием глубинной эквивалентности ножек новорожденного penis'у его отца и акта такого рождения — кастрации отца.

Итак, из проведенного изучения «знаков рождения» видно, что семантика верований данного круга действительно имеет сложный многоуровневый характер. Применение семиотического принципа истолкования позволяет обнаружить некоторые логические связи, не выраженные в явном виде в осознаваемых коллективных представлениях.

Однако с утверждением автора о том, что «материнский символизм» опирается на систему фаллической символики (которая в свою очередь, как признает Бельмон, существует «только на уровне нашей интерпретации»³⁹), трудно согласиться, оно неубедительно для читателя, не приверженного психоаналитической трактовке индивидуального бессознательного. Никакого этнографического подтверждения связи символики, конструируемой на структуральном уровне анализа, с символикой, принадлежащей уровню «теорий туземцев», Бельмон не дает. В силу этого, а также ввиду некритического использования психоаналитических идей конечные результаты применения методики не представляются достоверными.

Предпринятый нами обзор приводит к следующим выводам общего характера. В работах последователей Леви-Строса структурно-семиотическая методика получила определенное уточнение, более отчетливо проявились ее эвристические возможности и границы приложения к изучению социокультурных явлений традиционных обществ. Сильная сторона методики, как мы постарались показать, состоит в том, что она позволяет углубить представление о внутренней логической связности того или иного многоаспектного явления, и в частности о роли мышления носителей культуры в воспроизводстве данного явления. При этом оста-

³⁷ Ibid. P. 88.

³⁸ Ibid. P. 95. Такое допущение достаточно остроумно, однако автором никак не обосновывается. Нам оно не представляется убедительным.

³⁹ Ibid. P. 196.

ется нерешенным вопрос о способах проверки достоверности получаемых результатов, в особенности если исследователю не удастся отыскать этнографического подтверждения тем связям, которые конструируются на уровне структуральной модели. Зачастую получается так, что способ проверки исследователю-структуралисту приходится отыскивать *ad hoc*, причем лишь на заключительной стадии исследования. Проверка результатов при этом оказывается принципиально невозможной.

А. М. Хазанов

ЗАРОЖДЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ В АНГОЛЕ, МОЗАМБИКЕ И ГВИНЕЕ-БИСАУ

Завоевание народами Анголы, Мозамбика и Гвинеи-Бисау национальной независимости положило начало глубоким социально-экономическим преобразованиям, которые сопровождаются значительными переменами в сфере идеологии и культуры. Важной составной частью духовного раскрепощения является зарождение национальной этнографии, что отражает рост общественного сознания, стремление глубже изучить историю, культуру и национальные обычаи народов этих стран — бывших колоний Португалии.

Научное исследование проблем этнографии народов португалоязычных стран Африки — вообще дело сравнительно недавнее. Можно говорить лишь о самой первой, начальной фазе накопления и осмысления этнографических знаний в Анголе, Мозамбике и Гвинеи-Бисау. Ни в одной из этих стран этнография еще не оформилась как самостоятельная дисциплина, не существует научно-исследовательских центров, специально изучающих этнографию. Этнографическая наука не отпочковалась от других смежных научных дисциплин (демографии, истории, социологии, философии, географии); этнографические данные, как правило, содержатся в исследованиях, имеющих широкий обществоведческий характер.

На возникновение национальной этнографии в португалоязычных странах Африки оказывают значительное воздействие три главных фактора: 1) наличие у африканских народов донаучных традиционных истории и фольклора, передаваемых в устной форме от поколения к поколению; 2) влияние этнографической, исторической и географической науки Португалии, всегда проявлявшей большой интерес к своим заморским владениям; 3) идеология национально-освободительной борьбы, революционно-демократическая по своему содержанию, испытавшая существенное воздействие идей научного социализма. Рассмотрим действие этих факторов более подробно.

Как и в других странах Африки, историко-этнографические знания в Анголе, Мозамбике и Гвинеи-Бисау в течение многих веков передавались от старших поколений к младшим в устной форме, в виде различных преданий, легенд и генеalogий правящих родов. Хранителями племенных традиций и относящегося к ним фольклора были старейшины, у некоторых народностей — профессиональные сказители.

Еще в первой половине XIX в. португальцы не знали точных границ своих владений в Африке. И уж совсем неопределенным было у португальцев представление о глубинных районах колоний. До 70-х годов XIX в. лишь отдельные европейские торговцы, землепроходцы и миссионеры проникали во внутренние области Анголы. Некоторые из них, такие, как венгр Ласло Мадьяр, изучали страну и записывали свои наблюдения.

Большую научно-исследовательскую работу в 1877—1879 гг. провел португальский путешественник А. А. да Роша Серпа Пинту. Во главе