

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ.
ACADEMIE DES SCIENCES d'UKRAINE. COMMISSION POUR L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION.
CULTURE PRIMITIVE, PAR CATHERINE HRUSHEVSKA.

Sommaire voir p. 220.

З ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

РОЗВІДКИ І ДОПОВІДІ
КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ

З ПЕРЕДМОВОЮ
АКАД. М. ГРУШЕВСЬКОГО

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ

З ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

РОЗВІДКИ І ДОПОВІДІ
Катерини ГРУШЕВСЬКОЇ

З ПЕРЕДМОВОЮ
акад. Мих. ГРУШЕВСЬКОГО

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

1924

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретарь Академії Наук

акад. *Г. Олександрович*

Держ. Трест „Київ-Друк“, друк № 2.
Зам. № 503—2.050.

Передмова.

Розвідки і доповіді, подані в сій книзі, не тільки вводять читача в незвичайно цікавий круг важних досягнень і многонадійних перспектив світового соціологічного досліду, про котрі в нашім громадянстві здебільшого не було навіть відгомону, через десятилітнє розірвання всяких нормальних наукових і культурних звязків. Вони знайомлять його також з маленькою і скромною в своїх засобах, але багатою і надійною *в своїх перспективах* лабораторійкою, заснованою в тяжких обставинах недавніх критичних років. Оцеі розвідки і доповіді—се праці, виготовлені (або зачаті і потім де-інде докінчені) в Семінарі примітивної культури „Українського Соціологічного Інституту“ організацією котрого я займався протягом п'яти літ, 1919—1924.

Гадка про сю організацію виникла у мене під вражіннями ліквідації світової війни літом 1919 р., коли здавалось, що соціальне і культурне, а з ним і наукове життя Європи виходить на нові дороги і вимагає нових форм, нових засобів і нових підходів, в життю науковім і культурнім так само, як в економічнім і політичнім. Тим часом як одні елементи громадянства—в переважній більшості очевидно—не думали ні про що инше, і всі сили напружували в сім напрямі, щоб як найскорше і найповніше ліквідувати внесені війною пертурбації та повернути економіку, соціальні й культурні відносини і форми на те саме місце і в ту саму обстанову, де їх застала світова завірюха,—сама ся завірюха та її ліквідація винесла на поверхню життя чимало також і таких елементів, які не вважали ні можливою ні бажаною просту реставрацію передвоєнних відносин.

Вони відчували глибокий розрив в життю, вчинений моральними наслідками великої світової різні, а поглиблений та незвичайно обгострений матеріяльними результатами її: безвихідну компромітацію державного й економічного імперіялізму, капіталістичної анархії, класової держави, кермованої буржуазією, і диктованої нею, для вжитку мас, культури і етики—до крайности загострену вичерпанням вікових економічних ощадностей, руїною

добробуту та економічної сили людности і повним захитанням її психічної рівноваги.

Відновлення соціально-економічних і культурних форм, що виявили так яскраво свою нездатність, ці елементи вважали безнадійним і цілком непотрібним. Вони рвалися до творення нових засобів і відносин, спільними силами розбурханих трудящих мас—перед усім міжнароднього пролетаріату. Бажали бачити не тільки нові форми міжнародньої політики, народоправства, економіки, але й нову школу, пресу, наукову організацію,—більш уважливу і більш придатну для сього нового соціально-економічного будівництва, підійманого в інтересах дійсних продукційних верств і сил суспільности.

В обставинах тодішнього політичного і громадського життя отсі елементи, що змагали до нового будівництва, здавались значними, і засоби, на котрі вони рахували, виглядали поважними. Таке вражіння робило на мене те, що доводилось бачити і чути літом 1919 р. в різних міжнародніх зібраннях. Здавалось, що підіймаються справді нові серйозні сили міжнародньої кооперації на сім полі, з котрими доконче потрібно звязатись і нашому громадянству, зокрема його культурним і науковим робітникам, щоб підтримувати з ними організований звязок і співробітництво.

От під такими вражіннями був мною вироблений план „Українського Соціологічного Інституту“, котрому я ставив такі завдання:

а) приготувати досвідчених наукових дослідників в різних галузях соціології та заправляти їх до самостійної наукової праці на культурно-історичнім і соціологічнім матеріалі, загальнім і українським;

б) знайомити ширші українські круги з здобутками соціологічної науки на Заході, її напрямми й методами; викликати в нашім громадянстві інтереси до соціологічного досліду і громадження для нього наукового матеріалу; впливати на засвоєння у нас здобутків і поступів соціологічного дослідження людського життя;

в) освідомляти західні наукові і громадські круги про соціальну історію України, її сучасне життя, поступи української науки, і особливо соціологічні досліди на Україні.

Найбільш відповідним місцем пробутку такої дослідчої інституції для найближчого часу я вважав місто Женеву. Вихо-

див в тім з традиції старої Драгоманівської громади, що там працювала в 1870—80-х рр., і з непережитої ще в тім моменті ролі Женеви, як міжнароднього культурного центру, з тенденціями широкої інтернаціональної кооперації і підтримки всякого поступового, визвольного новаторства. Організуючи там нову інституцію, можна було сподіватись доволі легкого звязку з ріжними суголосними групами, течіями й інституціями інших народів. Отже я постаравсь як швидче спопуляризувати вироблений мною план „Українського Соціольогічного Інституту“ серед українського громадянства і скоро дістав не тільки обіцянки, але й де-які невеличкі підмоги на перший час. Тож заходивсь підбирати бібліотеку і матеріяли для нової праці, і в жовтні 1919 р. виїхав з тим усім до Женеви, щоб розпочати організаційну і видавничу роботу, під цею новою маркою „Українського Соціольогічного Інституту“.

В Женеві я одначе попрацював тільки півроку. Оптимістичні перспективи за сей час дуже зблідли і загалом, і спеціально що до планів мого Інституту. Елементи нового світового будівництва, схарактеризовані мною вище, показались далеко слабші, ніж се здавалось, і засоби його так само. Яскраво виявилися всі труднощі ліквідації війни. Стало ясно, наскільки се процес затяжний, складний, і для представників старої буржуазної дипломатії і політики, що нею зайнялись, очевидно нездійснимий! Інтернаціональні звязки не наростали, а розпорозувались серед суперечностей економічних, політичних, національних, що роз'єднували й нейтралізували змагання до міжнародньої кооперації на полі відновлення культури, науки, школи в напрямі нових соціялістичних течій. Отже і Женева як інтернаціональний центр не давала тих користей, котрих я від неї сподівався. А при тім же вона й пустіла з дня на день, через сі самі причини, і через більш прозаїчну обставину: здорожіння місцевої валюти, що робила Швайцарію, колись найдешевшу країну—тепер одною з найдорожчих. Прихильники нового світового будівництва не належали до верств, приготовлених для такого здорожіння, і між ними мені та моїм співробітникам теж приходилось думати про осідок з дешевшою валютою. Бо засоби для „Українського Соціольогічного Інституту“ припливали все слабше, й обіцянки, йому дані, здебільшого показувались мало надійними. Супроти сього, щоб продовжити його роботу при таких невеличких коштах, якими він розпоряджав, його треба було доконче і як скорше

перенести до якоїсь країни з дешевшим життям і нижчими друкарсько-видавничими цінами. Правда, було ясно, що для поставлених Інституту завдань ці краї з дешевою валютою не дадуть тих сприятливих умов, які давала Женева. То що ж, невблаганні господарські мотиви диктували свою волю. В квітні 1920 року фактичний осідок Інституту було перенесено до Чехо-Словаччини, а ще через якийсь час, зимою 1920—1 р. з тих же причин—нижчих цін життя і друку, перенесено його до Австрії.

Розуміється, ці перекочовки були доволі несприятливим додатком до всіх інших, так нелегких для розвитку роботи обставин. Не дурно кажуть, що три рази перевезтись, так як один раз погоріти. В результаті цих переселень і зібрана Інститутом бібліотека та запаси його власних видань опинилися в різних містах, розкидані і розрізнені, і так само співробітники, що гуртувалися коло нього, розпорозувалися по світу, не можучи слідкувати за його кочуваннями. Тим не менше, при всіх несприятливих обставинах і крайній бідності засобів, робота в нім ішла неухайно, і давала свої позитивні наслідки, проречисто посвідчуючи життєздатність нового Інституту і вложеної в се діло ідеї.

Ці результати можна звести до таких головних пунктів:

Хоча Інститут ухилявся від якої небудь участі в тій псевдо-соціологічній метушні, яку підняли після війни різні титуловані і нетитуловані соціологи, роблячи з титулу соціології нову назву для політиканського прожектерства, і навіть багато старих і шановних організацій позводили на сю слизьку дорогу, проте все таки він обростав потроху зносинами і зв'язками і серед свійської суспільности і серед інших народів. Знаходив серед свого громадянства прихильників і співробітників, які приставали до його роботи, помагали йому здобувати кошти, складали гроші, розпродували його видання і под. Особливо цінна була з цього боку поміч українських емігрантів Америки: робітників, студентів, учителів, які збирали для нього складки на вічах, популяризували його видання і под. В чужих наукових кругах публікації Інституту теж знаходили інтерес, не раз і прихильну оцінку, обмін виданнями і матеріалом.

1921 р. Інститут організував у Відні публічні виклади; прочитані були серії лекцій на такі теми: Початки громадського життя і розроблення цього питання в літературі; Держава в минулому і в соціалістичній будуччині; Теорія Нації; Соціальні підстави розвою мистецтва; Криза капіталізму; Будова соціалі-

стичного господарства; Кооперація і соціалізм; Історія Української революції. Сі лекції дали нагоду до дуже корисного обміну думками і різними теоретичними питаннями між співробітниками і послужили підставою для дальших публікацій Інституту: прочитані лекції потім оброблялись лекторами і розгортувались в більші і менші праці та курси, які потім друкувались Інститутом.

Всього протягом 1920—3 рр. Інститут випустив 12 книг, а саме.

В серії інтернаціональній, на французькій мові:

Антологія української літератури до пол. XIX в., з передмовою звісного французького філолога А. Мейє, 144 стор.

Коротка історія України, зложена М. Грушевським, 256 стор.

В серії українській:

Початки громадянства (генетична соціологія), М. Грушевського, ст. 328.

Теорія нації, В. Старосольського, ст. 144.

Держава і соціалістичне суспільство, М. Шрага, ст. 224.

Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки, К. Грушевської, ст. 192.

В серії матеріалів:

З початків українського соціалістичного руху: М. Драгоманов і женецький соціалістичний гурток, зладив М. Грушевський, ст. 212.

Замітки і матеріали до історії української революції, 1917—1920, П. Христюка, 4 книги ст. 152 + 202 + 160 + 192.

Галичина в рр. 1918—1920, М. Лозинського, ст. 228.

Матеріалу для публікацій не бракувало, й інтересу до них також, але недостача коштів гальмувала сю роботу і примушувала припинити її навіть серед повного розмаху. Першою прийшлося перервати серію інтернаціональну, хоча в ній було вже підготовлено кілька цінних публікацій (напр. економічна географія України, історія української літератури і под.). Діло в тім, що ці видання випускались тільки для розсилки бібліотекам, інституціям в обмін і под. і не повертали нічого з вложений коштів. Тому їх не можна було продовжувати, хоч се вони перед усім сповняли останнє з завдань, поставлених Інститутові. Інші видання по троху продавались—не вважаючи на скрутну матеріальну ситуацію, і помалу повертали вложені кошти, так що з сих приходів можна було б продовжувати ці публікації, хоч і в дуже повільнім темпі. Цілий ряд заготовлених праць чекав черги: дальші

части матеріалів з історії революції, бібліографія української соціологічної літератури, такі монографії, як от студія про соціальні підстави розвою мистецтва, начерки з історії релігійної мисли на Україні, з історії початків українського соціалістичного руху в Галичині, розвідки з історії техніки і примітивного мишлення, й ин. Але з тим, як економічна криза в українських землях зростала, все тяжче ставало дочекатись коштів для сих видань, і все більш пекучою ставала потреба перенесення Інституту на Україну та забезпечення йому продовження роботи на ґрунті, а його праці—безпосереднього звязку з життям.

З сього погляду мені особливо важним здавалась робота поведена в семінарі примітивної культури Інститута. Як видно з вищесказаного, праця в сім напрямі була мною піднята від самого початку. В лекціях, читаних в 1920—1 рр. і в опублікованім потім курсі генетичної соціології я вказував на потребу глибше вглянути в процес людського усуспільнення, від найраніших нам приступних стадій, з огляду на сучасний глибокий перелом в соціально-економічних відносинах, і послідовно—в усій культурній та ідеологічній надбудові.

„Доба, котру переживаємо,—писав я в згаданій книзі, весною 1921 р.—„стоїть під знаком реакції против індивідуалізму і класовости новішого „цивілізованого ладу“ та повороту до колективізму і солідарности. Стоїмо, очевидно, перед одним з тих великих переломів в провідних мотивах людства, котрі воно нераз переживало. Все ясніш се стає мені всякий раз, коли від біжучих фактів переходжу до студій соціальної еволюції в минулому. Все більше укріплююся в переконанню про рішачу ролю в вічних змінах людського життя сеї неустанної конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних то других. В результаті моїх занять і міркувань се чергування мені уявляється як основа того ритму соціальної еволюції, котрий розсліджує соціологія і всі соціальні науки разом з нею“. І далі: „В тій великій кризі, котру переживаємо ми, переживає весь світ,—коли паде старе і в тяжких муках і зусиллях родиться нове, котрого образу і вигляду людство ще не може відгадати,—більш ніж коли небудь культурна людина відчуває потребу вияснити собі ті дороги, котрими людство прийшло до нинішніх форм громадського пожиття, і ті, що лежать перед ним. В ту пору, коли одні пророчать повну

руїну, цілковите зникання не тільки теперішніх форм політики і економіки, але й культури, соціального ладу, всього дотеперішнього укладу життя, а другі навпаки розпучливо чіпляються за ці форми життя та силкуються, так би сказати—замовити їх, зачарувати й охоронити від злих духів руїни, проголошуючи ці форми чимсь святим, недотикальним, незмінним, що мусить існувати як вічна приналежність і прикмета людського життя,—в такій момент особливо цінно і корисно для кожної свідомої людини завдати собі труда познайомитися з історією розвою тих форм, тих первооснов соціального, політичного і культурного укладу, на яких він спирається“.

В короткій формі я виложив в сім курсі головніші спостереження і висновки сучасного соціологічного досліду над початками людського усуспільнення: над процесами переходу людського життя до організованого колективу (родо-племінного), розкладу цього колективу під натиском індивідуалістичних тенденцій, що приводять до класового устрою, в котрім виростає соціальне життя т. зв. цивілізованої доби, і переходу людства до сеї стадії суспільного життя. В сім напрямі потім велась праця в семінарі примітивної культури далі, і я мав неабияку приємність бачити успіхи його співробітників в дослідженню різних фаз і сторін вишеозначених процесів. І краще ніж які небудь теоретичні характеристики їх занять, думаю,—послужить для пізнання напрямів і методів занять цього семінара отся збірка праць почасти виконаних, почасти розпочатих в сім семінарі, а докінчених уже пізніше, першого і найбільш йому близького з влучених і співробітників — автора отсеї книги, котру я нині випускаю, як живу характеристику діяльності згаданого семінара, і з ним взагалі „Українського Соціологічного Інституту“.

Авторка сеї книги почала свої студії на відділі права київського українського університету в рр. 1917—9, продовжувала їх в женеvському університеті в рр. 1919—20, студіюючи головно державне право і суспільну економію. Від початків організації Українського Соціологічного Інституту стала інтензивно працювати в нім, студіючи примітивну культуру і заразом виконуючи обовязки секретаря Інституту. З кількох праць, зроблених нею в семінарі примітивної культури по історії техніки і матеріальної культури в сій збірці подається тільки одна, що матиме ширший інтерес для нашого громадянства і всіх, хто має діло з передісторичною культурою. Свої заняття примітивним фолькльором

задокументувала вона книжкою: „Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки“, виданою літом 1922 р. у Відні. Це збірка характеристичних текстів різних родів і різних стадій словесної творчості обох континентів (ст. 35—192), попереджена студією: „Розвій словесної творчості і примітивна проза (ст. 3—34), в котрій авторка виходячи від давніших проб намічення послідовних стадій в розвитку словесної творчості (особливо поглядів Вундта) подає і свої власні гадки, спеціально що до розвою художнього оповідання у примітивних народів—дані їй студіюванням примітивного фольклору.

Ці заняття кінець кінцем привели її до дослідів примітивного мишлення, котрого характеристичні прикмети недавно перед тим попробував висвітлити звісний французький філософ Люсьєн Леві-Брюль (Levy-Bruhl) в своїй першій книжці на сю тему (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910). Саме з'явилась тоді в 1922 р. друга його книга на сю ж тему, що виходячи з принципів примітивного мишлення, уставлених в першій праці, деталізувала його аналіз та освітлювала спеціально деякі сфери примітивного думання, не видвинені в попередній студії. В збірці, котру отсе публікуємо, читач знайде коротку характеристичну головних висновків, поставлених Леві-Брюлем, зроблену авторкою,—котра однак не обмежилась самим реферуванням сеї теорії, а констатує, що діло Леві-Брюля не являється ще ні закінченою системою примітивного мишлення, ні його історією, а тільки вказує шляхи до його досліду і дає йому ініціативу, вона сама з більшою чи меншою самостійністю аналізує різні аспекти примітивного світогляду, з другого боку—за поміччю його освітлює, для прикладу, різні переживання, чи як вона правильно висловлюється—хвилює *відживання* сього примітивного мишлення в нашій фольклорі. Для сього прикладу бере похоронні обряди (не так давно вперше зібрані в значнішій кількості Науковим товариством ім. Шевченка у Львові). Висуває при тім тезу, дуже важну і в своїх виводах незвичайно багато обіцяючу—про колективістичні настрої примітивної людини, як першу причину і формуючий принцип її космології і розуміння взаємовідносин між собою і доохрестним світом. У попередніх дослідників—скажимо у Дюркгема і у самого Леві-Брюля можна знайти тільки загальні гадки про впливи примітивного колективізму на вироблення примітивного, або як Леві-Брюль його називає—прелогічного світогляду. Тому етнологічний матеріал,

притягнений до сеї тези в сій книзі і переведений над ним дослід дає де-що нове і варте всякої уваги в дослідженню психологічного і соціального процесу людської громади.

Сю основну свою концепцію авторка розвиває також і в головній своїй праці, що займає центральне місце в сій книзі й являється найбільшою дотепер і найбільш самостійною її роботою: „Тотем і Мана. Дві категорії примітивної мисли“. Епіграфом її вона взяла тезу звісних дослідників релігійних ідей, учеників пок. Дюркгема і представників сеї так зв. французької соціологічної школи—що „мана“, таємнича сила—космічна енергія природи, так як її означає примітивна людина, і родове оточення, в котрій вона живе,—се дві „категорії“ примітивного мислення, без котрих для неї неможливі ні судження, ні які небудь міркування. За поміччю її приступного матеріялу, ставлячись критично до висновків сеї соціологічної школи і самого покійного маєстра сеї школи — Дюркгема, авторка перевіряє і стверджує в головнім вище вказану тезу. Вказує, що такою категорією соціальності вважали, тридцять-сорок літ тому, т. зв. „тотем“. Розкриває конвенціональність (умовність) сього терміну—вою масу неналежних сюди явищ, які були притягнені і включені в поняття тотемізму, і кінець кінцем вважає можливим прийняти його в розумінню чисто конвенціонального означення тої стадії людського існування, що жила під знаком роду як принципу, який наповняв тоді весь світогляд людини. Самий же термін *оте*, *ототеман*, *тотем* вважає можливим полишити тільки при його дійснім, реальнім значінню: відношення індивіда до роду.

Сеї критичний розвід поняття тотему прийнятого в літературі й реального значіння сього виразу становить першу, меншу частину розвідки. Другу і більшу, головну частину її авторка присвячує іншому, новішому примітивному термінові (викритому Кондрінгтоном у Полінезійців і спопуляризованому його монографією про Полінезію в 1890-х рр.)—поняттю *мана*. Вона аналізує се поняття в ряді інших аналогічних виразів, котрими різні примітивні племена означають космічну силу, і доводить, що в противність тотемові, котрому тільки силоміць, за поміччю різних аналогій, подиктованих нашим „цивілізованим“ мисленням, підсовувано таке універсальне значіння, „мана“ дійсно являється живим і реальним відбиттям примітивного поняття про космічну силу, чи життєву енергію, яке характеризує відносини

людини до доохрестного світу,—як тотем означає її відносини до людського колективу. Аналізуючи розгалуження цього поняття, можна в значній мірі в'яснити собі примітивний світогляд—під умовою тільки, щоб не робити цього за допомогою європейських ідей, хоч би навіть упрощених для примітивного вжитку, як се практикувалося звичайно в давніших підходах до примітивного мишлення, особливо англійськими соціологами.

За поміччю даних новими дослідниками вказівок—про недостачу в примітивному мишленню понять кавзальности в нашій розумінню,—заступлених в нім тим, що Леві-Брюль називає законом „партиципації“, причетности (іраціональних—на наш погляд—зв'язків, які існують в примітивній уяві між ріжними родами предметів і явищ), авторка влучно аналізує примітивне розуміння ріжних явищ природного і соціального порядку, і спеціально спинається на поняттю того, що ми звемо родом, себ то примітивного колективу. Справедливо зазначає, що се поняття кардинально відріжняється від нашого поняття про рід тим, що в поняттю примітивного колективу фізичний зв'язок, або споріднення крові, грає другорядну роль, або краще сказати—властиво не грає ніякої ролі. Зв'язок, що лучить членів цього колективу, чисто соціальний, і фізичному спорідненню в нашій розумінню в сім зв'язку примітивні люди надають дуже мало значіння (давно помічено, що фізіологічний процес розмноження вони розуміють дуже не ясно, і взагалі обсерватори фізичних явищ вони дуже лихі—як се піднесено і в сій праці). Для ілюстрації розбирається поняття адоптації (аналіз цього поняття у примітивних належить до вповні оригінальних розділів сієї праці). За поміччю його розкривається вся логічність, з становища примітивного мишлення, абсурдного для нас складу родового колективу, що може містити в собі не тільки родичів і адоптованих людей, але так само і звірят, рослини, і навіть абстрактні поняття—зеніт, надір, захід, схід, пори року і под. З другого боку в'яснюється цілковита окремішність цього колективу, що творить, в очах примітивного, зовсім замкнений і самозадоволений світ, так що супроти доохресного світу він являється самостійним „мікрокосмом“ в повнім значінню того слова. В світлі сих явищ дається докладніша конструкція вище зазначеної концепції про колектив, як джерело всякої життєвої сили і всього, так би сказати—об'єктивного ладу речей в очах примітивного.

Концепція є одна з найбільш оригінальних висновків дослідження примітивної культури, переведеного авторкою. За поміччю її вона об'яснює, як я вже одмітив вище, відживання різних примітивних поглядів в нашій фольклорі (в похоронній українській обряді). Ним же освітлює початки поетичної творчості, реферуючи погляди американського дослідника, проф. Гаміра на початки поезії, і спеціально—баладного співо-танцю, в короткій доповіді, котру, я певен, з користю прочитають не тільки наші фольклористи і дослідники усної творчості, а і всі, кого інтересує будучність поезії. Тут з одного боку вказано на значіння ритму—основного нерву поетичної творчості в життю примітивного колективу. З другого—схарактеризовано погляди Гаміра на поезію, як на голос колективу перед усім, що своїми традиційними засобами відкликається до наших соціальних інстинктів і нейтралізує вибуялий індивідуалізм. Ці гадки американського історика літератури містять в собі дуже глибокий зміст і варті всякої уваги та розроблення.

В іншій невеличкій статті, з приводу кількох казусів з життя примітивних: „полону орнаменту“ і „крадіжки слова“ освітлюються примітивні поняття про власність, як атрибут магічної сили, котрою володіє людина, і котру вище всього цінує. Поверховні аналогії, за котрі часом хапаються обсерватори примітивного життя, не повинні нас збивати: при ближчій розгляді психологічний зміст таких примітивних явищ, аналогічних з цивілізованим життям, виявляє свою глибоку відмінність. Аж в *примітивнім способі мислення* відкривається властивий зміст соціологічних фактів примітивного життя. Поки вони не зведені до нього, їх вигляд може бути чисто ілюзійним для нашого ока!

Я висловив вище своє переконання, що ця книжка може віддати не аби-яку прислугу нашому громадянству тим, що введе його в дуже мало досі йому звісну сферу нових течій і здобутків західньої соціології й історії культури, що за останні кільканадцять літ зробили дуже важні поступи, незмірно розширили круг своїх спостережень і відкрили незвичайно інтересні перспективи дальшому дослідові не тільки на ґрунті культурно нижчих народів, але й на нашій власній ґрунті.

Навіть перша з тут уміщених праць, не вважаючи на свій ніби то дуже далекий і спеціальний зміст, дає інтересні культурно-історичні вказівки загального значіння—так що вони ки-

дають яскраве світло й на нашу власну культурну історію,—як се зазначено і в самій статті. Мова йде про техніку новішої неолітичної доби. На американському ґрунті, живучи поруч з останками індіанських племен, які в своїй культурі, не вживаючи металів, дожили до наших часів, американські етнологи й археологи мали добру нагоду вистудіювати сю техніку в найтонших подробицях: мали змогу бачити на власні очі різні виробничі процеси в усіх деталях. А порівнюючи їх з незвичайно багатими, різнородними, прегарно обслідуваними останками старих майстерень і копалень тої самої техніки і тої самої раси (близьких свояків і безпосередніх предків тих нинішніх індіанських племен), вони могли відтворити такий повний образ техніки неолітичної доби, що він далеко переходить все те, що викомбінувалось досі на підставі європейського археологічного матеріялу, скомбінованого з різними поміченнями над низько-культурними племенами інших країв. За останні часи приступлено до підсумовання цих спостережень і відтворення передісторичної техніки і матеріяльної культури Америки. Авторка реферує першу з монографій, розпочатих в сих цілях американським Етнологічним Бюро. Поруч перегляду цікавіших сторін самих технічних процесів, вона одмічує різні вказівки на організацію праці, спеціалізацію різних технічних робіт і завязки виробничих професій на сім ґрунті, а заразом підкреслює дуже важний висновок, який піддають взагалі сі дослідні—але якого не підчеркнули відповідно їх автори. Се те, що примітивна людина в неолітичній добі зовсім не була так переобтяжена і забита фізичною працею, як то досі припускалось. Виготовлення камінного струменту робилось не роками і десятиліттями, як то приймалось дотеперішніми істориками культури,—ні, се були доволі легкі й короткі технічні процеси, і людина далеко більше мала часу на культуру інтелектуальну і соціяльну, на творчість словесну, обрядову, релігійну і т. д. „Час, котрий примітивна людина по давнішим поняттям мусіла витратити на виріб сокири, в сім новім освітленню неолітичної техніки міг бути вжитий на творення духових і соціяльних вартостей“. Мусимо таким чином процес надбудови всякого роду ідеологічних і естетичних представлень і концепцій уявляти собі далеко більш інтензивним і раннім; мусимо його витвори пересувати до старших періодів людської культури і мислити собі їх соціяльне й інтелектуальне життя далеко більш виробленим, ріжностороннім і змістовнішим, ніж се вважалось давніше. Куль-

турно-історична перспектива таким чином доволі серйозно змінюється в самих своїх підставах.

Відкриття ж того, що Леві-Брюль називає пре-логічним, або перед-логічним мисленням примітивної людини, справді може стати цілою епохою в дослідженні історії ідеологічної надбудови в розвою людства. Вона відкриває надзвичайно інтересні й цінні підходи до висвітлення не тільки примітивного мислення, але й еволюції людської мисли взагалі. Вказує на можливість уставити поруч логічних засобів, котрими орудує наша євразійська, індо-європейсько-семітська культура, інші процеси мислення й об'ясування природного оточення, правдоподібно пережиті в частині й нашими етнічними комплексами (чи самими пра-індоєвропейськими і пра-семітськими конгломератами, чи тими масами, що вони пізніше асімілювали). А се ж відкриває такі многонадійні перспективи в дослідженні соціальних, моральних і релігійних понять і представлень, що значіння цього „великого діла нашого часу“ ще й збагнути відповідно не можна. При відповідній енергії досліду, і обережності в орудуванні методами, вказаними новішими етнологічними дослідами, воно може дати, справді, зовсім нове й далеко реальніше, ніж досі, освітлення походження основних соціальних інститутів, громадських відносин, моральних і релігійних норм.

Можна думати, що на ґрунті цього „пре-логізму“ знайде своє розяснення і проблема примітивного світогляду — розвою ідей і понять, з котрою не могли собі дати ради оборонці й противники старої анімістичної теорії. Ся теорія видвинена з початком 1870-х рр. Тейлором, доволі давно вже перестала задовольняти соціологів і істориків культури, які справедливо вказували на сорозмірно пізну формацію тих понять душі й духа, і т. д., що були взяті анімістами за основу примітивного мислення. Коли в кінцем минулого століття—головно в працях Фрезера зроблена була проба видвинути, як ранішу стадію культури і мислення, магичний світогляд (що через се й дістав у де-кого назву перед-анімістичного, пре-анімізму), то при всій влучности де-яких помічень і поясень, даних прихильниками цього нового напрямку, за цими більш менш відокремленими й ізольованими групами розшифрованих явищ і фактів не відчувалось загальнішого підкладу—якоїсь такої ширшої синтетичної ідеї, яку давала анімістична теорія. Тому не раз навіть дуже освідомлені з примітивною культурою дослідники вважали магичну теорію тільки

помічним засобом, яка може пояснити де-що, але все таки не можна заступити анімізму, як ширшої, універсальної інтерпретації примітивного світогляду. Отже „прелогізм“ власне являється такою, здається—дуже влучною пробою загального освітлення примітивного мишлення, процесу творення образів, понять і норм примітивного життя в найраніших нам досі приступних стадіях його—часах усуспільнення, колективізації людського життя, перед його диференціацією і боротьбою індивідуалістичних і колективістичних тенденцій. Анімістичні ж концепції—так як їх старались (не без небезпечного підтягання під нашу цивілізовану логіку!) відтворити англійські соціологи минулого століття—скорше відповідають уже де-що розвиненій індивідуалізації й диференціації людської громади.

Так само можна сподіватись, що в світлі „прелогізму“ знайдуть дійсно позитивне й наукове розв'язання ті, часто безвихідні контрверсії, які тяглися останніми десятиліттями на полі історії релігійних представлень. Полишаючи на боці догматиків, заклопотаних виключно бажанням погодити етнологічні і соціологічні факти з традиційними церковними поглядами про одвічний людський монотеїзм, пізніше затемнений і розложений фетишизмом, антропоморфізмом, анімізмом і т. д. (викриття манічних понять викликало з цього погляду чималий переполюх!),—об'єктивні дослідники еволюції релігійних понять знайдуть в основних прикметах прелогічного мишлення зав'язки тих „міфтичних“ (як їх називає Леві-Брюль), себ-то противних нашій цивілізованій логіці поглядів, що становлять базу старих релігій. Відкриття тям важніше, що до сеї бази відкликається потім дуже довго не тільки релігійне життя, але й усякі тенденції до підвищеної солідарності, збільшеного морального зв'язку в соціальних відносинах—творення „спільности“ (Gemeinschaft), як її означають, в протиставленню до громади-спілки („Gesellschaft“) де-які дослідники.¹⁾

В сих останніх словах я підхожу ще раз до цього питання, тільки зазначеного принагідно, а не розробленого у Леві-Брюля (що було й завважено, з усяким респектом для його праці, деякими критиками). В сій книжці воно поставлене кількома наворотами, але розуміється—таки ще не вичерпане і не доведене до останніх висновків. Кажу про зв'язок цього „пре-логічного“ мишлення з колективізмом громадського життя, що відживає в

¹⁾ Див. Теорію Нації В. Старосольського, ст. 32 дд.

моментах особливих змагань до збільшення громадської солідарності. Зміни соціального устрою, викликані продукційними відносинами, відбиваються (як то вже бачимо, хоч в загальних зарисах тільки) не лише в ідеології, моральних і правних нормах, інтелектуальних представленнях і естетичних настроях,— але і в самій системі мишлення, в його законах, в його логіці (в ширшій розумінню слова). Логічні закони, що здаються на перший догляд такими незмінними (і де-які соціологи пробували підчеркувати сю вірність собі в усяких часах і обставинах людської „логічної мисли“, як основу всякого пізнання), в дійсності теж мають свою пластику, залежну від усеї соціальної надбудови. А пішовши далі, ми безсумнівно признаємо, що в самім безпосереднім вражінню, в чисто фізичнім навіть спостереганню *культура*, себ-то наслідки основних змін в життю, викликає теж певні безсумнівні зміни. Загально звісне, напр., спостереження, що кольори розрізняються людським оком неоднаково на різних ступенях культури, знаходить собі ширше освітлення в поміченнях над слабою спостережливою здібністю нижчекультурних народів. Детальні розгляди сього лежать в будучності, але наше поняття про *релятивність* людських понять, вражінь і настроїв поширюється тим уже тепер дуже значно і дуже корисно в інтересах об'єктивно-наукової оцінки досягань людського мишлення і досвіду.

Недавно померший віденський психолог Вільг. Єрузалем— один з горячих прихильників отсього нового напрямку в психологічнім досліді, підніє в своїм останнім курсі впливи диференціяції техніки й суспільности (поділу праці й формування суспільних клас) та вироблення на сім ґрунті „більш самостійних і самозадоволених індивідуальностей“ (іншими словами—індивідуалізації людського життя) на скуплення і з тим—на поглиблення обсервації¹⁾ й уваги, яка через те набирає більш реальности й об'єктивности. „Через се—писав він—люди пізнають багато такого, про що колективні уявлення, себ-то одержані по традиції пояснення вражінь, не говорили нічого. Через се тільки стають вони здібними бачити речі вповні об'єктивно й використовувати їх для своєї праці. Завдяки тому їх інтелект скріпляється супроти афективних і емоціональних елементів, що переважають в стані соціальної обмежености (індивіда)¹⁾, і так одночасно з уса-

¹⁾ Про перевагу емоціонального елемента над інтелектуальним у примітивної людини, в колективістичнім пожиттю, котру дуже підносить Леві-Брюль і його однодумці, як прикмету примітивної психології, див. также в другій статті отсеї збірки.

мостійненням індивіда, спричиненням поділом праці, і з його зростаючою незалежністю від традиції, розвивається й інтелектуалізація душі“.

Я навів отсю тезу, навіяну вражіннями нових течій в досліді примітивного мишлення, як ілюстрацію тих многоважних і широких висновків, котрих перспективу вони відкривають, і заразом—ілюстрацію того загального інтересу, котрий мають питання, порушені в отсій книзі: тої вартости, яку вона може мати для нашого громадянства. Розуміється, ся книга вимагає де-якого теоретичного підготовання у свого читача, і де-якої привички до наукової лектури (що легко може бути осягнена уважним читанням і де-якою знайомістю з українською термінологією). Як твір ще тільки початкуючого дослідника (не забувати ж, що перша і початок другої з уміщених тут статей все таки не більше як семінарійна доповідь, а інші праці являються першими пробами самостійного наукового досліду), вони не свободні від де-яких дефектів у викладі й стилі. Але скільки небудь уважний читач легко поборе сі невеликі труднощі й увійде в дуже цікавий і цінний круг повіших історично-філософічних, психологічних, соціологічних і культурно-історичних спостережень західньої науки, від котрої ми були відірвані тяжким і трудним десятиліттям нашого життя, і тепер мусимо за нею епішно поспівати.

Заразом—я повертаюсь тут до другої, висловленої на початку гадки—я сподіваюсь, що сей збірник праць одного з вихованців „Українського Соціологічного Інституту“ послужить доказом доцільности й корисности його роботи, зокрема—його семінарія примітивної культури, на котрім, на мій погляд, мусить бути положена головна вага в нинішніх обставинах. Повертаючись на Україну з початком сього 1924 року, я одним з найближчих завдань своїх ставив перенесення на Україну і мого „Українського Соціологічного Інституту“. Записка моя з сього приводу була заслухана в I і III відділах Всеукраїнської Академії Наук (історично-філологічним і соціально-економічним) і за їх порозумінням п. рішено перенесення із-за кордону „Український Соціологічний Інститут“ звязати з I відділом Академії. Але з иншої сторони піднято було сумніви проти сього, з тих мотивів, що при існуванні в Харкові Інституту Марксизму, в круг котрого входить також і соціологія, існування в Києві Соціологічного Інституту було б неоправданою розкішю. Справа перенесення

„Українського Соціологічного Інституту“ на Україну і продовження тут його роботи несподівано затрималась і зістається досі непорішена,—що я вважаю чималою шкодою для нашого культурного життя.

В плянах занять „Українського Соціологічного Інституту“ я на перший план висував роботу його семінарія примітивної культури. При широких завданнях, поставлених харківському Інституту Марксизму ледве чи можна сподіватись, аби ся широка й розгалужена сфера студіювання й дослідження знайшла в його рамках відповідну увагу й розроблення. Тому думаю, що тут якраз робота Українського Соціологічного Інституту буде найбільш корисно доповняти роботу Інституту Марксизму й інших дослідчих інституцій, яким доводиться працювати на історично-культурнім ґрунті в ширшій розумінню. Чи візьмемо досліди фольклорні, чи етнологічні, чи історію морали, обичаю, чи правові інститути, чи, нарешті, саму психологію й гносеологію нинішньої людини—скрізь ми відчуваємо недостачу твердої бази в ґрунтовнім досліді примітивних стадій формації сих явищ та їх переживань чи відживань в часах пізніших. Досліди примітивної культури взагалі не мали у нас щастя. Де-які дуже вдатні і навіть блискучі екскурси в сю сферу, які робились у нас часами (як, напр., праці Зібера по історії примітивного господарства), зістались відокремленими фактами, що лишились без звязку й впливу на загальний хід праці. Інші дослідники або зовсім обходились без такого історично-культурного освітлення, або радили собі ходячими, затаस्कаними, запізненими, з других і третіх рук узятими загальниками; щасливі виїмки були рідкі і тільки підчеркували загальний сумний стан.

Тепер, коли після десятилітнього застою енергійно підноситься гасло—врівень з світовою наукою!—треба спішити покінчити з тим недопустимим станом і в сій сфері. Наша наукова робота мусть придбати міцну соціологічну базу. Обминаючи ту вульгарну, політиканську псевдо-соціологію або „соціал-політику“, яка була запанувала по ліквідації світової війни, намість правдивого соціологічного досліду подаючи рецепти нинішніх, будучих і бувших міністрів на загоєння всяких злободневних питань (як я вже згадав, навіть старі шановні соціологічні органи стали збірником таких „соціал-політичних“ меморіалів), ми мусямо щільно звязатися з дійсно-соціологічною світовою роботою, як в розробленню теоретичних соціологічних проблем, так і в

дослідженню основних культурно-історичних питань. Ся робота останніми „тісними роками“ і в світовім науковім руху мусіла поборювати значні труднощі. Не диво, бо діло се далеко тяжче, ніж виготовлювання „соціал-політичної“ рецептури. У нас же вона вимагає великої підготовчої роботи: їй потрібні перед усім відповідні засоби, котрі можуть бути придбані тільки систематичними, організованими заходами. Під сю хвилю ми не маємо ні відповідного добору літератури, ні навчальних засобів, ні методично-підготовлених керманців, і підготовча праця, потрібна для заповнення сеї прогалини, не може бути зроблена прихапцем, при якійсь иншій роботі. Потрібен на се спеціальний науковий осередок, і се місце й ролю в загальнім науковім плані я їй призначав семінарові примітивної культури Українського Соціологічного Інституту. Тому то й хотів би як скорше бачити його в роботі, в руху, у нас дома, а не за кордоном.

Акад. М. Грушевський,

організатор і керманець „Українського Соціологічного Інституту“

Початки заселення і культури Америки.

I.

Наука про мало-культурні народи — примітивна етнологія і соціологія, почала будуватися під впливом двох обставин досліду, що надали сучасній примітивній етнології ту фізіономію, яку ся наука виявляє ще і в сю хвилю. Се, по-перше, та обставина, що для заложення своїх підстав і навіть для зроблення провідних принципіальних висновків вона від самого свого початку, як здавалось, розпоряджала дуже обмеженим часом. Бо ж живий матеріял — примітивні народи з колоній культурних держав, розтавав під руками, вимірав з жахливою скорістю, або асимілювався і вироджувався ще скорше. З того погляду над етнологічними дослідями лежить трагічна познака поспіху, з якою записуються дорогоцінні спомини умираючої людини.

Друга некорисна обставина, що вплинула на склад сучасної науки про примітивних людей впливає вже з першої: для неї бралось, майже хапалось, досить випадково, матеріял з різних сторін і з різних рук, не дотримуючи при тому одностайних принципів критики, або підбору матеріялу.

Через се етнологам ставали звісні не ті краї, що мали найбільший інтерес для їх чергових завдань, але ті, куди якийсь черговий інтерес культурних держав кидав найбільше подорожників: купців, місіонерів, колоністів, і навіть засланиців. Бо здобутки спеціальних наукових експедицій все ще зістаються невеликою меншістю в сучаснім фонді етнологічного матеріялу.

Одначе доля етнології показала себе щасливішою, ніж се передбачали одні за другими наступаючі покоління етнологів. Неорганізовані кадри випадкових етнологів, особливо місіонерів, утворили все таки основний і дуже цінний ґрунт для сучасної етнології. На нім можуть опертися і ті реформи етнологічної науки, які, очевидно, намічаються тепер в дослідницьких колах, в напрямі систематизації досліду примітивних народів. З одної сторони се тенденція трактувати окремі примітивні культури, як історично-етнічні цілості; з другої — стремління до-

сліджувати сі культури як найбільш ріжносторонньо в усіх виявах їх соціального життя. Так досліджені примітивні культури стануть потім кращим, провіреним матеріалом для досліду окремих соціальних інституцій і для історії розвою людства.

Сі нові течії відчуваються в ріжних краях у ріжних етнологічних шкіл Старого і Нового Світу. Та найцікавішої форми вони мусять набрати на найбільше вдячнім для етнології ґрунті—в Америці. Бо тут існує не лише живий матеріал для такої роботи і для провірки старих дослідів,—Америка має і добре організовані і багаті наукові товариства для переведення такої праці. і справді, в останніх роках тут розпочинаються або намічаються дуже цінні праці по досліду економічного і матеріального фундаменту тубильних культур, особливо під проводом і фірмою „Бюро Американської Етнології“ при „Смітсонськiм Інституті“ в Вашінґтоні.

Се Бюро, що від 1880 р. веде ріжносторонню і інтензивну працю над дослідом американських Індіян „на північ від Мексики“, розпочало дві серії праць, близькі між собою духом, але зовсім ріжні в методі.

Одна тільки ще підготовляє свій матеріал: в справозданню Бюро за 1919 р. коротко зазначено, що учений етнолог Бюро R. Swanton збирає матеріал для досліду економічних підстав примітивного американського побуту. Судячи з звичайних методів праці Бюро, сі слова обіцяють цілу економічну історію індіанських племен науково-економічний фундамент, котрих нестало попереднім працям з інших, культурних сфер життя сих племен.

Друга праця, в части вже розпочата, дає систематизацію наукових відомостей про технічні знання примітивних американських племен. Се буде серія „Підручників тубильної американської пре-історії“ (Handbooks of aboriginal American antiquities), а фактично історія матеріальної культури Америки,—бо дослід над примітивною ідеологією сюди не вийде.

В 1919 р. вийшов перший випуск сеї серії (Part I, introductory. The lithic industries by H. W. Holmes, Washington, 1919, ст. 380). Се історія заселення Америки і кам'яної техніки північно-американських Індіян. Дальші випуски мають дати огляд інших галузей їх матеріального уміння: оброблення дерева, вовни і под.

В обох серіях, як вже видно з їх заголовку, виступає спільна риса: стремління досліджувати соціальні явища, вихо-

дючи від їх матеріальної бази. Сей дійсно науковий принцип досі майже не прикладався до студій з примітивної культури бо, як сказано, всесторонній дослід окремих культур при теперішніх умовах ще не був можливий. Що такий принцип ставить як раз „Бюро Американської Етнології“, дуже цікаве тому, що досі Бюро займалося більше інтелектуальною культурою Індіан, немов виявляючи недоцінювання матеріялістичних вимог сучасної соціології. Але і взагалі в соціологічній літературі ся праця буде першою в такому розмірі і рамцях, і як вістник нового напрямку роботи особливо заслугує уваги.

Але розпочата праця Голмса цікава теж як перегляд одної з найважливіших галузей примітивного уміння на одній з найцікавіших територій примітивної етнології. Висновки, осягнені в таких обставинах, мають значіння не тільки для американської етнології, і навіть не для самої етнології, але і для історії людської культури взагалі. Бо треба мати на увазі, що ся нова серія виходить в часі, коли починає роз'яснятися і основне питання американської археології, питання заселення Америки. Без вияснення цього питання і ся нова праця не мала б всеї своєї вартости.

Се питання заселення довгий час знаходилося в стані повного хаосу. Не через брак спроб вирішити його,—таких спроб було дуже багато,—але тому, що ні одна відповідь не давала розв'язки загадки: відки взялися люди в Америці і як довго вони там живуть. Здогади були дуже різнородні, починаючи від думки, що Америку заселили загублені коліна Ізраїля, і до теорій самостійного початку американської людности від приматів, або походження всего людського роду з Америки. Між сими крайніми гадками лежать всілякі здогади про прихід американської людности з Старого Світу, з різних його частей: з Європи через Ісландію, з Азії через Алеутські острови, або через Берінгів пролив, з Африки чи Австралії через якісь гіпотетичні загублені суходоли: з Західньої Африки через т. з. Атлантиду, з Австралії через тихо-океанські острови, яких в давніх часах, мовляв, могло бути більше, ніж тепер, так що морський простір був значно менший. Отже одні теорії припускали, що заселення прийшло по суші, другі—що воно сталося на човнах, і очевидно, в такому часі коли люде вже знали мореплавство. Так підходили до другого спірного питання—власне про час заселення.

Кілька археологічних знаходів на переломі XIX—XX в. дали

були на якийсь час ілюзію, що Америка була залюднена вже в кінці третичної доби. Під їх впливом археологи стали шукати інших потверджень такої давнини американської людини, і через се різні прояви новішої культури довгий час відкладались на бік, як щось другорядне.

Але і теорії приходу людности в новіших часах з південних країв Старого Світу довгий час утруднювали дослід американської техніки. Сі теорії взагалі опираються на різні культурні аналогії, головню з поля матеріальної культури. Їх прихильники припускали, що людність Америки, прийшовши з иншої части світу, принесла з собою елементи культури спільної з якоюсь людністю матерного краю, і справа досліду американської культури підмінювалася уставленням відношення американських культурних явищ до старосвітових. Припущення ж заселення Америки приходнями з кількох країв робили американську культуру простою мішаниною старосвітових і австралійських елементів, а супроти такого конгломерату, звичайно цікавішим було-б питання про історію окремих складників, отже прослідження окремих впливів з инших частей світу, часу їх приходу і дороги якими сі впливи йшли, ніж питання про цілість— американську матеріальну культуру, таку як вона заховалася в дійсності.

Серед сих необмежених можливостей, впливів і комбінацій впливів всі спостереження над американською технікою переставали бути такими цінними підставами для історії культури якими могли бути і якими вони стають тепер, коли питання заселення Америки потроху вирісовується. З сим виясненням питання заселення Америки виясняється і характер американської культури і її історично-культурна вартість: з'явилася можливість досліджувати її як певний суцільний історично-культурний тип.

Се вияснення питання заселення завдячуємо новішим розкопкам з обох Америк, але не так безпосереднім даним їх, як критичній роботі, що була пророблена над ними. В сій же роботі знов таки має велику заслугу Бюро Американської Етнології. Чимало розкопок переведено з його ініціативи, але і ті розкопки, що робилися під проводом инших інституцій, учені співробітники Бюро студіювали на місці, вживаючи до того всіх засобів сучасної науки. В результаті того весь доказовий матеріал для питання заселення, що був добутий розкопками, був перевірений, систематизований і опублікований в виданнях Бюро при

участі його фахових знавців, геологів, хеміків, антропологів. Між ними найбільшою активністю вирізняється учений антрополог Бюро—Алеш Грдлічка. Він обробив ту частину матеріялу, що належить до північної Америки, і вона була видана в 1907 р. як 33-ий бюлетень Бюро Американської Етнології (*Aleš Hrdlička, Skeletal remains, suggesting of, or attributed to early man in North America—* „Нахідки костей, що відносяться або були віднесені до геологічно раннього чоловіка в П. Америці). Він взяв також участь, разом з Голмсом, в праці про південно-американські нахідки, що була організована з приводу сензаційних відкриттів в Аргентині, і в 1912 р. дала зміст 52-го бюлетеня Бюро, під заголовком: Ранній чоловік в Південній Америці (*Early man in South America, by Aleš Hrdlička in colaboration with W. H. Holmes, Barlley Wilies and T. Eugen Wright*). Ці праці поставили нарешті, здається, на твердий ґрунт історію заселення Америки, і тим самим дають відповідне освітлення також її археологічному матеріялові.

II.

Европейська археологія ніяк не могла дати собі ради з американським археологічним матеріялом, оперуючи критеріями і схемами зачерпненими з археологічних спостережень Старого Світу. Американський матеріял дуже своєрідний, і як тепер виясняється—дає світовій науці багато цінних вказівок як раз завдяки сій відмінності від європейських археологічних шаблонів. В руках нових американських археологів він набирає для світової науки контролюючої ваги. Не одно таке, що на підставі європейської археології мусіло-б лишитися предметом менше або більше правдоподібних здогадів, в Америці може бути студійоване експериментально в живім життю, або перевірятися по свіжих слідах. Таким чином археологія на американським ґрунті з чисто історичної науки переходить в науку описову, так що часто зливається з етнологією.

Бо тим часом як події з соціальної і політичної історії американських племен, навіть не дуже давнього минулого, безповоротно втрачені для науки, — навпаки багато з області примітивного побуту, „перед-історичного“ в європейським розумінню, заховалось тут з повною свіжістю майже до сучасности. Багато з так званих загублених технічних секретів заховалося в індіанським побуті до сього дня. Безцінний для науки консерватизм

американського культурного життя „дотримав умови типового неоліту майже до електричної доби“. Таких можливостей досвідної перевірки і такої переконуючої наглядності європейська археологія, розуміється, не мала. Але вона не вмiла відповідно оцінити і сих засобів Америки.

В момент відкриття Америка представляла низку культур надзвичайно різноманітних, ступенованих „від повної дичи до самого порога цивілізації“. Тим вона представляла незвичайно цінний терен для культурних дослідів, одинокий в своїм роді. Правда, найяскравіші і найвищі прояви культурного розвою континенту під грабіжницьким пануванням завойовників згинули і розсипались руїною, забравши з собою тайну головних підстав свого побуту. Лишили за собою лиш німі розвалини або поверховні, часто фантастичні згадки завойовників—людей здебільшого байдужих до питань науки і культури. Але скромніші тубільні культури, що своїми багатствами і розкошами не притягали уваги завойовників, залишилися за сферою „білого впливу“ і цілими віками затримали головні риси свого побуту, майже не відбиваючи на собі контакту з колоністами, і давали довгу градацію культурного розвою на очах дослідників.

І знов таки, щоб сі цінні й оригінальні прикмети американської старовини можна було використати вповні для розуміння культурного минулого Нового Світу і примітивного побуту взагалі, їх дослід вимагав иншого методу і иншої вихідної точки ніж та, на якій стояла європейська археологія. На жаль, перші американські дослідники теж не відчували сього. Ідучи за схемою європейської преісторії вони вели свої пошукування і систематизували висліди вірно дотримуючись епох старосвітової археології. Їх гадка була та, що в культурнім розвою обох світів був повний паралелізм. Треба лиш віднайти потрібні вказівки, і американську культуру можна буде поділити поділами європейської еволюції, від найдавніших часів і далі.

Тільки пізніше, головню під впливом дослідів етнологів і знавців індіанського побуту, повернено науку в кориснішим для справи напрямі, і положено в основу історично-культурного дослідів зовсім самостійні критерії.

Та давні теорії не викорінилися і тоді. Вони далі шукали собі потвердження дорогою розкопок і теоретичних міркувань над основним питанням американської культури, перед усім над згаданою проблемою походження людини на американ-

ським континенті і зв'язаним з тим питанням, чи можна вважати Індіан першим американським населенням, чи вони прийшли пізніше на місце якоїсь старшої вимерлої людності?

Се питання тепер здається вже вповні позитивно вирішеним, але до останнього часу воно захоплювало вчених і скупчило коло себе силу найрізніших теорій. Причина суперечок полягала власне в тій ніби то протилежності, що лежить між вищими проявами старих американських культур і їх сучасними наслідниками, пів-культурними Індіанами. Південно-і середньо-американські культурні краї, що носили виразні сліди виродження вже в момент Відкриття (багато напр. юкатанських міст стояло вже тоді пустою), неначе свідчили про винцу культурну расу. Здавалосьь неможливим, щоб бідне і малокультурне індіанське населення сих територій було безпосереднім фізичним спадкоємцем сих культурних скарбів.

Подібну протилежність добачувано і між останками монументальних скальних будов в Східній Каліфорнії, так званих скальних мешканців, cliff dwellers, і сучасною малокультурністю їх мешканців Індіан Пуебльо. Така сама протилежність виступає в долині Місісіпі, між величавими земляними будовами колишніх mount builder'ів і побутом теперішніх напів-кочовницьких племен, що сидять на старих городищах і валах.

Але що до останнього, то ще досліди 1845—7 років Сквайра і Девіса (Squire & Davis) ясно показали, що протилежність тут тільки ілюзійна і справа йде не про друге розселення менше культурних племен на місцях культурніших вимерлих, але про культурне виродження одної, тої самої раси. Дослід же інших культурних територій вповні потвердив се спостереження: регресу високих культур під впливом змінених економічних обставин. Напр. в долині Місісіпі таку зміну викликав прихід з заходу буйволячих черед. З їх приходом в долині з'явився небувалий запас м'ясної поживи, і культурне, хліборобське населення закинуло ріллю та стало полювати. Щоб збільшити пастівні для буйволів, сі племена почали навіть випалювати ліси, міняючи тим і самий характер свого оточення. В інших випадках штучно вибуяла, над значно низшою культурою загалу, висока культура прав'ящої верстви (особливо духовної, як у Мая) мусіла впасти за браком вироблених рук, які могли-б підтримати розкішну і важку культурну і соціальну будову. В сих умовах культурний регрес, щоб дійти до теперішнього низького

степеня, можливо, що й не потребував далеко йти: культурний здобуток вищої верстви просто розплинувся в нижчій культурі підвладного населення, подібній до побуту сучасних племен.

Але вирішення сього питання: про першенство сучасної індіанської раси в заселенню американського суходолу, ще не виясняє самого процесу заселення. Лишається питання, чи могли бути Індіане автохтонами, а коли ні, то звідки й коли пройшло се заселення? Се останнє питання найбільше обговорюване і найбогатше здогадами, здебільшого протирічними.

Прихильників автохтонности американського населення лишилося вже небагато. Правда, прихильники полігенетизму, походження людей від кількох перед-людських пород, і тепер ще обстоюють самостійне походження американської людини. Але більшість учених сходиться на тій думці, що людність Америки прийшла на сей континент зі східньої півкулі, тільки питання про правітчину сеї людности і процес її розселення все ще творять чимало гіпотез. Опираються ці гіпотези на культурних паралелях Америки з культурами Старого Світу. Де-які учені стараються добачити в сих паралелях докази посвоячення самої людности, та йдучи за яким-нибудь знарядом, мотивом, явищем, звіним по обох боках Оксану, виводять і заселення Америки то з одного, то з другого краю Європи, Азії або Африки. Бо культурних паралель між Америкою і Старим Світом взагалі не бракує. Згадаймо тільки важніші.

Європейські і американські учені звертали не раз увагу на подібність преісторичного скандинавського знаряддя і де-яких камінних американських виробів: наприклад на т. зв. banner-stone. Се кам'яна сокира гостра на оба боки і розширена з країв. В Скандинавії вона була колись предметом загального вжитку, на східньо-американським побережжю се був рідкий, мабуть ритуальний знаряд. Сі й інші такі подібності, досить численні, здавались де-яким ученим на стільки важними, що вони могли пояснити їх тільки спільним походженням Скандинавів і населення північно східнього побережжя Америки. Повставало отже питання, коли і якою дорогою могло прийти заселення сього побережжя з Європи, через Атлантійський океан? Чимало письменників трималось тої гадки, що в давніх часах остров Феро, Ісландія і Гренландія були настільки близькі один до другого, що їзда між ними була зовсім легка. В таким разі між обома континентами могли існувати давніші зносини, в котрих відкриття Америки

Норманами 1000 року було лиш одним епізодом, що випадком став звісний історії. Одначе новіші досліди не оправдали сеї теорії, і Джемс Гейкі, оден з найбільших американських авторитетів в геології свого континенту, не вагаючись заявляє, що „не можна привести ні крихти оправдання“ в підтримку сеї гадки про перед-ледове, або вчасно-ледове вивиснення дна Атлантийського океану¹⁾.

Ще більші аналогії західнього побережжя з побережжям азійським. Спеціально впадають в око „впливи“ китайські: подібні знаряди, зброя, також монголоїдні типи на скульптурах старих Мексиканців, що не могли бути взяті з поміж окружаючого індіанського населення. Звісно також, що Китайці в давніх часах допливали до побережжя Америки (напр. китайський священик Фузанг). Але виходячи з історії китайського мореплавання, можна сказати, що сі зносини відбувалися вже тоді, коли Америка була заселена. Сі китайські гостини отже могли мати деякий вплив на американську культуру, але вони не могли були заселити Америку. До того сі китайські впливи стоять в цілім ряді інших східньо-азійських аналогій, котрим теж треба признати деяке значіння. Напр., добре звісні подібности юкатанських пам'яток до старих індійських будов. Між скульптурами Мая в Юкатані трапляються навіть мужеські моделі з вусами,—явище чуже на ґрунті т. зв. червоної раси.

Нарешті дуже замітні аналогії в староперуанських металевих виробках—з срібла, золота і бронзи, з такими ж виробами на західньо-африканським побережжю, дали привід де-яким ученим виводити південно-американське населення безпосередньо з Африки. Сей погляд і тепер має прихильників, особливо в німецьких кругах.

Та всі сі аналогії, як вже було сказано з приводу Китаю, не можуть пояснити історію первісного залюднення Америки. Азійське мореплавання дійшло такого розвою, який би давав змогу масового транспортування людей, порівнюючи тільки недавно: значно пізніше ніж мусіла бути заселена Америка. Примітивне ж мореплавання, напр. Полінезійців, на човнах, без потрібного запасу поживи і води, не могло б перемогти тих віддалень, що ділять американській беріг від найбільше висунених на схід островів Південного моря. Віддалення між островами Пасхи і Америкою—

¹⁾ *Holmes* с. 33.

1200 англійських миль. А слідів колишнього існування островів на сім просторі новіші геологи теж не знаходять.

Аналогії з Африкою теж при ближчій погляді не дають права на які небудь рішачі висновки. Існування Атлантиди не доказано, а найкоротша морська дорога між обома континентами має 1500 миль англ. Отже всі аналогії можуть мати значіння випадкових впливів, занесених ріжними мореплавцями з ріжних сторін і в ріжних часах. Зносини інших країв з Америкою в перед-Колумбових часах і пізніш існували напевно, всі ці аналогії можна вважати доказами сих давніх зносин. Але сим гостинам з Старого Світу не можна надавати значіння в ділі заселення або хоч колонізації Америки. Великий людський потік, що залюднив Америку, мусів прийти иншою дорогою, незалежно від сих випадкових подорожників, і певно перед ними.

Одинока дорога, котрою могло йти масове заселення Америки в найдавніших часах, і котра зісталась надалі відчиною, як показують антропо-географічні факти, — се Берінгів пролив, Сюдою мусіло прийти перше заселення з північної Азії, і плисти потім дальше, ще дуже довго.

Пролив між обома континентами не широкій: всього 40 миль (34—5 km). В великі морози він зовсім замерзає і перекидає міцний і вигідний міст з берега на беріг. Для його заселення азійського берега, що після свого приходу з теплішого півдня встигло вже обжитися з місцевими обставинами і приладнатися до тяжкого клімату, перехід через пролив не робив і великої зміни в побуті. Ще й тепер тубильний побут по оба боки проливу виявляє велику подібність. То ж під впливом нового натиску з культурнішого полудня, чи иншої подібної причини, північно-азійські племена могли зовсім просто перейти пролив, мандруючи до краю, що був так подібний до їхнього, а окрім того давав простір для їх експансії. Допустимі ж обставини переходу дають погляд і на приблизний час коли він міг статися, — в кожному разі вони цілком виключають дуже давні часи!

Перехід міг відбутись аж тоді, як людство в Старім Світі розширилося з теплої полоси в під-арктичні краї, себто коли його культура піднеслася так високо, що зробила життя в тих краях можливим. Північно-азійські народи дійшли тоді більше-менше тої культурної висоти, на котрій бачимо їх ще й нині. Се культура ідеально приладжена до умов північного життя.

Але такі загальні міркування про перехід через Берінгову

протоку першого американського залюднення, хоч мають за собою всяку логічну і наукову правдоподібність, як бачимо— дають тільки дуже загальні вказівки, і багато питань лишають нев'ясненими. Тому зовсім зрозуміло, що учені шукали і шукають докладніших дат на самім континенті, серед геологічних та історично-культурних вказівок.

Більшість цих дослідів звязана з Північною Америкою. Бо не вважаючи на багатство й яскравість пам'яток вищих південно- і середньо-американських культур, ці краї, особливо полуднево-американські, мало були досліджувані в новіших часах. Правда, Південна Америка дала силу ефектовних хронологічних сенсацій, але по критичнім перегляді з них лишилося дуже мало певних даних. Описи ж з часів Відкриття і завойовання Америки, цінні для політичної історії цих країв, належать до часів розцвіту цих тубильних культур і не наближають дослідника до вирішення питання заселення. Так само і дати на тубильних пам'ятках належать до пізньої доби цих культур; найраніша така дата, як думають, се рік 100 перед Христом, визначений на невеликій нефритовій фігурці, знайденій в Вера Крус, в Мексиці. Напис зроблений гієрогліфним письмом; воно, розуміється само собою, свідчить про високий культурний рівень народу, до котрого ся пам'ятка належала.

Старших дат, які б наближали науку до моменту заселення, доводилось шукати в землі, дорогою археологічних розкопок.

III.

Наукові розкопи в Північній Америці розпочало Американське Археологічне Товариство в 1812 р. і того ж року опублікувало вислід першої розкопки, в своїм виданню. Але тільки в 1840-их роках можна було зробити на підставі розкопок висновки що до попереднього заселення долини Місісіпі, про котрі вже згадано. Від того часу розкопи в обох Америках велись досить інтензивно. Даємо їх перегляд в хронологічнім порядку, доповнюючи з інших джерел коротке перечислення, подане у Голмса. Бо хоч ці розкопи дали дуже мало позитивного для науки, то інтерес, котрий вони викликали в свій час, і принципіальні спори, що підносились навколо них, не вичерпані остаточно ще й тепер. В літературі часто доводиться зустрічатися з висловами, що беруть за факти одну або другу гіпотезу, які виростали з тих

розкопок. Тому спиняємось довше на історії і критиці головніших находок з обох американських континентів.

Одну з таких замітніших розкопок зроблено 1844 р. в New Orleans, Louisiana — се була нахідка людських костей, на підставі яких Dr. Dowler заявив, що індіанська раса замешкувала сю околицю більше як 57 тисяч літ тому. Одначе кістяк загубився, а опис його знайдення, на котрім опиралися всі відомості про люїзіянські кості, не дозволяє говорити про якусь значну давнину американської людности ¹⁾.

В сорокових же роках розголошено дві нахідки: кістяки в Квебек, начебто скам'янілі в сілурійській (!) скалі, та людський pelvis, знайдений Notcher, Missisipi, в еоценовій формації між кістяками мастодонтів і інших вимерлих пород. Ся друга нахідка зібрала коло себе де-яку літературу; але кінець кінцем і вона була вилучена з поміж серйозних доказів старинности людини в Америці ²⁾.

В тім же часі в Південній Америці данський учений P. W. Lund зробив розкопку, що дала привід до довгих спорів, хоч не принесла в кінці ніякого позитивного результату. Се була нахідка людських костей майже цілком скам'янілих, менше більш-зо індивідів; найдено їх в печерах коло Lagoa Santa в Бразилії. В початках своїх розшукувань Люнд, простудіювавши коло 200 печер в Бразилії, знайшов в них багаті останки вимерлих звірів, багатьох ще живучих пород, але ніякого сліду людини. Се привело його спочатку до того висновку, що колиб чоловік жив в сій околиці разом з велетенськими вимерлими звірями, то його не могла б оминати доля менших звірят, що служили живою сям велетням, і їх потрощені кості знаходяться в печерах в великих масах: між ними мусіли б бути в такім разі і кости людини! Та потім Люнд натрапив на людські кістяки, і через те, що вони мали зовнішні познаки великої старости, і тому, що в печері були також кістяки вимерлих звірів, він вважав можливим змінити свій попередній висновок. З певними застереженнями, що правда, він все таки припустив, що люде сеї печери були сучасниками старинних звірячих кістяків, і констатував що се *перша* нахідка вповні скам'янілих людських костей. Що ж до етнічного характеру сих стародавніх людей, то головна прикмета їх, на гадку Люнда, було низьке чоло, похилене назад.

¹⁾ A Hrdlička, Skeltal remains, ст. 14. ²⁾ Тамже 16.

одначе не деформоване штучно, загалом дуже близьке до теперішнього індіанського типу в тій частині Америки. Се він вважав доказом того, що населення печери належало етнічно до тої ж породи, котру застали завойовники.

В пізнішій своїй справозданні Люнд нараховував „коло 800“ розкопаних печер, але тільки в шести знайшов він людські, кості, і тільки в одній сі кості були змішані з кістяками вимерлих звірячих пород. Між звірячими кістями був і кістяк коня, але не автохтонної вимерлої породи, а майже тотожний з домашнім конем, імпортованим Іспанцями.

Людські кістяки Люнда були кілька разів описані. Ту частину, що закупив Британський Музей, описав С. С. Blake, і констатував між иншим штучне деформування одного черепа. Reinhart описуючи копенгагську частину Люндової колекції, признав у черепів похиле назад чоло, але загалом відмовив далекої давнини. Він звернув увагу також на непевність положення, в котрім знайдено кістяки: печера ся пів року залита водою з озера, тому первісний геологічний порядок верств в печері, а за ними і кіостей, міг змінитися під впливом води, і дуже старі кості вимерлих звірів могли змішатися з новішими людськими. 1884 р. вийшов ще оден опис копенгагських кістей, Кольмана, і з його вимірів виходило, що се була порода сильна і добре розвинена, з добре розвиненим черепом і вертикальним чолом, з усіма прикметами черепів сучасних бразільських Індіян; та се тільки впевнювало автора в тім, що сучасна раса повстала ще в дилювіяльних часах.

По опису ten Kate сі черепи виявляли знов більше подібности до ботокудських і каліфорнійських черепів ніж до місцевої раси. По опису Nansen'a вони наближалися до Папуасів. Що ж до давнини кістей, то Nansen теж уважав їх положення в печері в момент відкриття випадковим, і не признавав можливим робити якихсь висновків з нього: їх сучасність з кістяками вимерлих звірячих пород здавалась йому неправдоподібною.

Протирічність і брак ясних висновків у всіх сих спорах і теоріях самі говорять проти сеї „дилювіяльної“ нахідки. Грдлічка висловлюється про неї зовсім негативно. Він особливо спинається на тім, що печерні розкопки вимагають великої обережности, бо примітивні Індіане використовують печери для ріжних життєвих потреб від найдавніших часів до нині. Та обставина, що в печері знайдено близько 30 кістяків, промовляє за те, що печеру

уживано як цвинтарище. Що з кістяками не знайдено слідів знаряддя або посуду, які належать до похоронного обряду, не говорить нічого проти сього здогаду, бо предмети з дерева, шкіри і п. в вогкім місті могли скоро розкластися. По друге, сам Грдлічка не раз констатував в сих сторонах печерні похорони з-перед Колюмбових часів, де на покійниках не було нічого крім одежі. Те що степень скам'янілості на людських кістяках подібний до скам'янілості звірячих дилувіальних костей, на його думку теж не можна вважати рішачим моментом, бо в де-яких обставинах ся скам'янілість, дійшовши до певного степеня, спиняється і далі розвивається вже надзвичайно поволі. Тому дві кості з найрізніших часів легко можуть носити однакові знаки петрифікації—обставина, що очевидно мала місце в печері Sumidouro. Що до етнічного типу і тих протирічностей, які він викликав в літературі, то Грдлічка зводить весь спір до того, що дослідувачі кістяків були мало ознайомлені з американською краніологією. Для нього ж як для досвідченого американіста Люндові черепи мають всі расові ознаки індіанської породи взагалі, і належать до племен, що заселявали сю територію в геологічно нових часах.

Не вважаючи на сей негативний вислід пошукувань за примітивним чоловіком: що з 800 печер тільки 6 дало старинні останки, надія знайти якісь надзвичайні докази людської давнини в Південній Америці не згинула. Розкопки велись далі, давали „епохальні“ відкриття,—які знов росипались в ніщо під дотиком наукової критики. Важніші з них згадаємо в хронологічному порядку.

Але наперед в сім же порядку мусимо згадати північно-американські нахідки,—що велись переважно з більшою обережністю ніж розкопки в Південній Америці. В 1858 р. тут зроблено дві цікаві нахідки, приписані спочатку після-ледовим часам. В Gaines, Orleans country, N. J., 15-18 стіп під землею знайдено старинне огнище, зложене з трьох великих каменів (коло стопа в промірі кожний), уложених трикутником, та з попелу, угля й необгорілого ще дерева. Огнище се лежало на високій терасі, над озером Онтарію, 175 см. над його поверхнею, на місці висохлого джерела. Ся тераса в часах, коли північний беріг озера був покритий льодом, була його південним берегом, і витворилась в теперішнім своїм виді після того як лід уступився з озера і воно знайшло собі відплив в долину Mohawk. Одначе з того, що

місце нахідки геологічно належить до післяледових часів, не можна зробити висновків для установалення часу самого огнища. Вона не дала нічого певного.

Друга нахідка 1858 р. се кам'яна сокира з New London, Ohio, яку відкрив Е. Е. Masterman на глибині 22 стіп. Ся сокира з жолобком для приладження держака (grooved ax), лежала в верстві дрібного осадового намулу під грубою верствою глини; геологічні вказівки говорили про ледовий період, і се поновило дискусію про палеоліт в Америці. Бо виходячи з європейських аналогій, ледовий чоловік мусів би мати палеолітну культуру; але сокира була вищої техніки.

Початок шістьдесятих років дав знов кілька „старинних людей“, без особливої ваги, які переважно скоро зникнули з наукової літератури. Як курйозний приклад згадаємо кістяк з Чарльстон, що був знайдений разом з кістками мастодонта, а делегат філадельфійської академії, що був посланий простудіювати нахідку на місці, знайшов також кусник порцеляни ¹⁾.

Аж 1869 р. зроблено знахідку, що заняла поважне місце в американській археологічній літературі. Того року в золотонсній верстві Table Mountain в Каліфорнії Кларенс Кінг знайшов фрагмент кам'яного знарядя, очевидно товкача. Знаряд сей міцно пристав до ґрунту, і коли його винято, лишив по собі точну матрицу. Се дало право думати, що товкач лежав в сій геологічній верстві довго, мабуть історично належав до неї. Геологічну верству, в котрій він лежав, опізнано як середню або пізнішу формацію третичної доби. Таким чином сю нахідку толковано як доказ існування третичного чоловіка. З огляду на вагу питання, і те значіння, яке сей Кінгів товкач мав для американської археології, переглянемо докладніше аргументи, що виставлялися за і проти авторитетности сеї нахідки. Голме, що детально займався нахідкою і присвятив їй окрему книжку, так формулував сі аргументи:

Перше, що говорить в користь нахідки, се те, що вже перед нею копальняні робітники десятиліттями знаходили сліди людського життя в золотонсних верствах, і хоч сі сліди часто походили з поверхових, не зконсолідованих верств, то були й такі, що знаходились у внутрішніх тунелях, під вершками покритими третичною лавою. Друге те, що оповідання про сі сліди хоч по-

¹⁾ *Hrdlička* ст. 36.

ходять здебільшого від неучених робітників, дуже численні і позбавлені умисного прибільшування або затемнювання, взагалі не сторонничі. Третє, знаряди попередніх знахідок дуже примітивні, так що їх можна легко уявити собі в руках дуже примітивного чоловіка. Четверте—знахідка Кінга відбулась в дуже корисних умовах: товкач мав всі сліди довгого перебування в своїй геологічній верстві.

Дальше, останки людських костей з тоїж золотоносої верстви мають сліди скам'янілості, що говорять про їх значну давнину. Сі кості зустрічаються часто разом з кістями вимерлих звірів. Сліди фавни і флори, звязаної з ними останками, говорять про кліматичні умови відповідні для розвою людської породи і достатні засоби поживи. Все се дає значну суму аргументів на користь існування третичного чоловіка. Багато учених вважає їх вповні вистарчаючими; в кожному разі сю нахідку можна вважати найсерйознішою з-поміж всіх „третичних“ нахідок.

Але проти цих аргументів за Голме виставляє низку значучих сумнівів. Він нагадує, що ступень правдоподібності якогось твердження повинен завжди стояти в пропорції до ваги висновку, який від сього твердження залежить. Отже в сім випадку, коли йде річ про те, щоб пересунути існування людини в давнину поза межі звісні науці перед тим, ступень сеї правдоподібності повинен бути вищий, ніж все те, що ся нахідка дає в дійсності. Тим часом він вказує, що від третичної доби до наших часів західня частина американського континенту була наново перебудована геологічно двічі або тричі. Ся зміна не пройшла безслідно для ніодної звірчачої або рослинної породи. Тож коли припустити, що чоловік з де-якою культурою існував вже в третичній добі, то трудно повірити, що ся культура так мало змінилася до історичних часів. Бо Кінгів товкач належить до того-ж типу знарядів як і сучасні індіанські. Та не менше трудно допустити і те що, коли третичний чоловік вимер безслідно, на його місце повстала нова порода з усіми його прикметами і повторила докладно його культурний розвій. Кістяки ж з Table Mountain майже не різняться від пізніших і навіть сучасних. Нарешті дослід цих людських останків не дозволяє зробити певних висновків. Їх скам'янілість, що головню вважалася доказом давнини, така що могла утворитися в часі значно пізнішим від третичного (аргумент Грдлічки проти давнини Людових окам'янілих черепів, очевидно, підходить і тут). Етнічно—

череп не відмінний від теперішніх каліфорнійських племен. Оскільки ж він в де-чім віддаляється від каліфорнійських черепів, то вказує подібності з ескимоськими ¹⁾. Знаряддя, які були знайдені в тій самій верстві і повинні були належати третичному чоловікові, викликають теж сумніви. Вони зроблені способами, що й тепер вживаються між Індіанами і їх форма не відмінна від новітніх американських кам'яних виробів. Матеріал, з якого вони зроблені, дуже різномірний і обіймає мінеральні формації від найдавніших до нових.

Найважливіше ж те, що присутність людських останків і виробів в глибоких геологічних формаціях можна виявити і не приводячи в поміч теорію про третичного чоловіка. Каліфорнія замешкана з дуже давніх часів індіанськими племенами, які ховали своїх небіжчиків в скалах і проваллях. Сі провалля з часом заповнювались вітряними наносами і вапняними осадами, нанесеними водою. Тому коли білі почали копати в Каліфорнії за золотом, ця країна дуже скоро стала звісна як „край черепів“. До того треба додати, що ні оден инший край на світі не був так перекопаний і підмінований, як золотоносні частини Каліфорнії. Багато нових індіанських осідків було підкопано і багато цвинтаріщ перерито. А через се в копальняні тунелі попало не одно таке, що первісно не належало до їх геологічної верстви. Не одно було занесене в копальні і робітниками-Індіанами, які до тепер вживають „неолітичних“ кам'яних знарядів. Певне значіння має і та обставина, що Каліфорнія була популярним полем збірачів-аматорів, а вони, як се завжди буває, мусіли витворити і верству спеціалістів-фальшивників, які умисно заносили індіанські знаряддя до шахт, аби їх потім продавати як „археологічні“.

Се останнє підозріння умисного фальшивництва висловлює Голме з приводу ще иншого голосного доказу геологічно-давньої людини в Америці. Се так звана фігура з Нампа: глиняна фігурка на 4 ст. довга, знайдена в Nampe, Idaho, 1889 р. На гадку Emmons'a верства, з котрої фігурка походить, пізньо-третична або ранньо-четверична, себто фігура малаб бути менше більше сучасницею пітекантрона Dubois. Одначе вигляд самої фігурки ледве чи погоджується з такою гіпотезою. Вона має дуже добре вироблене жіноче тіло (голова зазначена лише круглою грудкою

¹⁾ Останнє одначе заперечує рішучо Грдлічка—очевидно на користь чисто індіанського походження черепа.

глини), і по своїй техніці належить до історичної індіанської культури, що ніяк не могла сягати давниною в третичні часи.

В сім місці варто згадати ще і т. з. трентонські черепи, як приклад одної з підстав тих далекосяглих теорій, що виростають наоколо корінних питань американської археології: часу заселення і походження людности. Між 1879 і 1887 роком в двох місцях в околиці Трентону, N. J., знайдено черепи дуже дивної форми: їх характеризував надзвичайно низький череп, 11 см. на довжину 17—18 (нормальне відношенє в індіанських черепах 13—14 см на довжину 18—19). Се поставило сі два черепи, не вважаючи на значне віддалення одного місця нахідки від другого, в положення окремої расової групи,—чужої в індіанським оточенню. Особливий інтерес ся нахідка набула з моментом опублікування Вірховим так названих ним „хамокефальних черепів“. Вірхов в 1874 р. зібрав в північній Німеччині між Ельбою і голандським побережжям кілька черепів з надзвичайно низьким чолом—дуже подібних, просто тотожних з знайденими вже давніше на островах Zuiderzee і описаними як черепи неандертальського типу. Сі всі черепи творять безумовно окрему племінну та расову групу. При ріжних індивідуальних відмінах вони дають одностайний в головних характеристичних рисах тип, до которого входять і оба трентонські черепи. Те, що сей очевидно старий і примітивний тип заховався по оба боки океану, як чужородне тіло в оточенню, підносило потребу звести оба факти до одної спільної точки виходу. Легко зрозуміти, наскільки в сім випадку спокусливо звести європейські пережитки з американськими хамокефалами, поставивши їх тим самим в часи перед індіанським розселенням. Одначе Грдлічка, не виключаючи сього здогаду, звертає увагу на те, що в Деляварській долині між першими заселенцями Шведами були також і Голандці, між котрими могли бути і сі низько-черепні індивіди,—тим більше що умови знахідки говорять про досить пізній похорон. Тому він вважає безпечнішим не шукати в сих черепах якихось пра-американців¹⁾.

IV.

1880-ті роки багаті південно-американськими розкопками „раннього чоловіка“, котрих одначе не будемо всіх вичисляти. Згадаємо лише важніші, себ-то такі що мали найбільший розголос в пресі,—бо иншої ваги до тепер ні одна з них не заховала.

¹⁾ *Hrdlička*, Skeletal remains, 35.

1881 р. в місцевості Fontezuelas в Аргентині знайдено панцир гліптодонта, що лежав в верхній „пампаській“ верстві, кілька метрів під землею, а ввійшов на яв завдяки зовнішнім причинам. Коли його відкопано, показалося, що панцир лежав догори дном, а в ньому знайдено кілька людських костей. Піднявши панцир S. Roth найшов під ним людській череп, та інші розкидані людські кості. Рот виключав можливість пізнішого похорону в цій глибині, бо, мовляв, для сього треба було піднести панцир і положити під нього чоловіка. Тому він вважав що череп попав на се місце перед гліптодонотом. Ця нахідка була зустрінена з де-якою резервою, хоч не зовсім негативно, і Kobelt запропонував для неї ім'я *Homo Pliocenicus*. Та пізніші досліди відібрали їй всяку вагу. Признано було, що положення людських костей під панциром і в ньому—викликане пізнішими змінами в ґрунті. Не природне положення самого панцира піддало теж гадку що в місцевості, де камінь знайти трудно, його могли використати для похорону людини. Тим більше що звісно і більше прикладів, коли гігантські звірячі останки уживалися історичними Індіанами як захисти, заслони для огню і инше. Антропологічні прикмети кістяка, що спочатку видалися де-яким ученим дуже примітивними, при докладніших студіях теж показалися подібними до індіанських.

З тої самої околиці походить і „череп з Agrocifes“ на котрім разом з фонтесуельським, проф. F. Ameghino опер свою теорію про дві ранні четверичні раси в пампаській районі¹⁾. Та скоро потім, 1887 р., він опублікував далеко сенсаційніше відкриття слідів „сотворіння менше або більше спорідненого з чоловіком, яке було безпосереднім попередником живучого тепер людства.“ Се був atlas чоловікоподібного сотворіння, знайдений десь в околицях Monte Hermoso коло Буенос Аїрес. До нього Амеґіно долучив пізніше femur, ніби то належний до тогож сотворіння, і описав се сотворіння під іменем *Tetraprothomo Argentinus*, зазначивши, що його відкриття він „заповідав вже 20 літ тому“. Се сотворіння він описував як звіря високе на 105 см., зовсім просто стояче, воно попереджало чоловіка, але мало вже де-які його знання. Сліди великих огнищ (т. з. fogones) з перепаленою землею, перепалені і поколені кості, знайдені в Monte Hermoso, Амеґіно вважав слідами діяльності сього пра-чоловіка.

¹⁾ Early man in South America, ст. 225.

Одночасно з Амегіном директор музею в Буенос Аїрес, Lehmann Nitsche описав atlas з Монте Ермосо, як кістку „третього примата“, і назвав його Homo Neogaeus. Оба описи зробили де-яке вражіння, бо вони давали ніби то нове освітлення питанню про правітчину людства, або про його неоднотайне походження,—тому особливе були цікаві прихильникам полігенізму. Проф. Ihering з São Paulo знайшов і дорогу котрою Tetraprothomo міг перейти до Старого Світу,—саме через колишній континент, що лучив Східню Азію з Центральною Америкою. Одначе більше обережні учені остерігали, щоб на такій скупій підставі, як дві кістки, не основувати нову людську чи передлюдську породу. Де-хто звертав увагу і на те, що обі кістки могли не походити від одної тварини. Грдлічка ж, порівнявши кості з Монте Ермосо з кількадесятьма відповідними кістками чоловіка, мавп і м'ясоїдних (Амегіно порівнював atlas з 16-ма атлантами Індіян і по одному з горіли і оранг-утана) переконався, що atlas безумовно людський. Про femur же він догадувався, що він походив від якогось незвісного м'ясоїда, мабуть вимерлого kota¹⁾.

В 1888 р. служачий музею в La Plata знайшов над потоком Агроуо La Tigra, людський череп, котрий Амегіно описав під іменем „Homo Pampeus“—найстарший представник роду Homo (можливо навіть якась ріжновидність роду Prothomo).“ Низкістю свого розвою він перевищає неандертальський череп, навіть багатьох мавп. Знайдений він мав бути в „нижній пліоценовій“ верстві, але ближні обставини нахідки незвісні. До сього черепи з La Tigra (інакше з Miramar) Амегіно долучив пізніше ще два черепи, що мають однакові родові прикмети: дуже низьке назад відхилене чоло, не деформоване штучно, сильно висунені (прогнатичні) щелепи, і зникаючо малу фронто-назальну депресію: що ж до підборіддя, то воно дуже виступає, але Амегіно думає, що „се явище, котре вважають новим, навпаки дуже старе і певно походить з самого початку існування гомінідів“.

Одначе Lehman-Nitsche, що досліджував сей череп, признав його нормальним, а бажання Амегіна основати на нім нову породу чоловіка—„абсурдним“. Грдлічка теж займався мірамарським черепом, і його переконання таке, що сей череп не має ніякого права на те, аби його вважати давнім. Один з його аргументів—що хемічний аналіз „окаменілих“ костей виявив присутність ор-

¹⁾ Early man ст. 364 і дд.

ганічної матерії, отже скаменілості нема. Зовнішній вигляд черепа трошки змінений реставрацією: саме чоло могло первісно бути не таке відхилене. Окрім того череп має сліди штучного видовження—слабкий степеень так званої деформації Аймара. Деформація відбилася на обниженню чола і стушуванню фронтоназальної депресії. Підборіддя ж Грдлічка вважає безумовним доказом людськості, і то навіть не примітивної людськості черепа. Годиться ще згадати, що Roth, котрий досліджував пізніше місце нахідки, опізнав її геологічну верству як ранньо четвертинну.

Потім 1909 р. Амегіно знайшов ще один череп *H. Ramraeus*'а в *Nesoschea* в Аргентині, ціліший від мірамарського: на його гадку він дає характерну рису тої ж породи. Се лінія, котру можна провести від крайньо-заднього берега орбітного лука вертикально до останнього заднього черінного зуба в низ, а в гору до тої часті чільної кости, котра у *Diprotom*'а зовсім плоска, трохи випукла у *H. Ramraeus*'а і зовсім випукла у *H. sapiens*. Ся лінія дає виразний погляд на надзвичайний прогнатизм черепа і на плоскість чола. Одначе і в сім випадку висновки Амегіна показалися фальшиві. Його „характерна“ лінія з'явилася завдяки фальшивому положенню черепа: передня часть черепа була надто піднесена, а в правильнім положенню сеї лінії в черепі не можна знайти.

Досить скоро по мірамарській нахідці відбулась і найбільш сенсаційна нахідка південно-американської археології т. з. *Diprotomo Platensis* того ж Амегіна. Копаючи сухі доки в Буенос Аїрес 1896 р. робітники знайшли 12.86 м. пониже поверхні моря череп, котрий передано Національному Музеєві. Затримувати роботи в доках не було можна, тому місце не було досліджене науково. Звісно було лише, що череп лежав під верствою вапняного осаду в глині (*Loess*). Сам череп був сильно ушкоджений, бо робітники підкидали його ногами туди і сюди по землі, і до музею дійшла лише частина його верхньої часті. На підставі сеї частіни Амегіно описав сеї череп — *Diprotomo*, „безпосереднього попередника чоловіка“.

Найзамітніші риси сього черепа, як вони уявлялися Амегіну з того фрагменту, се була надзвичайна довжина черепа, вузьке і плоске чоло подібне до чола де-яких приматів, дуже плиткі орбіти з нахилом на перед в нижній часті, так що як би вони були цілі, то їх нижній беріг мусів би лежати значно

більше на перед ніж верхній. Через се очі мусіли бути дуже випуклі і осаджені инакше ніж у чоловіка. Се ж дозволяло догадуватися і про загальний прогнатизм лица.

Сей опис Амегіна, виданий з рисунком черепа, зробив величезну сенсацію і не вважаючи на попередні розчарування в його відкриттях, притягнув увагу сили американських і європейських учених. Але Грдлічка, котрий і в сім випадку віддав розкопці велику увагу, каже, що приїхавши до Буенос Айрес під вражінням Амегінової брошюри, не міг повірити, що череп котрий він побачив в музею був череп *Diprothom*'а. Тут—як і в попереднім випадку, все залежало від положення черепа, котрий був уставлений по якійсь власній системі: Амегіно дав йому позу „неможливу як з антропологічного так і з палеонтологічного становища“¹⁾.

При дуже докладнім порівнянім досліді виявилось, що подібну кістку можна вирізати з багатьох індіанських, навіть білих черепів. Німецький археолог *Schwalbe*, котрий студював череп лише з гіпсового відливу, знайшов аналогію між черепом *Diprothomo* і відповідною часттю кількох альзаських черепів. Коли череп уставити відповідно до наукових вимог, то всі примітивні риси, про котрі згадував Амегіно, зовсім зникають.

Та ся критика Амегіна не переконала, і в полеміці з *Mochi* і *Schwalbe*, що тривала аж десь до 1911 р., він обстоював свій погляд „незалежно від вимірів і механічних засобів прецизії“²⁾. Він волів спуститися на своє око і свою концепцію праچоловіка, та протестував проти вишукування чоловікоподібних положень для черепа, як се робили його критики. Таким чином, мовляв, можна надати людський вид і черепові шимпанза. Недивлячись на своє очевидне банкруцтво, *Diprothomo* все таки знайшов де-яке признання. *Sergi* взяв його в основу своєї полігенічної історії і нового поділу, в котрім *Diprothomo* і *Tetraprothomo* творять разом частину *genus Proanthropidea, familia Homunculidea*. Приняли його як факт і де-які німецькі і південно-американські учені.

В 1890 роках зроблено де-кілька важних, як здавалось, нахідок в північній Америці. Особливо одна з них ніби то пересувала межу людського заселення в Америці аж до ледового віку.

¹⁾ *Early man...* ст. 346.

²⁾ *T. Ameghino, La calotte du Diprothomo d'après l'orientation fronto-glabellaire, в Anales del Museo Nacional de Buenos Aires, XII. 1911.*

Проф. Мс. Гее вважає її найпевнішим доказом того, який до тепер відкрито.

Се мав би бути людський femur, очевидно штучно приладжений для людського вжитку, загострений і передіравлений, як вістря гарпуна або подібної зброї. Знайдений він був в Delaware Valley, N. J., в околицях Трентону, на глибині 21 стіп під землею, в верстві, яка очевидно, утворилася ерозією ледових потопів.

Околиця Трентона місце дуже рухливе ще з індіанських часів: завдяки ловищам і каміноломам вона має дуже багаті сліди побуту минулих племен і досить добре досліджена археологами. Одначе се багатство археологічного життя в Делававарській долині має і свою слабу сторону. Сила племен, що з найдавніших часів тут мешкали, працювали в каміноломах і полювали, не раз глибоко зрушили ґрунт і змінили в нім геологічну послідовність. Разом з тим сі наїзди лишали силу преріжного культурного матеріалу, зтягнуеного з різних кінців Америки племенами різних культур. Сей матеріал розложений припадком на різних глибинах під теперішньою поверхнею, може дати хибний образ культурного розвою: те що могло зійтись на сій території від різних племен за досить короткий час, може видатись відбитком тисячолітнього розвою.

Тому проф. Мак Гі, хоч вважає делававарський femur найпевнішим до тепер доказом давнини американського заселення, що до самого питання сеї давнини ставиться з резервою. Загалом давнина американської людні, каже він, „стоїть менш певно тепер, ніж чверть віка тому, головно завдяки більше критичному поглядові на докази сеї давнини“¹⁾.

Таку само ілюзоричну давнину має здається і „палеолітичний“ знаряд з Newcomerstown, Ohio, знайдений W. C. Mills'ом на глибині 15 стіп. Сей знаряд лежав під звором, пошід котрим мав проходити желізничний шлях. Голме, побувавши на тім місці пізніше, завважив, що місце нахідки було вже засипане обвалом з поверхні тераси, в котрій був прокопаний шлях. В сій новій обваленій верстві він знайшов багато кам'яних знарядів звичайного індіанського типу, недокінчених або зіпсутих в роботі. Сі знаряди походили з поверхні тераси, де, очевидно, знаходився колісь індіанський точок—робітня кам'яних стріл і иншого знаряддя, не дуже давно закинений,—бо сліди праці

¹⁾ Мс. Gee, American Archaeology, в The International Year Book, New York, 1909 т. 50.

легко було знайти на поверхні його ще й тоді. „Палеолітичний“ знаряд Мільса, що з одної сторони має подібності до європейських палеолітів, з другої зовсім подібний до таких невикінчених індіанських кам'яних вістрь. Тож Голмсу здається легше припустити, що сей знаряд попав під свої 15 стіп землі з точка дорогою такого самого обсунення, лише давнішого як те, котре він бачив пізніше на сім місці, ніж будувати на сій нахідці цілу старинну добу американської історії, на котру, по-за сим ніщо більше не вказує.

На початку ХХ в. знов зустрічаємося з відкриттям геологічно-давнього чоловіка в Північній Америці. В Lansing, Kans, в 1902 знайдено кістяк чоловіка 20 стіп під землею і 70 стіп від збочища Місури, в нерушеній верстві намулу, і по части під верствою пісківця. Сей намул може бути геологічно давній, але не напевне; самі ж кості не мають слідів великої давности. Положення їх показує, що вони попали в сю верству не випадком— завдяки ерозійному процесові або підмінованю: ґрунт поверх них має характер осаду і свідчить про умисне ховання під землею—похорон. Самі кості мають сліди скаменілости, що не треба одначе вважати безсумнівним доказом їх давнини, а череп має загальні риси сусідних індіанських племен. Але де-які дослідники прийняли давність лянсінґського чоловіка за факт, і взяли його за доказ існування ледового чоловіка в Америці¹⁾.

Далі треба згадати ще одного „раннього чоловіка“ з Південної Америки, відкриття Амеґіна. В 1908 р. сей учений знайшов, як йому здавалось, нову перед-історичну кам'яну індустрію, а в 1909 і останки чоловіка, котрий уживав її. Се, на гадку Амеґіна, мав би бути старинний рід людей, вимерлий без потомства, котрого замітною фізичною рисою було зовсім зникаюче підборіддя,— тому він назвав його *Homo Sinemerto*. Таким чином Амеґіно, котрий з приводу *Diprothomo* висловив гадку, що підборіддя се одно з найстарших надбань чоловіка, в сім випадку опер як раз на відсутності підборіддя давнину *H. Sinemerto*, але погодів протирічність тим, що зіставив сього останнього прачоловіка без потомства.

Існування сеї породи Амеґіно основував на двох черепах знайдених коло Laguna Malacaga, 35 миль від Necochea в Арген-

¹⁾ Smithsonian institute, Bureau of American Ethnology bull. 30 *Handbook of American Indians* під словом Lansing.

тині¹⁾. Один з цих черепів заховав лише мозкову кість і верхню частину лица, другий—властивий *H. Sinemonto*, майже цілий. На основі цих черепів і де-яких дефектних частей кістяка, Амегіно так характеризує цих людей. Се були дуже малі люде, майже пігмеї—приблизний зріст їх він обчисляє на 140 ст. Черепи дуже малі, не виявляють майже ніяких ненормальностей,—Амегіно тільки підчеркує форму орбіт, вищих ніж ширших,—рису близьку до *H. Pampeus*'а. Особливої уваги варте теж зникаюче підборіддя ліпше захованого черепа, що у *H. Sinemonto*, одначе, (відмінне ніж у неандертальського або у *H. Primigenius*'а) не звязане з прогнатизмом щок.

Ся риса, на котру в неандертальськїм черепі кладено таку вагу, по гадці Амегіна тратить таким чином значіння для розвою людського лица, і се потверджує його давнє переконання, що неандертальський тип і *h. primigenius* представляють вимерлий рід—„сильно спеціалізований в напрямі бестіялізації і не причасний до розвою сучасної людини“.

Оглядаючи суцільно сей розвій, як він виступає в пампаських формаціях, Амегіно зробив такий висновок в своїй публікації 1910 р.²⁾ Не рахуючи *Homo Sapiens*'а з найвищих верств, маємо в пампаських формаціях чотирі ріжні породи гомінідів, а саме *Diprothomo platensis*, *h. pampeus*, *h. Caputinclinatus*³⁾ і *h. Sinemonto*. Сі роди вказують між собою ріжниці значно більші, ніж ті, котрі можна обсервувати між живими расами, найдальшими між собою. Се не тільки доказує расові ріжниці, але дає нове свідоцтво південно-американського походження людини взагалі, бо тут вона набула найбільшої диференціяції і була репрезентована найбільшою кількістю рас.

Та дослід Смітсонського інституту, переведений його представником Грдлічкою, як і в інших випадках ґрунтовно розійшовся з спостереженнями Амегіна. Черепи Грдлічка, не вагаючись признав жіночими; кістяки, по його гадці, походили від дрібних, в де-чїм мало розвинених жінок, одначе виміри поодиноких костей не виходили з рамок середніх індіанських вимірів. Те саме дав вимір черепів, котрі Грдлічка порівняв з вимірами 14 жіно-

¹⁾ *Early man* ст. 272.

²⁾ *F. Ameghino, Geografia, paleografia, paleontologia y antropologia de la Republica Argentina. Estudio publicado en el Numero Extraordinario de la Nación, Buenos Aires 1910.*

³⁾ Відкрив його також Амегіно 1910 р. Тип оснований на пологім, не природнім положенню черепа, в яким його знайдено в *гробі*, *Early man* ст. 262.

чих каліфорнійських черепів, з дуже близькими результатами. Щож до підборіддя, властиво відсутности його, то Грдлічка констатує, — і з фотографії досить легко переконатися в сьому, — що підборіддя, хоч мало виступаюче, все ж є, а його малорозвиненість походить від переваги зубної часті над загальною частию кости, не так як в неандертальській черепі. Се просто дитяча форма — „брак нормального розвою обмежений сею точкою“, — і Грдлічка приводить для порівняння фотографію нижньої щоки з черепа індіанського або білого походження, з підборіддям дуже подібної форми до *h. Sinemonto*.

Всі ці обсервації загалом привели Грдлічку до погляду, що малакарські черепи нового, мабуть навіть після Колюмбового походження. Червоні камінці-мальовила, що Грдлічка знайшов у робітника, котрий виїняв їх при розкопці кістяків, Амегіно не звернув на них уваги, підтримали його ще більше в сій гадці. Бо се мальовило, видимо положене з покійницями для по-смертного вжитку, говорить дуже виразно про вироблений по-хоронний обряд, а з тим — про значно розвинену культуру.

Тут треба ще докладніше згадати культуру *h. Sinemonto*, як її уявляв собі Амегіно: ту кам'яну індустрію, котру він приписав йому. Він описав її докладно під іменем *industrie de la pierre fendue* (*industria de la piedra hendida*), а в головнім вона зводилась от до чого: довгасті камінці, 10 — 12 см. довгі, ставлено одним кінцем на великий ковальний камінь, а другий кінець ударяно каменем з гори, так що під таким ударом від кінця відскакували дві більші або менші скалки, а камінь слабо загострювався. Сей загострений камінь, часто обтовчений з другого кінця завдяки потрясенню, був одиноким знарядом *h. Sinemonto*, знаряд „зовсім незвісного типу“. Те, що Амегіно знайшов сі „колені каміння“ близько від щита вимерлого скарлупника, що, очевидно був вжитий на захист від вітру для якихось давніх мешканців *Mar del Plata*, ще більше впевнює його в їх примітивності. Та Голме, простудіювавши самі знаряди і експериментально провіривши їх спосіб роблення, переконався, що сі колени каміння ніколи знарядями не були, а вживалися з них лише оті паралельні скалки, що відскакували від них, та оброблялися, очевидно, на вістря, так само як і в інших індіанських кам'яних індустріях. Отже нахідка вказує, очевидно, на давній кам'яний точок зовсім звичайного типу, а самі „знаряддя“ се використані і викинені нуклеуси.

Але доля сих відкритть не знеохотила шукачів сенсації і ми маємо ще одно сенсаційне відкриття третичного чоловіка в Патагонії. 1923 р. американські пресові товариства сповістили на цілий світ в дуже категоричній формі знахідку черепа на 500.000 літ старшого від костей „Пітекантропа“. Дальше прийшли газетні деталі з життя того прачоловіка: він відживлявся корінцями, яйцями і малими звірями, яких убивав каміннями або палицями; жив в моногамнім, хоч не доживотнім подружжю, і говорив фразами, зложеними з трьох слів.

Такі пресові сенсації мають ту добру сторону, що газети, які пускають сі звістки, ніколи їх не відкликають. Але в дійсності два місяці по сій звістці в Буенос Айрес відбулося наукове засідання, на яким автор відкриття, Др. Вольф, демонстрував свого третичного чоловіка, — і на сім засіданню було сконстатовано, що сей новий череп — тільки камінь, який своєю формою досить поверховно нагадує череп ¹⁾.

V.

Перше ніж закінчити огляд археологічних розкопок Америки, переглянемо ще окремо досліди північно-американських печер і їх висліди, що завдяки своїй систематичності можуть послужити критичною провіркою окремих розшукувань за доказами давнього життя.

Найстарші з сих дослідів зроблені проф. Шелером в долині Ohio. Він почав свій дослід за прикладом печер Старого Світу, в котрих „примітивний чоловік залишив великі нагромадження костей, своїх власних і тих пород, що служили йому поживою, з иншими слідами своєї присутности“. Шелер сподівався знайти подібні нагромадження в американських печерах. Та „чимало безуспішної праці переконало мене, — пише він, — „що печерні мешканці не існували в американськім районі ніколи в тім виді, як вони жили в північній Європі“. В 1869 р., — пише він далі „я робив великі розкопи в Big Bone Lick, в Kentucky. Тут знов я зібрав тільки негативні докази, котрі показували, що примітивний чоловік не полював ніколи на слона, мастодонта, ovibos'a й инших великих ссавців, що жили в сій околиці правдоподібно тоді, як лід лежав на північ від Огайо. Тому що сей район був би прекрасним ловецьким тереном для

¹⁾ Anthropos, т. XVIII - XIX, с. 549.

раннього чоловіка, так само як потім був для його наслідників, червоних Індіан, мені здалось дивним, що я не міг знайти ні одного сліду чоловіка під верхньою верствою, котру репрезентує бізон, що зайшов туди, очевидно, в сучасних (геологічно) часах¹⁾.

В сім же замірі простудював Шелер і береги Огайо, і знов прийшов до висновку, що як примітивний чоловік полював тут коли-небудь на вимерлих тепер великанських травоїдів, то „його звички мусіли бути зовсім особливі“. Не знайшов він слідів старого чоловіка і в Новій Англії²⁾.

Подібні були результати дослідів проф. Копа, з долини Огайо. „Ми прослідили New River аж до Koppawha і до Огайо, і Огайо майже до устя в Місісіпі, оглядаючи по дорозі всі печері і скальні захисти... В порівнянню з преісторичною Європою все було нове, бо тимчасом як в Європі існує кілька печерних верств, тут ми знаходимо лише одну, а саме ту, котра репрезентує північно-американських Індіан³⁾.

І проф. Коп теж приходить до висновку, що коли палеолітний чоловік жив в Америці, то він уникав печерних сховищ. Догадується, що чоловік жив в тих часах в західній часті континенту. Та його досліди в Port Kenedy, Pa. не дали ніяких слідів людини. Те саме помітив там і Мерсер, в тій же околиці і в Big Bone Cave, Tenn. Дослід Peabody в печері в Cavetown Md. і йогож в Аркансасі⁴⁾, розкопки Фаука в Wyandothe cave в Індіані, дали теж тільки негативні результати.

Сумівні нахідки людських костей з кістьми великих ссавців зроблено в печері коло Carlisle, Pa. і коло Easton, Pa. Але і в сім випадку людські кості могли опинитися разом з кістьми вимерлих звірят завдяки пізнішому випадкові.

Докладні досліди були зроблені в де-яких печерах Каліфорнії, для перевірення і доповнення знахідок з золотих копалень, що грали таку значну ролю в північно-американській археології. Найважнішим результатом було відкриття фрагментів кости, обточених і часом передіравлених, що виглядали на людські зна-

¹⁾ N. S. Shaler, Man & the Glacial Period. Amer. Geologist X. Mineapolis, 1893.

²⁾ H. C. Mercer, Jasper & stalagmite quarried by Indians in the Wyandothe cave. Proceedings Amer. Philos. Soc. XXXIV Philadelphia 1898.

³⁾ S. F. Baird, Bone Caves of Pennsylvania, Boston, 1885; J. Leidy, Fossils in Caves of the limestone rocks of Pennsylvania. Am. Rep. Geol. Survey of Pa for 1887. Harysburg 1889.

⁴⁾ Ch. Peabody, The exploration of Bushey cavern, near Cavetown, Mon 1905. Maryland. Phillips. Acad. Dept. Archaeol. IV.

рядя. Та Merriam, що їх описує ¹⁾, висловлює такі сумніви що до ваги сього відкриття: поперше сі кістяні знаряди занадто ще слабкий слід присутності чоловіка, аби на нім будувати важливі теорії. По друге, сліди обточення на костях піддають гадку про вплив води, а не людської роботи: в звичайних кістяних знарядях обточується лише та сторона, що призначена до роботи, решта поверхні лишається необробленою. Сіж кості обточені дуже рівномірно з усіх сторін. Продіравлення, котрі Меріам вважає можливим пояснити тільки людською роботою, дуже не численні в порівнянню зі скількістю обточених кісток.

Коли зібрати разом результати сих печерних дослідів, — найпослідовнішої і найбільш систематичної категорії американських розкопок, та порівняти їх зі згаданими вже, більше менше випадковими відкриттями геологічно-давніх людей, то треба признати, що одинокий трівкий результат всіх сих дослідів се власне негативне свідоцтво печер. Їх однодушне мовчання, при непевності що йно згаданих каліфорнійських свідоцтв і кістяків Люнда, та повній фантастичності „відкрить“ Амегіна, треба прийняти за дефінітивну заперечуючу відповідь.

Все говорить про те, що чоловік прийшов на американський континент вже в новітніх часах, застав його в дуже подібнім виді до теперішнього і, що ще важніше, сам не пережив на нім дуже значних фізичних змін. Таким чином теорія після-ледового приходу населення Америки з північної Азії, наведена на початку сеї статті, має потрібні потвердження і в археологічних свідоцтвах континенту.

Починаючи свою велику мандрівку, американський чоловік справді мусів розпоряджати найпотрібнішими засобами культури, і в нових обставинах сим людям, увільненим від конкуренції культурніших народів, ся рудиментарна культура вистарчила на дуже довгі часи. Дійшовши навіть імпозантного культурного розвою в середньо-американських краях, вони не відмовились від кам'яного ножа і долота, і звязаних з ними технічних процесів, які певно принесли з собою ще з правітчини. Прийшовши пішки, вони так і не подумали про те, щоб використати помічну звірячу силу, навіть в своїх величавих будовах і в транспорті будівельного матеріялу. Вони не зробили ніякого зусилля, щоб удомашнити якусь звірячу породу, і тільки в Південній Америці

¹⁾ *J. C. Merriam, Recent Cave Explorations in California, Amer. Anthropologist VIII. Lancaster 1906.*

кінець кінцем знайшлося одиноке домашнє травоїдне звіря—ляма, окрім домашнього пса—певно ще товариша з першої мандрівки. Се все робить американську тубильну культуру дуже однотайною в головних рисах у різних племен і на різних степенях розвою.

Тому археологічний дослід сеї культури мусить проходити серед великих труднощів і постійної небезпеки фальшивих інтерпретацій. Сю небезпеку добре передають слова Голмса, що переглянувши побіжно важніші розкопки: Table Mountain, фігурку з Нампа, лянсінгський череп і печерні досліди, так характеризує умови археологічної праці в Америці:

„Японський чайник з алювіяльних насипів Вірджінської долини, знайдений на глибині 25 стіп, навіть в руках найбільш не досвідченого і легковірного не може стати небезпекою для науки. Але необроблений або невдалий кам'яний знаряд, нового походження, знайдений на такій самій глибині некомпетентними руками, може пройти в археологічну літературу як доказ великої давнини і низько-культурної породи. Індіянська осада, з усіми звичайними слідами індіянського побуту, на березі Мерілендського заливу, покинена і занесена на кілька стіп грубою верствою піску, може бути легко і правильно опізнана кожним, хто має хоч трохи знання про такі піскові наноси, і про склад таких покинутих осад. Але предмети з грубо обтесаного каменя—робота новітніх Індіан, що трапляються тисячами на точках, занесені такою ж верствою піску, але без інших слідів побуту, які б могли улегшити їх опізнання, можуть легко уїти за свідоцтво стародавніх часів і примітивного культурного рівня. Нормальний склад осади на рівнині, в котрій входять кілька родів знарядів і начиння, може бути переораний дощевими водами, заритий під поверхню, покритий наносними матеріялами, не наражаючись на небезпеку непорозуміння з боку досвідченого обсерватора, бо самі знаряди виразно говоритимуть про своє неолітичне походження. Але грубо оброблене знаряддя з каміноломів і точків, знайдене в подібнім положенню і подібно переоране і прикрите землею, може привести до серйозних помилок, особливо коли трапляється недосвідченим ентузіястам, що шукають за старинним та примітивним, та за потвердженнями укоханих теорій

„Піонерам на сьому зрадливому полі довелось працювати серед різних, серйозних, ними не доцінених трудностей. Вони почали з перед-взятою гадкою, що археологічні умови Америки

повинні відбивати археологічні умови європейські; вони почали без правдивого знання культурних меж різнородних виробів новітніх тубильців досліджуваного терену.

„Вони не були ознайомлені з важною різницею, яку треба переводити між правдивим знаряддям і напів викінченими відпадками, що окружали їх з усіх боків, і тому що в Європі старинні знаряддя зроблені грубо, вони прийняли переконання що і в Америці все грубо зроблене—старинне. Не обізнані добре з геологічними формаціями, вони шукали в Старім Світі пояснень явищам, котрі значно легше було вяснити з того, що було отут же під рукою“¹⁾.

Отсей власне матеріял „з під руки“, як називає його Голме, багатший в Америці, ніж де-небудь инде на світі і занедбаний до того часу, повинен був стати підставою нової американської науки про старину. Йому ж в першій лінії буде присвячена і згадана серія підручників археології Смітсонського інституту, в котрій першим томом вийшла отся книжка Голмеа.

VI.

Для улекшення студіювання палеетнологічного матеріялу Америки Голме зарисовує схематичний поділ цілого континенту на культурні райони—етнографічні території, які з меншою або більшою виразністю виступають з американської цілоти або хоч з поміж своїх найближчих сусідів. Таких територій Голме нараховує 22—в Північній Америці 11, в Середній 5, в Південній 6. З огляду на практичну користь сього поділу перечесяємо його зовсім коротко, не спиняючись на характеристиках, як уже сказано—не всюди й досить виразних:

1) Північно-Атлантійський район, від Ньюфаундленду до Джорджії,—територія старих північно-американських культурніших племен: Альгонкінів, Ірокезів і Сіу; висока кам'яна техніка,

2) Район Джорджія—Флоріда, терен культури Key Marko. відкритої Cushing'ом.

3). Район середньої і нижчої долини Місісіпі—терен земляних городищ, культура mound bilders, дуже різнородні виробы з каміння.

4) Район вищої Місісіпі і Великих озер, територія Альгонкінів і Сіу, багата старими копальнями, але без виразної культурної фізіономії.

¹⁾ *Holmes* ст. 74—5.

5) Район Великих Рівнин і Скалистих гір: переходова полоса між культурою Місісіпі і Пуебльо; копальні і вироби з кременю й обсідіану.

6) Сухий Район, територія старинних скальних мешканців *clif dwellers* і сучасних селищ Пуебльо.

7) Район каліфорнійський — досить низької культури, відмінної від культури сусіднього попереднього району.

8) Район рік Колумбія і Фрезер, територія досить культурна, з котрої Морган виводив розселення цілої Америки, однак без вистарчаючих підстав.

9) Північно-західній прибережний район, головню замітний своєю високою деревляною культурою, деревляними різьбами і мореплаванням на човнах.

10) Арктичний прибережний район — територія Ескимосів.

11) Великий північний внутрішній район, мало культурний і дуже бідний пам'ятками минулих племен, які однак мусіли його замешкувати дуже довго.

Середня Америка: 12) Район Північно-Мексиканський — мішаний: з одної сторони він продовжує високу культуру „Сухого району“, з другої — на східнім і західнім краю цього району, культура значно нижча: ловецько-рибальська.

13) Середньо-Мексиканський район — колишня територія Ацтеків.

14) Південно-Мексиканський район, що обіймає кілька тубільних культур дуже різнородних і досить розвинених.

15) Район Мая-Кічэ (т. зв. Майясів).

16) Район Середньо-Американського істму, культура низша від культури Мая, але в деяких ремеслах, як гончарство або металургія, ся околиця дійшла дуже високого рівня.

Південна Америка: 17) Північний Андсько-Тихоокеанський район. Він мав колись культуру вищу від тої, яка затрималась у історичних племен, і ся передісторична культура мусіла мати багато спільного з культурою Середньої Америки, з одної сторони, і з Перуанською культурою перед-інкських часів, з другої.

18) Середній Андсько-Тихоокеанський район-територія панування Інків.

19) Південний Андсько-тихоокеанський район — сей край замешкували хліборобські племена з досить розвиненими ремеслами, що ніколи не попадали під власть Інків. Тепер сі пле-

мена скоро асімілюються; їх теперішня культура де-що нагадує культуру тихоокеанських племен Північної Америки.

20) Район Амазонської дельти—в перед-історичних часах се був край досить високої культури, головно замітною гончарством (між иншим—похоронними вазами).

21) Примітивна Південна Америка—внутрішня частина континенту: територія, що поза незначними слідами перуанського впливу на заході не має ніяких вказівок на культуру, яка-б підносила понад сучасний рівень племен—примітивних рільників і ловців. На півночі сей район має подібності з антільською культурою.

22) Антільський район—не має яких-небудь замітних рис і ближче підходить до культури південних держав (штатів) Північної Америки, ніж до культури Юкатану або Флориди.

Сим переглядом культур закінчується вступна, загальна частина книги Голмса, й далі вона спеціально займається камінною індустрією. Перейдемо її й ми, за його вказівками.

VII.

Дослід примітивного уміння в області камінярства, як його представляє Голмс, можна згрупувати так: матеріял, спосіб його добування і спосіб його оброблювання.

Добування спочатку було тільки збирацтвом. Матеріял мусів підбиратися там, де лежав вільно на поверхні, і оброблювався тут же на кожну конкретну потребу. Зі зростом сих потреб вільно-лежаче каміння мусіло збиратися систематично про запас, аж нарешті окремі місця, що були тим камінем багаті, ставали постійними осередками камінних індустрій, де зняряддя вироблялося по всяк час, як основне заняття людей.

З дальшим поступом потреб і техніки виробу вільно-лежаче каміння перестало вистарчати, і люде почали витягати напівзакопаній в поверхні матеріял, а далі копали що раз глибше під поверхнею, щоб відкрити нові поклади потрібного каміння. Доперва ся остання стадія здобування відкрила можливість повного розвою камінної культури, як вона представлена індіанськими племенами новітніх часів.

Поміж добувальними індустріями Голмс розрізняє *камінно-ломи* (quarries), де люде добувають матеріял поволі, починаючи від поверхньої верстви, проходячи все дальше в глибину землі, і *копальні* (mines), що доходять до потрібного матеріялу, вико-

нуючи дорогу через верхні невжиточні верстви. Більшість американських земляних робіт належить до першої категорії, і в ній знаходяться майже всі важніші роди мінерального матеріалу. Однак існує чимало взірців і другого способу добування. Сюди належать перед усім копальні міки (слюди), дуже розповсюджені в півн. Кароліні, нераз імпозантних розмірів.

Перша з цих копалень була випадково відкрита 1868 р., а слідом знайдено багато інших, що дали величавий образ зуживання того матеріалу тубильцями. З цих мін міка розходилась мабуть по всіх племенах континенту, у котрих зустрічаються мікові вироби—для ритуального і особистого вжитку, як різні покраси, зеркала, особливо з грубших верств міки, і рівні великі диски, що грали визначну, але не вияснену ще ролю в похороннім і жертвеннім ритуалі. Ці копальні мають звичайно глибоку шахту, на 30—40 стіп, через поверхню верству вона доходить до самої мікової жили, тут шахти часом розгалужувались, особливо коли жила скоро вичерпувалась і доводилось шукати за іншими покладами.

Інший мінерал, що вимагав такої ж експлоатації, се гематит, окис заліза, що уживався у Індіян як мальовило. Він давав дуже цінну червону і жовту фарбу для домашніх, племінних і ритуальних потреб. В залізній копальні коло Leslie, Ма, заложеній на місці старої індіанської, ще тепер видно сліди покручених тунелів, почасти засипаних уже, по часті ще відкритих. В де-яких місцях вони йдуть зовсім горизонтально, то знов стрімко спускаються; в де-яких місцях настільки високі, що дозволяють стати на ноги нормальному білому робітникові, але звичайно настільки низькі, що можуть дати доступ лишень „дуже малим людям“.

Нарешті шахтами добувано і туркуе (бірюзу)—в Нов. Мексичі, Арізоні і Неваді. Blake описує копальню в Los Cerrillos, N. Mex, як дійсно гігантську роботу: з величезної ями 300 стіп широкої і 200 глибокої, що творила колись ту копальню, мусіло бути вибрано тисячі тон каміння, щоб відкрити туркусові гнізда. На дні закиненої копальні стоять тепер столітні сосни.

Значно численніші і більше різнородні каменоломи відкриті, що постачали головні матеріали для господарського і воєнного камінного знаряддя. Найважливіші з них: каменолом кварцитових ріняків, коло Вашингтону, з котрого добувано невелике каміння для виробу знаряддя і зброї.

Каменолами кременю в Огайо, величавий Flint Ridge, де прокопано грубу пісківцеву верству місцями до 24 стіп, щоб дійти до глибоко положеного покладу кременю, і в кільканадцяти місцях пророблено широкі ями—копальні. Ся праця з примітивними засобами, що були в руках у копальників, видається майже неможливістю археологові I. Fowke, котрий досліджував сю копальню. На насипах румовища, вибраного з ям при роботі, що лежать валами навколо отворів, ростуть тепер дуби з проміром до 100 стіп, вони свідчать про давнину сеї копальні.

Инша копальня, в Огайо-ж, коло Warsaw, давні камінар перекопали тут цілих 5 акрів поверхні, шукаючи кременю, і поробили ями до 100 стіп в діаметрі.

Визначні каменолами кременю були в Illinois коло Mill Creek. Щоб дійти до кремінної верстви тут було спущено кілька глибоких вертикальних шахт до 20—25 стіп—праця незвичайних розмірів.

Дуже цікаві і багаті сліди добування кремінних рінжків звісні також з Великих рівнин, одначе тут матеріал добувано з невеликої глибини, і ями тут плитші і ширші, ніж в інших згаданих копальнях.

Инша група каменоломів, що постачала цінний матеріал для знарядд і зброї, дуже важний для примітивної людности—хоч все ж не такої загальної ваги як кремінь—се копальні обсідіану в західній часті континенту і в середній Америці. Одна з найважливіших копалень на спадах Sierra de las Navajas в Мексиці, сліди робіт і румовиска тягнуться тут майже 2 милі. Обсідіан здебільшого відкривався тут безпосередньо перекопами верхніх верств в потрібнім місці, але є сліди й підземних тунелів, що йшли здовж обсідіанових покладів. Відпадки обсідіанового знарядд і неужитки, що покривають збочища гори рухомим жвором, під котрим тепер трудно докопатися землі, говорять про те, що копальняні роботи, велись дуже інтензивно і продукували силу матеріалу. Матеріал служив для різного вжитку головно ж ритуального: для виробу тонких, часом дуже довгих, жертвенних ножів, звісних з каліфорнійської археології.

Дуже цінний матеріал для кам'яного знарядд, там де він був доступний тубильцям—се стеатит або мильний камінь в східній Канаді, коло атлантійського побережжя, по-часті в арктичнім районі і в Тихоокеанських штатах. Добування сього матеріалу розмірно легке, і сі поклади стеатиту використовувано з поверхні,

не прокопуючи підземних тунелів або скільки небудь глибоких ям. Таким чином добувано дуже значні маси мінералу: W. Dinviddie, що досліджував копальню Clifton quarry в Fairfax County, обчислює, що на просторі 100 стіп, на котрім слідно індіанську роботу, було добуто більше як 10,000 кубичних стіп мінералу. Дуже значні роботи dokonано і в Каліфорнії (острів Santa Catalina). Мінерал уживано на посуд для варення, що часто заступав гончарний в примітивнім господарстві Північної Америки.

Нарешті ще оден матеріал спеціально індіанської індустрії—се так званій катлініт або pipestone—камінь для люльок, уживаний для фабрикації традиційних індіанських люльок і ріжних покрас. Копальні катлініту знаходяться в Мінесоті, недалеко міста Pipestone, в неглибокій долині, де катлініт виступає не грубою жилкою, що проходить не глибоко під поверхнею. Сі копальні надзвичайно цінились Індіанами, і давніше, як що не було війни на перешкоді, сусідні племена що року вандрували до сих копалень, щоб добути запас каменю для своїх потреб і обміну. Навіть коли племя Сіу продало сей грунт Сполученим Державам, 1858 року, то затримало за собою право що року приходити по матеріал до копалень. Звичайно се відбувається в червні або липні кожного року.

Окрім мінеральних матеріалів для зброї і знарядів, в тих місцях, де тубильна архітектура стала вживати каменя, Індіани добували в каменоломах також камінь для будови,—одначе тільки там, де ся камінна архітектура дійшла великого закінчення і кам'яні будинки згромаджувались в більші центри. Бо так звані скальні мешканці, cliff dwellers Каліфорнії, або будівничі насипів в долині Місісіпі (mount builders) не потребували систематичних копальняних робіт, щоб добути каміння для своїх будов: кам'янистий скалистый терен легко постачав Каліфорнійцям вільні кусні скали, і виступаючі скали легко можна було відбити від скальної маси не копаючи в глибину, а в долині Місісіпі будівлі ставилися головню з землі. Правдиві каменоломи для будівельного матеріалу звісні тільки з Мексики, з Середньої Америки і з Перу.

Великі каменоломи мусіли колись бути коло мексиканської Мітлі. Вони то мусіли дати матеріал для всіх її укріплень, пірамід, мостів, водопроводів. Але вони були давно закинені і тепер лишилися з сих каменоломів лише дуже слабкі сліди, досі цілком не досліджені.

Величезні каменоломи помітні коло руїн міста Копан в Гондурасі. Сі копальні постачали матеріял для будови цілого міста, і мусіли бути ареною гігантської праці множества робітників. Стіфенс так описує сю копальню: „Хребет (скали) тягнеться довго, і навіть непомітно, що з нього було взято каміння досить, щоб побудувати цілі міста. Як сі великі маси транспортувались по нерівній поверхні, через котру ми перейшли, і головню як оден блок був усаджений на вершку гори, висоти 2000 стіп, се неможливо вгадати. На багатьох місцях лежали викопані і відкинені на бік блоки, що мали який небудь дефект, а на пів дороги до міста, в рові що йшов до ріки, лежав величезний блок, більший від тих всіх, що ми бачили в місті—правдоподібно лишившись там на своїй дорозі до міста, в момент коли робота припинилась“¹⁾.

Але найліпше заховані і найліпше досліджені базальтові каменоломи 22 милі коло Куско. Вони не тільки постачали каміння до столиці Інків, але старі іспанські письменники оповідають, що звідти брано каміння і для далеких міст, щоб надати святости будові, подібно як середньовічні будівничі спроваджували землю з Святої землі, щоб освятити особливо визначні будинки. Вигляд сих каменоломів дуже цікавий, бо заховав виразну печатку свого часу і життя, яке там проходило. „Наоколо розкидані величезні насипи скалок і відпадків камінярської роботи, які покривають близько половини квадратової милі, а між ними розкидані в ріжних напрямках кам'яні блоки ріжної великості і в ріжних стадіях оброблення, від дикого каменя, тільки що відлученого з матерної скали, до гарно викінченого блока, готового стати на призначенім місці в будові. Тут же лежать грубо зроблені хати камінярів, а також більш претенсійні мешкання майстрів або наглядачів, що будували собі стінку наоколо свого дому і терасу перед ним, і взагалі ріжними способами виявили свій смак і любов до комфорту. Весь вигляд знайомий, і ми могли-б подумати, що зайшли до закиненого каменолому у себе дома“²⁾.

Сі ріжнородні матеріяли, що служили потребам камінної культури тубильців, зовсім зрозуміло, вимагали ріжних технік

¹⁾ John L. Stephens, Incidents of travel in Central America, Chiapas & Yucatan, New York, 1848.

²⁾ E. Squier, Peru. Incidents & travels in the land of the Incas, N. Y. 1877. Цитовано у Голмса.

добування відповідно природі кожного мінерала. Та хоч способи добування міняються, то де-які загальні засоби спільні всім копальняним роботам.

У всіх випадках, щоб докопатися до потрібної мінеральної верстви, землю поверхні усувано кам'яними мотиками, деревляними і роговими піками. Се була сорозмірно легка робота. Трудність починалася, коли доходили до потрібного покладу, звичайно твердого. Тут старалися підкопати потрібну масу, щоб потім легше відломити її. Коли сю працю доводилось виконувати в твердому камені, то вживано великих кам'яних молотків: каміня, що охоплювався обома руками, або меншого—заправленого на держало. Коли камінь увільнювано від менше твердого ґрунту затверділої глини, або що, то вживано ручних не заправлених на держак знарядів, що часто мали форму лопатки, або грубо оброблених кам'яних вістрь не спеціалізованої форми.

Для добування ріняків і взагалі мінералу, що не творить компактної одностайної верстви, сих засобів було досить. Вистачали вони і для копалень міки і навіть гематиту, тільки з тою різницею, що коли робітники не могли обійти жили, копаючи тунелі в м'якому ґрунті, а мусіли перерізувати масу покладу, ся праця мусіла бути особливо тяжка, тим більше, що відбувалася в п'язмі тісних підземних тунелів.

Коли-ж мінерал відкривав перед камінярами одностайне компакте тіло без точок зачіпу для молотка, або для підкопу, щоб підійти до нього з-під споду, і занадто тверде, щоб його можна було перерізати повільним дробленням, тоді Індіане вживали огонь. Вже згаданий Flint Ridge, дуже добре ілюструє сей камінярський копальняний процес: Поверхня землі мусіла бути прокопана як звичайно аж до кремінного покладу, і на відкритім голім кремені розкладено дуже сильний огонь: він лишив слід на обгорілих стінах. Розпечений кремій поливано водою, щоб він тріскав, а подроблений таким чином кремій вибрано аж до споду, де кремінна верства спиралася на пісковець. Тепер кремінні стіни, очищені від перепаленого кременю, мащено грубим шаром гончарської глини, щоб кремій не дробивсь далше, а на пісківцевій підлозі розкладено знов огонь, знов поливано водою, і вибірано дроблене каміння, аж поки робітники не підкопалися під кремінну верству з під споду. Так творилася в пісківці широка яма, над котрою кремінний поклад виступав так, що його краї повисали в повітрі. Сі повислі боки тепер було

легко збивати звичайним способом, молотками, та доставити потрібні кусні для виробу знарядів.

Відбиті кусні звичайно тут же коло копальні випробовувалися, що до вартости матеріялу; себто чи варт продовжувати копання на сім місці. Коли камінь був трівкий і добре оброблявся, то відбиті кусні звичайно зараз оброблялися з-грубшого, їм надавано нейтральну еліптичну форму, що служить основою всіх спеціалізованих вістрь: стріл, ножів, списів, доліт і т. п. Тільки такі на-пів оброблені вістря, що не схибилися в першій обробленню, не зламалися, не показалися занадто грубими, не виявили вузлів і асиметричностей, і могли оброблятися корисно далі, забиралися з собою додому, до властивих камінярських точків. Все схиблене лишалося на місці. Тому всі старі копальні звичайно мають наоколо силу таких випадків, які дають змогу слідити за цілою технікою камінної культури від каменолому аж до викінченого знарядю. Однак же ці випадки також часто вводять в помилки мало досвідчених археологів своєю грубою і „палеолітною“ формою, та приймаються за готові дуже примітивні знаряди.

Окремого способу копання вимагає стеатит. Відкривши його поверхню, робітники мали з ним досить легку роботу. Коли поверхня була нерівна, то нерівності використовувалися, щоб вирізати потрібну масу. Коли поверхня була однотайна, то в ній вирізувалося коло, і по границі кола копано доти, поки не обкопано кулі, що відповідала-б своїм обсягом бажаній посудині. Тоді її виймали, просто підваживши деревляною підоймою.

Коли ґрунт траплявся наверхстований, тоді гостре обведення кола давало тільки диск, що служив як підставка або тарілка, то що. Але на старім сліді можна знов було вирізати, поки не прерізалось другу верству, за новим кружалом: скільки було верств стеатиту, стільки кружал. Взагалі ціль роботи мусіла виразно стояти перед очима, бо від самого початку, коли чоловік починав сокирою або молотком вирізувати стеатитову масу, він означав вже висоту і обсяг начиння, що з неї мало повстати. А часом він навіть переривав нудну роботу вирубування і починав сам добати означений кусень, так що скінчивши копання, часто вже мав на пів видовбаний горнець.

Для добування великих кам'яних мас для будівельних цілей Американці правдоподібно вживали мокрого клина: підкопавши потрібну камінну масу, прорізували коло основи діри

під прямим кутом та вложивши сухого дерева поливали його водою, щоб воно розширилось, і так діставали рівно відколену глєбу для дальшого оброблення.

Сі відомості про тубильне шахтарство, звичайно, гіпотетичні, бо активної шахти ніде не доводилось бачити в роботі. Там де Індіяни працюють ще й тепер, вони звичайно мають знаряди сучасних робітників. Але старі сліди дають досить цінного інформативного матеріалу, щоб на його підставі докладно уявити собі примітивну техніку.

VIII.

Оброблення добутого каменя Голме ділить відповідно до індійських технік на: *процеси розбивання*—де бажані результати досягано ударянням по оброблюванім камені; *процес дроблення*—де оброблюваний камінь формується кршєнням зайвих частєй; *точильні процеси*—де бажаний результат досягається тертям формуючого інструменту до оброблюваного каменя; нарешті—*процеси різання і процеси фірвлення*.

Сі процеси вживались ріжно, відповідно до природи матеріалу і форми вироблюваного знаряду, хоч звичайно—рідко коли якийсь знаряд вироблявсь одною якоюсь технікою; частіше для його фабрикації вживано кількох процесів. Та й точно спеціалізованих засобів виробу ще не було, і хоч індійський камінний майстер розпоряджав вже маленьким асортиментом інструментів, але вони переважно були дані природою, легко доступні і мало спеціалізовані в напрямі якоїсь окремої техніки. Разом з тим мало помітна і спеціалізація робітників.

Взагалі в камінній індустрії виразно виступають три моменти: добування каменя з скали в каменоломі; оброблювання його з-грубшого звичайно тут же, на порозі копальні, до нейтральної еліптичної форми—прототипу всіх знарядів; нарешті—спеціальне оброблювання сього пів-фабрикату в окремі інструменти господарського вжитку на точку коло села, або в селі. Голме схиляється до того, щоб бачити за тими трьома фазами праці три окремі робітничі групи—три ремесла. І звичайно при великій кількості роботи, особливо при роботі на експорт, окремі робітники мусіли прив'язуватись тісніше до кожної з сих груп—ставати спеціалістами.

В кожній з сих галузей могли і мусіли бути особливі знавці і артисти, що з часом могли доходити спеціального професій-

ного уміння. Одначе мови про справжню ремесничу спеціалізацію тут не може бути, бо ні одно з цих ремесел не вимагало спеціального знання або уміння, і в потребі оден чоловік міг проробити всі три стадії фабрикації знарядя. Індіянин, що загубивши своєю стрілу на очах одного обсерватора, вишукав собі в логовищі ріки відповідний рінячок, оббив другим з-грубшого, і оленячим рогом, що мав при собі, обробив до потрібної досконалости, таким чином пройшов одним духом весь шлях від добувальної до оброблюючої індустрії.

Все ж коли не квалітативна, то квантативна спеціалізація при тяглій і сказати б—гуртовій роботі мусіла існувати, і тільки доводиться жалувати, що нам не звісно нічого ближче про організацію окремих робочих груп. В строго організованім індіанськім побуті ся організація безсумнівно мусіла мати свої виразні рамці—характеру соціального і релігійного, як дозволяють думати деякі помічення. Вказівки про се мали б найбільший інтерес для студій примітивного господарства. Спеціалізація в оброблюючих техниках менше звісна, але що сі примітивні техніки здебільшого залежать від матеріялу, то треба припустити, що вони були звязані з місцевими умовами і звичками, а не творили ремесл в властивім розумінню.

В різних місцях окремі стадії виробу камінного знаряддя могли спеціалізуватись ріжно. Часом більш замкненою спеціальністю стає копальництво, часом виріб вістрь, особливо стріл. Про племя Дене говорять, що копальні потрібного каміння творили тут дуже виразну власність одної групи людей, і навіть їх найблизші одноплеменники не могли покористуватися з копальні не внадаючи в одвертій конфлікт з її власниками. Кетлін говорить про племена Заходу, що між ними найбільшу вагу кладено на колення каміння на скалки, і були справжні знавці, котрі на око могли пізнати, чи камінь добре колотиметься, і які скалки даватиме. В Каліфорнії у де-яких племен виріб вістрь до стріли був справжною професією, виріб деревниці до стріл—теж окремим ремеслом.

З-поміж згаданих пяти оброблюючих технік Голмса, перша техніка: процесів розбивання має, найбільш загальний характер, як підготовча до інших методів викінчування. Вона ж і найбільше розповсюджена, найбільше удосконалена і виявляє найбільше ріжновидностей. Сі ріжновидності Голме ділить на чотири великі групи: ударно-розбиваючі процеси (*percussion fractur pro-*

cess); натискаючо-розбиваючі (pressure fracture); процеси розбивання теплом (heat fracture) і—процеси розбивання водним розширенням (water extension fracture).

Ударно-розбиваючі процеси мають теж свої різні відміни. Звичайно се відміни територіяльні, але вони уживаються також на різних стадіях оброблення того самого предмету. Головний знаряд в сих процесах се камінний молот, найповажніший і найцінніший знаряд кам'яної індустрії. Се звичайно природно заокруглений кремінний ріняк, котрий держиться просто в руці; коли ж не було досить твердого і досить важкого кремінного ріняка, то се з-грубша оббитий инакший дикий камінь, що звичайно наближається своєю формою до яйця або кулі.

Для дрібнішої і тоншої роботи уживано теж молотків, але з оленячих рогів: з їх грубшої частини, коло черепа.

Залежно від того, чи сей молот ударяв безпосередньо по камені, чи через інструмент, або чи камінь був опертий, чи просто лежав у руці, повставали знов різні варіанти сеї техніки.

Биття *безпосереднім* ударянням по *не опертій* камені (direct freehand percussion). Ся техніка колись розповсюджена по цілім світі, принаймні як підготовча до більш спеціальних технік, добре заступлена і в Америці. Богато камінярських районів вказують на виключне уживання сього способу. Напр. в згаданій вже Вашингтонській копальні, на підготовчих точках, що лежать коло камінолому, як судити з обломків, недокінчених виробів і скалок, що відпадали при виробі, камінь оброблявся лише сею технікою безпосереднього, не опертого удару. Але не тільки підготовчі точки свідчать про значіння сеї техніки,—богато старих виробів доводилось сим способом до остаточної форми: сила ножів, скрібниць, сокир, молотків, мотик було вироблено тільки сими вільними ударами молота. Те, що камінь лежав вільно в руці і міг легко повертатись за ударами молота, дозволяло вести роботу з більшою скорістю, і очевидно робило сю техніку особливо популярною.

Процес оббивання починається від того, що людина бере в кожную руку по каменю, звичайно невеликім, щоб його вигідно тримати рукою. Поверхня одного, що служить молотом і лежить в правій руці, ударяє по поверхні другого, під відповідним кутом, так що від удареного каменя відпадає скалка. Далі, повертаючи оброблюваний камінь в руці за кожним ударом, робітник відбиває скалки наоколо каміння, аж доки одна сторона буде оббита. Отже

як що камінь колеться добре і його не прийшлося кинути зразу ж, то сих кілька ударів надає йому ту типову фігуру, звісну в американській археології під іменем черепашиного хребта (turtle-back), від котрої починається даліше оброблення. Се овальний ріняк з одною стороною збитою, подібно до спинного шита черепахи, а з другою природною, заокругленою. Коли при сім не трапилось нещастя, себ-то коли оббіта половина не виявила вузла, або не була оббіта не досить плоско і т. и., то камінь обертається на другу сторону і робота продовжується тут, як на першій боці, аж поки з ріняка не зробиться тонке овальне вістря, що меншими ударами меншого молота або иншим способом буде доведене до своєї дефінітивної форми.

В сій стадії робота вимагає великої обережності, бо як показують відпадки точків, тонкі вістря часто розбивались на половину незручним ударом.

В випадках, правда рідких, коли знаряд, що вимагає тоншого оброблення, як напр. стріла, має бути оброблений до кінця тим самим способом неопертого безпосереднього удару, молот обходить вістря ще раз, але сим разом меншими і обережнішими ударами, відбиваючи маленькі скалочки, і доходячи потрібної гостроти країв. На точках Джорджії стрічається багато малих округлих і плоских молотів з кременя, що служили певно теж до викінчення таким способом вістрь, особливо стріл, і для тонкої роботи вибивання двох виїмок в споді стріли, які улекшують її прикріплення до деревища. В сій стадії ударяння великими ударами або тяжким молотом особливо легко можна знищити всю попередню працю, перебивши таку ніжку стріли,—отже потрібно молотка малого.

При всіх сих операціях камінь лежить в вільній руці. Фотографія одного з останніх індіанських майстрів (що помер в 1916 р.), зроблена з нього при сій роботі, показує, що ліва рука, яка держить оброблюваний камінь, тільки опирається на голе коліно лівої ноги, а сам майстер сидить на землі підобгавши під себе праву ногу.

Биття *посередніми* ударами по *неопертім* каміні (indirect freehand percussion). Сей процес починається звичайно там, де кінчається грубша робота безпосереднього молота: коли ударом молота було відбито потрібну скалку дикого каменя, що заступає ріняк. Для ілюстрації посереднього процесу, уживаного одним з племен каліфорнійських Апашів, Голмс наводить опис

Кетліна ¹⁾. Ся надзвичайна обсервація такого тонкого і певного знавця варта того, щоб її повторити:

„Майстер, що сидить на землі, кладе собі таку скалку, кусник відбитого каменя, в ліву руку і притримує її міцно двома або трьома пальцями до долоні, а правою рукою—великим пальцем і дальшими двома, бере долото або різець, притулює його до того місця каменя, по котрім треба ударити, і його співробітник (ударник), що сидить проти нього, з булавою з дуже твердого дерева в руці, ударяє по долоті з верха, відбиваючи скалки з-під споду під кожним виступаючим пунктом, по котрім ударяє. Кремінь тоді обертають на другий бік і оббивають так само з другого боку, і так повертають і оббивають поки не приведуть до бажаної форми і величини, а ціла робота проходить на долоні руки (майстра).

„Еластичність долоні помагає скалкам відскакувати від кремня не розбиваючи його самого, що сталось би, як би його бито на твердій підкладці. Сі люде не мають металічних інструментів, і сей інструмент (долото), що вони вживали, по їх словам, був з кости. Але оглянувши його, я побачив, що він був з значно твердішої субстанції, з зуба морського лева: їх часто виносить на беріг Тихого океану. Се долото має 6 до 7 цалів (дюймів) довжини і 1 цаль в промірі: дві сторони його плоскі, а одна заокруглена, отже має один гострий кут і два тупі—відповідно до того, яку скалку треба відбити. Операція ся дуже цікава. Оба, майстер і ударник, співають, а удари булави падають точно в такт до пісні з гострим звучним ударом, у яким лежить, як по-сенюють Індіани, таємниця (магічна сила) сеї операції“.

Дуже цікава тут, як бачимо, вказівка на соціальне (психологічне) значіння камінних робіт, що мабуть і на інших стадіях звязувалися з певною „силою“, тільки, на жаль, ся сторона замало розсліджена. Що до самої техніки, то треба зазначити, що таке посередньо-ударне оброблення можливе і без помочи співробітника, а в багатьох випадках співробітництво навіть мусіло б утруднити виріб потрібного знаряддя. Голме наводить опис оброблення обсідіану у Вінтунів на Cloud River, Oreg: робітник, придержуючи камінь третім пальцем до долоні, другим притримує долото, операючи його на третій палець, а правою рукою б'є по кінці долота кам'яним молотком, подібно як у Апашів.

¹⁾ *G. Catlin. Last rambles among the Indians, Edinburg - London без року.*

Безпосереднє ударяння по *опертій* камені (Direct rest percussion). Найбільше примітивна форма його—се лупання каменя, яке трапляється незалежно від волі робітника, коли камінь ударяє по другім, лежачім. Нерівності і гострі скалки, які творяться при сій, могли мати практичне значіння, і часом ся примітивна операція могла пророблюватись умисно, за для отсеї скромної користі. Більше значіння могло мати таке лупання значніших кам'яних мас, коли камінь підважувано довбнею замість підойми і бито зверху тяжким молотом. Так відбивалися великі скалки, що могли бути оброблені даліше. Теж саме могло бути зроблене і меншим молотом, ударяючи ним по краю каменя і лупаючи менші скалки.

Але і тонка різьбарська робота можлива сими самими засобами. В Каліфорнії спостережено виріб стріл з кременя і обсидіану такою технікою. На камінь, що служить ковалом, стелено клаптик шкіри, щоб неутралізувати тиснення оброблюваної скалки до ковала. На шкіру кладено тонку кремінну або обсидіанову скалку; її притримувано зверху всіма пальцями лівої руки, а правою оббивано обережно краї каменем-молотом, поки вони не діставали потрібної форми.

Можливий одначе ще й такий спосіб, що не ціла скалка лежить на ковалі, а лише той край, що оброблюється. Робітник держить вістря в руці і повертає його наоколо, оббиваючи береги на ковалі молотком, звичайно гострокінчастим ріняком, що може робити малі і точні удари. Часом до того добирається і такий сам гострий наковальний камінь, особливо корисний для вибивання в'їмок в стрілі.

Сюди підходить вже перше згадана техніка, названа Амег'іном „колевим каменем“ (piedra hendida) — себ-то відбивання тонких дискоїдних скалок від яйцевидного ріняка, опертого на ковалю і битого зверху по гострім кінці молотом подібної ж форми. Скалки, що відскакували при тім, в силу контузії від ковала, від верхнього кінця ріняка, а часто паралельно і від нижнього, могли справді уживатись як примітивні ножі, скрібки для виправи шкір то що. Вони звісні під етнологічним індіанським шошонським терміном „тешоа“, і уживані в Аргентині і на Атлантийськім побережжю.

Посереднє ударяння по *опертій* камені (indirect rest percussion). При сій роботі скалка, що лежить на клаптику шкіри на ковалі, звичайно притримується в твердій позиції коліном, тим

часом як до берега скалки прикладається кінець рогового долота лівою рукою, а права б'є по верхнім кінці долота, і так формує береги вістря.

Розбивання тисненням (pressure fracture). Ці техніки оброблення тисненням менше звісні в літературі, ніж ударні, але в Америці вони були дуже поширені і витворили силу різновидностей. Правда, їх ужиток вузчий, ніж ударних процесів, бо тиснення можливе лише з м'якими крихкими родами каменя, і то лише для оброблення малих предметів. Але за те в сих випадках ся техніка дає результати вищі від усіх інших камінярських технік.

Вільне тиснення (freehand pressure process) — техніка зараз після вільної ударної (freehand percussion) найбільш уживана і найважливіша з тубильних способів оброблювання каміння. При ній з-грубша оброблена скалка крихкого крем'я, доведена до потрібної тонкості (бо при не дуже тонких скалах робота не була б можлива), береться лівою рукою між великий палець і три дальші, або притримується всіма пальцями при боці великого пальця, котрий для сього обслонується кавальчиком м'якої шкіри. В праву руку робітник бере знаряд, котрим працює. Се звичайно кусник кости, рога або зуба, тонко і різко загострений і прив'язаний до деревляної ручки, так що кість виступає дуже небагато. Форма ручки буває різна і різна її грубість; кістяне вістря або просте, або на кінці трохи загнене до гори. Коли Індіанин працює гострою кісткою, то він притулює кінчик її до певного пункту на березі кремінного вістря майже під простим кутом, і „спазматичними рухами“ стирає маленьку скалку з вістря. Коли робітник вправний, то рух повторяється за рухом кругом цілого вістря і робота посувається дуже скоро. Коли чоловік працює кістяним, інструментом не загостреним, або й закругленим на кінці, то рух котрим зривається скалки, буває трохи хвилястий.

Майор Пауель оглядав виріб стріл і ножів таким способом між Шошоньськими Індіанами в 1869 р. „Вони робили їх з халцедону, котрий знаходили в піску в сім районі. Знаряддя вироблялись таким чином, що великі маси розбивано грубими кам'яними молотами, і з поміж куснів вибірано відповідні скалки, щоб обробити їх малими молотками. Скалку, що лежала в лівій руці, обложеної шматком не виправленої лосьової шкіри, оброблювано молотком правою рукою. виправивши таким чином первісну форму скалки, робітник заходився надати знарядові конечну форму,

вживаючи до того інструменту з оленячого рогу, довгого на 8 до 12 цалів (дюймів), і обточеного так, що його промір виносив коло $\frac{5}{8}$ цаля. Держачи камінь в одній руці, а знаряд в другій, робітник оброблював скалку до бажаної форми раптовими потисканнями кінця свого рогового інструменту до краю скалки і відбиваючи таким чином маленькі скалочки. Стріли зроблені таким способом були малі, видовжені і симетричні, а ножі визначалися гострими, але позубленими краями.

„Я бував у сих Індіян кілька разів і жив з ними кілька місяців, і помітив, що їх табори були засипані скалками, між котрими бували відкинені невдалі вироби, і всі мали характер тих нахідок з полудня Сполучених Держав, названих „палеолітами“¹⁾.

Кламатські Індіани сортують ще не оброблені скалки відповідно до їх випадкової форми: малі і тонкі на стріли, більші на вістря списів, тонкі і вузькі на сверла. Позиція каміння при обробленню звичайна, але інструмент тут прироблений на довге держало, звичайно штучно прикрашене. Кінець того держала робітник бере під руку, притискаючи його ліктем до тіла, щоб його рухи були правильніші. Шумахер, що студіював ці техніки на місці, зазначає кілька родів сих рухів, котрими відбивається скалки з каміння, відповідно до того чи скалки мають бути більші чи менші. Лишаючи на боці малі варіяції в процесі (дуже часті) техніка ся досить одностайна, і не вважаючи на колосальне територіяльне розповсюдження від Мексики до країв Ескімосів, в головних своїх засобах великих змін не має. Але цікаву різновидність згадує Пауерс з Калифорнії, від Віярдів. Скалка, відколена від кам'яної маси розгріванням, оброблялася тут відмінно від звичайних засобів: кліщами зложеними з козячих рогів, так що скалки відщипувано від вістря округлим шрубовидним рухом. У сих людей виріб вістря для стріл був окремою замкненою професією, подібно напр. як медицина.

Цікавий своєю точністю і повністю опис техніки Паютів дав Снайдер, який наведемо. Індіанин, котрому зломилось вістря стріли на полюванні, знайшов швидко кавалок кварцу в потоці і сів на камені коло оповідача: „Його перший рух був відв'язати жилу, котрою вістря було прикріплене до деревища, витягнути і викинути кусні камінного вістря, бо воно зломилось ударивши до скалистого ґрунту. Жилу він положив собі до рота, щоб змяг-

¹⁾ J. W. Powell, Stone art in America. Amer. Anthropologist vol VI. Washington 1895. Holmes ст. 310.

чити її і зробити гнучкою. Потім, взявши кварцову скалку лівою рукою і приложивши її край до ковала—гладкого ріняка, почав бити по ній легонько, з початку по одним краю, потім по другим (ударний процес!)—відбиваючи маленькі скалки за кожним ударом поки не довів камінь до бажаної величини. Перед тим як сісти, він зняв був з плеча сагайдак, і в сей момент відчинив від нього ремінь, на котрім висів кінець оленього рога, на 7-8 цалів довгий видовбаний на кінці дивним способом--чого я перше не помічав, Дикун бачив, що я надзвичайно зацікавився його працею і виконував кожний рух рішучо і виразно перед моїми очима, наче пишався з свого знання камінярського діла. Тепер він простелив широкий шмат хвоста від свого сагайдака ¹⁾ на лівій руці, закритою долонею до гори, положив на неї скалку, котру тільки що обробив з-грубша, і захопив її міцно четвертим пальцем і мізинцем. Далше, кінчиком свого рогового різця, обережним і сильним натисканням, він став відламлювати скалку за скалкою від кінчика сього ембріона стріли аж до бази. Спинаючись на хвильку, щоб оглянути камінь, він повертав його знов і повторяв своє обережне тиснення на другім боці, аж поки його форма не стала типовою формою камінного вістря, подібною до грабового листка. Тепер він обернув свій інструмент другим боком, на котрім ріг був грубо обтесаний в виді діаманта, подібно до звичайного струменту різьбара на дереві. Прикладаючи сей грубий кінець таким самим натиском як перше по черзі до обох боків широкого кінця стріли (тимчасом як камінь оперався тепер до сильних мускулів коло великого пальця), він скоро видовбав оба бічні заглиблення, що закінчують базу вістря стріли, і воно таким чином було готове, прекрасно викінчене—як найліпші вістря, які я коли небудь бачив. Загнавши його в розщелину деревища, він вийняв з роту жилу, і скоро зброя була міцно прикріплена, роговий інструмент був знов на своїм місці, і забравши лук і сагайдак, робітник швидко зник з очей.

Цілий процес, від вибору каміння, відповідного для сього завдання і до останнього обмотання жили при прикріпленню готового вістря до деревища, не перевишив 25 минут“ ²⁾.

У Ескімосів відповідні до оброблення дикі скалки належать

¹⁾ Індіянські сагайдаки дуже часто зроблені з шкіри дикого звіря, зшиті волосом на верх і хвостом до гори, так що хвіст звисає вільно.

²⁾ J. E. Snyder, The method of making stone arrow points в The Antiquarian vol. I. Columbus, O. 1897. Holmes 313.

до звичайного ловецького озброєння. Ловець все має з собою запас їх в шкірянім мішечку коло сагайдака, і може заступити зломане вістря гарпуна або стріли, коли треба, обробивши роговим різцем, який теж має завжди при собі.

Тиснення по *опертім* камені (rest pressure). Один з способів, практикований Ескімосами і також в Каліфорнії, полягає на тім, що скалку кладуть на дошку, властиво брус, в котрім видовбано заглиблення, подібне до ложки, і притримуючи її обтесують різцем як пилою.

Звичайніший спосіб, практикований на Заході, записаний Селерсом, має значіння для иншої стадії виробу: для відбивання ужиточних скалок від маси. Робота виконується палицею з сильного дерева, досить грубою, часто вибраною так, щоб при кінці лишався сильний сучок. На горі палиця має міцну поперечку, трохи вигнуту до гори, так щоб на неї можна було сильно натиснути зверху. В нижній кінець палиці міцно вставлений кінчик рога. Камінь, від котрого треба відколоти скалку, або закопується в землю і притримується ногами, або робітник просто обхоплює його босими ногами як кліщами. Часом камінь затискають в дерев'яні кліщі між два кусні дерева, звязані на кінцях, і на се дерево робітник наступає ногами, щоб тримати камінь на місці.

Тепер другий робітник — помічник обтовкує трохи берег каменя, так щоб зробити нерівності, за котрі робітник майстер міг би зачепити кінець свого інструмента. Цікаво, що се обтовкання каменя у сих племен звичайно буває окремою спеціальністю — властиво заняттям посереднім між копанням і колінням каменя: першою і другою стадією камінної індустрії. Приклад високої спеціалізації праці!

Коли камінь так обтовчено, робітник-майстер, сидячи на якимсь підвищенню, горбку, обхоплює камінь ногами, бере свою палицю обома руками, прикладає її до потрібного пункта в камені, враховуючи потрібний кут нахилу, щоб дістати потрібну скалку, і потім, опираючи груди на поперечку палиці, цілим тягарем свого тіла натискає кількома раптовими нападами на намічений пункт каменя. Коли скалка при тім не відлетить, що трапляється не часто, то другий чоловік важкою булавою ударяє сильно по згаданному сучкові палиці разом з натиском тіла майстра.

Та сама техніка уживалася ще Ацтеками, і Торквемада, що описує її з великими подивом до індіанського уміння, наводить в головнім всі моменти сеї техніки — в обробленню обсідіану.

Розбивання *теплом* (heat fracture). Про вжиток огню в добуванні каміння і розбиванню великих кам'яних мас вже було сказано. Про ужиток огню в обробленню знарядів є багато згадок, але мало наочних описів. З приводу Віярдів вже було згадано, що вони кололи камінь на потрібні скалки огнем: для того вони нагрівали камінь в огні, потім скоро остужували легко *розбивали* на потрібні кусні. Властиве ж оброблення теплом каміння на знаряддя докладно описує Фрезер, у Індіян Сері в Сонорі (західня Мексика):

„Я дивився на сього артиста кілька годин, поки він не скінчив вістря для стріли, що лежить тепер в моїм столі. Ось опис способу його роботи. Положивши три куснички кременю поміж вугля великого огню, він поставив коло себе кам'яну мисочку з водою; коло неї лежить кілька стебел соломн і очерету різної довжини, і кілька малих стеблин місцевої трави. Раптом один з куснів кременю, що був положений першим в огонь, виймається кривулею з огню і кладеться на плоский камінь. Тепер кінчик одної з більших соломок або очеретин умочено в воду, до неї пристала капля води, і як її легко притулено до розпеченого каміня, на тім місці відскочила скалочка. Се повторюється з надзвичайною скорістю, поки камінь не перестане реагувати. Тоді його кладуть знов в огонь, і виймають другий, обробляючи його так само, і скалки відскакують швидко і жваво. В міру як робота посувається, і камені стають менші та починають набирати потрібної форми, уживаються все менші соломини, аж нарешті заострення і вигладжування робиться маленькими стеблинками трави, що забирають дуже маленьку краплину і відколюють мініатюрні скалки“¹⁾.

Розбивання *водною силою* (water extension fracture)—се попросту уживання мокрого кола, про котрій вже згадано.

Процеси кришення (crumbling). Сі процеси заховують своє значіння у всяких культурних обставинах, і вага їх лежить в самій природі техніки, яка по-за розвитком інструментів не міняється від часів кам'яного долота. Вагу ж сих процесів для кам'яного віку було б дуже трудно перецінити, завважає Голме.

Кришення се ударний процес, в котрім непотрібні частини поверхні каменя зникають в виді порошка. В сім розумінню сверлення, різання каменя і т. и.—теж форми процесу кришення;

¹⁾ *Thomas Fraser, Touching aboriginal history in Sports Afields, V, XV № 1. Chicago 1908. Holmes, ст. 364.*

але Голме оглядає їх окремо, а під наголовком „кришення“ описує лишень ті техніки, що оброблюють поверхню ударами. Ми реферуємо їх в його порядку.

Найпростіша форма се *безпосереднє* кришення *неопертого* каменя. Відбувається сей процес за допомогою ручного молота, звичайно округлого плескатога ріняка. Він лежить на кінцях зложених чотирьох пальців, притриманий великим, так що по оброблюванім камені молот ударає своїм тонким боком—хребтом. Уживалися певно й інші кам'яні знаряддя з відповідно тонкими берегами, як сокири, долота. Знаряд, що має бути оброблений кришенням, лежить в лівій руці і повертається за ударом молота.

Докладне вислідження сеї техніки було звязане з ріжними груднощами, бо кришення молотом або так зване дзюбання (*resking*), практиковане особливо для вибивання виїмок в сокирах і подібних знарядях, в котрі забивався держак,—уживалось лише як етап в роботі, і його сліди покривалися іншою технікою: точенням або поліруванням. Одначе на підставі досліду точків, робочих відпадків і недокінчених знарядів, з часом досліджено техніку кришення зовсім докладно. Найзамітніший точок в Вірджинії, коло села, займав кілька акрів ґрунту на березі річки, що постачала головний матеріал в своїх ріняках. На сім точку ріняки оброблялися з грубшого ударним процесом, докінчувалися дзюбанням і нарешті полірувалися.

Одначе кришення уживалось не лише для таких елементарних потреб, але і для висших, сказати б—естетичних цілей. Сила петрогліфів, написів, рисунків на каменях і скалах, що зустрічаються по Америці, були вироблені кришенням, але значно складнішим, ніж звичайне дзюбання молотком. Особливо глибокі лінії горельєфів мусіли бути зроблені ударами гострішого і тоншого інструменту, мабуть різцем, триманим вільно в руці, з держалом або без нього.

Існував також *посередній* спосіб кришення. Тонке, гострокінчає вістря, знайдене десь в Юкатані, піддає гадку, що воно могло служити різцем для такої „скульптурної“ роботи. Гострий кінець, приложеній вертикально до площі каменя, на котрій мав проробитись рельєфний рисунок, посувався ударами деревляної булави, що ударяла по тупім кінці сього різця. Сей кінець має навіть сліди кришення від таких частих ударів. Мак Гайр,

що студіював кришення, констатував значне число родів сеї техніки ¹⁾.

Окремий, дуже цікавий ужиток процесів кришення належить до добування будівельного каменя: блоків пісківцю, трахіту, граніту. Всі тесані камені, з котрих склалися величаві будови культурних народів Середньої і Південної Америки, і безліч колосальних тесаних блоків, що лежать і досі невикористані в каміноломах коло старих культурних центрів,—вся ся колосальна камінярська робота була в найбільшій мірі dokonана кришенням. В околицях Мітлі Голме сам знайшов коло недотесаного каменя весь струмент, котрим ся величезна робота провадилась: молоти, долота і гострокінчаста сокира з ручкою, зтовчена на кінці, котрою очевидно продовбувано лінії—рівчаків в скалі. По лінії сих рівчаків скалу краюно на окремі блоки, уживаючи очевидно ріжних технік кришення. Праця справді гідна найбільшого подіву, вважаючи на величину блоків і докладність їх тесання. Один з більших каменів коло Тагауанко, в ряді т. з. „втомлених каменів“ (покинутих на дорозі) має 21 стопу і 6 цалів довжини і 15 стіп ширини: сеї блоки лежать на пів-горі під фортецею, і певно були покинені там з перервою якоїсь величавої будови.

Сама ж техніка тесання по своїй якості ще більше імпозантна, ніж розміри окремих каменів і їх скількість. Припускаючи, що робота керувалася тільки мірою ока—бо ж ніяких інструментів прецізії старинні Американці не мали, то висоту камінярської техніки треба назвати просто неймовірною. „Камені так докладно сходяться краями, що навіть вістря ножа не пролізло б між двома каменями, а часто сеї щілини навіть не можна доглянути“,—описують будівельні чудеса в Куско. А варто нагадати до того, що сеї камені уклалися в величезні стіни без допомоги звірячої чи машинної сили, самою силою людських рук, а вони, поки зложити їх в будову, мусіли наперед спроводити їх з каменолому, який напр. в Куско лежав від міста за 16 англійських миль.

Точення. Ся техніка оброблює камінь тертям. Всю ріжнородність її примітивних способів Голме ділить на сім груп, що правда,—мало спеціалізованих. Одначе сеї поділ має свою користь задля більшої прозорости опису примітивних індустрій, і

¹⁾ *J. D. Mc. Guire. The stone hammer and its various uses. American Anthropologist XIV. Washington. 1892.*

через се ми постараємось передати його, не вважаючи на термінологічні труднощі.

1) Гострення, тертя, як на жорнах (grinding, weting),—процес дуже широко уживаний. Виконувався він тертям каменя-знаряду по оброблюванім камені, звичайно малім, що лежав в лівій руці робітника, але часом також і по великім камені—навіть по нерухомій скалі. Часом терто оброблюваним каменем до точильного каменя, який буває теж великий і нерухомий. Взагалі вироблені і спеціалізовані знаряди ся техніка мала не всюди. В роботі уживано різних твердих інструментів домашнього вжитку, навіть не тільки кам'яних, але й кістяних, рогових, черепашин і т. и. Де-які племена одначе мають також спеціальні точильні камені різних форм. Зі слідів на таких точильних каменях не раз можна реставрувати й сам процес точення. Ужиток з сеї техніки роблено дуже різнородний: оброблювано нею камінні скалки на вістря, роблено діри в знарядях для приладжування держала, гострено вістря і т. и.

2) Пиловання (sawing) по оброблюванім камені тонким берегом інструменту, гладким або зубленим, часом при допомозі піску. Спеціалізованих знарядів і ся техніка не має: при допомозі піску її могло виконати кожне тонке вістря—кам'яне, кістяне, або навіть деревляне, воджене вперед і назад як пила. Що до пиловання шнуром при допомозі піску, то Голме сумнівається, чи воно було широко розповсюджене серед якого небудь народу. Але можливо, що Середньо і Південно-Американські народи уживали для пиловання мідяні знаряди з піском, або без нього. Пиловання уживано для різання і ділення на части кам'яних мас, або проводження в каменю рівчаків, ліній і т. и.

3) Геблювання, шкрябання (scraping), оброблювання м'якого каміння, як катлініт і мильний камінь, гострими інструментами „шкрябаючим“ рухом. Се, здається, мало уживана індустрія, і Голме трактує її властиво гіпотетично.

4) Різьба, вирізування: про сю індустрію свідчить безліч орнаментованих різьблених пам'яток різних американських культур. Робота виконувалася гострокінчастим знарядом (очевидно типовим для всіх сих індустрій), не перериваним рухом. Спеціалізованих знарядів, здається, не було.

5) Сверлення (drilling)—група дуже різнородних технік, незвичайно важних в примітивнім побуті, що заслуговують більшої уваги. Хоч в потребі сверлили і просто добре загостреним

каменем, то все ж ся група виявляє дуже велике багатство спеціалізованих знарядів — сверлів і звязаних з ними способів сверлення.

Способи сверлення, досліджені головно Мак Гайром, надзвичайно різнородні і в цілості свідчать про довге і розумне експериментування, яке довело примітивних людей до імпазантного знання в обсягу сеї техніки. Відповідно до матеріялу, що має бути просверлений, міняється і матеріял самого сверла—від деревляного або кістяного вістря до кам'яного і мідяного. Так само міняється і ужиток піску до сверлення, щоб прискорити роботу вістря, або води—щоб вичищувати порошок з просверленої дірки. Окремі випадки вимагають сверлення без сих помічників, і т. д.

Загалом Голме ділить інструменти сверлення на прості і сверла оправлені (tubular drills). Найбільш примітивне сверло се короткий не оправлений в дерево кам'яний сверлик, що обертається великим і другим пальцем. Се звичайне тонке кам'яне вістря, вгорі розширене менше більше як буква Т. Сі сверла обертаються лише силою самих рук або руки.

Складніші, оправлені сверла мають механічні уліпшення для збільшення тиснення на вістря, вони звісні в багатьох варіяціях.

Сверло, що обертається луком (bow drill) Воно складається з трьох частей: а) властиве сверло, оправлене в деревище, загострене зверху; б) поперечка з діркою, в котру закладається гострий кінець деревища; в) звичайний індіанський лук. Тетива лука обкручується наоколо деревища сверла, так що лук трохи натягується через скорочення тетиви і стає горизонтально до сверла. Лівою рукою робітник придержує сверло, опираючи руку на згадану поперечку, а правою поводить луком вперед і назад, обкручуючи що-раз тісніше тетиву наоколо деревища сверла, і таким чином крутячи самим сверлом.

Сверло на ременю (strap drill)—має дуже подібний характер, лише замість тетиви лука деревище сверла обкручується ремнем, котрого кінці робітник держить в руках, добре натягнувши, та потягає то в право, то в ліво. Деревище сверла притримується зверху деревляною затичкою замість поперечки в луковім сверлі. Сю затичку робітник держить зубами і притискає нею сверло скільки треба. Для робіт, що вимагають більшого сверла і більшого натиску зверху, уживають сили помічника, що притискає сверло обома руками дошкою, яка має теж заглиблення для го-

строго кінця сверлового деревища. Се сверло звісне з Колумбових часів, у Ескімосів і Алеутів.

Але описані сверла мають такий дефект, що займають обі руки і не дозволяють притримувати оброблюваний предмет. Натомість сверло на мотузі, помпове (pump drill), обертається лиш одною рукою.

Конструкція цього сверла складніша від попередніх. Мотуз, що крутить сверло, перетягнений через дірку в верхнім кінці деревища, а кінці його прив'язані до рухомої поперечки, через котру переходить деревище на половині своєї висоти. Обертаючи сю поперечку, робітник намотує мотуз що раз більше наоколо деревища. Окрім поперечки і мотуза, сверло має ще кам'яний, дерев'яний або глиняний кружок, заложений на деревище, пониже поперечки.

Сверлення сим сверлом відбувається так: наставивши його до роботи, чоловік починає обертати кружок, се крутить і цілим деревищем, так що мотуз обкручується навколо нього, як і в вище згаданих сверлах, а обкручуючись підносить поперечку догори. Потім чоловік пускає кружок і стягає поперечку в долину, натягаючи мотуз ще сильніше. Се дає кружкові таку енергію, що він розкручує мотуз сам, протилежним крученням. Се кручення і розкручування мотуза повторяється скоро, і праця відбувається швидче, ніж іншими згаданими сверлами.

Одначе се богатство сверлів може бути продуктом досить нових часів, бо старі графічні американські пам'ятки, хоч часто представляють техніку сверлення у тих старинних культурних народів, показують лиш один тип сверла: вістря оправлене в довге деревище, котре чоловік обертає розпростертими долонями, як колотушку (palm drill). Мак Гайр уважає його одним сверлом перед-Колумбових часів для всіх країв на південь від Аляски.

Мексиканські пам'ятки показують, що ним добувано огонь, і се мусіло бути справді головне завдання сверлів в Америці, як і у багатьох інших примітивних народів. Але безсумнівно, що мексиканське сверло виконувало й інші роботи господарства та індустрії.

6) Шурування, тертя піском (scouring, gasping у Голмеа): камінь то його вигладжують при сій техніці лежить в м'якій обгортці, наповненій піском, і оброблюється тим, що його натирають піском, ніби шурують.

7) Полірування, натирання каміння твердими або м'якими предметами, щоб надати йому гладкості або блиску.

Різання. Хоч кам'яне вістря не може діяти великої тонкості і остроти, потрібної для ріжучого інструменту, однак багато скалок обсідіанових або кремінних бувають досить гострі для різання дерева чи м'якого металю, і в тім випадку праця кам'яним знарядом мало чим відрізняється від звичайного вжитку металевого ножа, сокири і т. и.

Особливої уваги заслуговує хіба різання мильного каміння, або стеатиту, чи то при добуванні його з ґрунту чи то при виробі стеатитового посуду. Всі ці техніки вимагають гострого і гострокінчастого інструменту, оправленого чи не оправленого, направляваного силою самої руки чи молота. Голме сам завважає подібність оброблювання мильного каміння з техніками кришення, але що в м'яккім матеріалі гострий інструмент дає довші надрізи і більші скалки, то сей термін різання може мати оправдання для мильного каменя і подібних матеріалів.

Спеціальних інструментів ся техніка не знає. Як вже було сказано з приводу добування стеатиту, маси мінералу вирізуються зі скали відразу в формі потрібній для бажаного предмету. Таким чином між вирізуванням потрібної маси та її оброблюванням нема виразної технічної різниці. Інструмент одного типу може виконати те і друге, лише для викінчення він може бути тонший, гостріший.

Способи різання досліджувано лише на підставі слідів в старих копальнях і на старім посуді. На півночі звісно сих копалень чимало, і в них знаходжено не раз дуже великі сортименти знарядів і багаті сліди праці. Ся праця звичайно відбувалася прямовісними ударами гострого інструменту. З початку, для грубшого оброблення сей струмент певно поганялося молотом, отже більше додано камінь, ніж різано. Дальше вживалося гострішого знаряду з деревищем, що силою самої руки різав тонше і рівніше.

Окрім стеатиту різано також і малі веретви міки, особливо для покрас, амулетів, то що. Також свіжо добутий катлініт, уголь, шиферний камінь, що йно винятий з ґрунту. Однак значно більше значіння для тих матеріалів мають інші, більш розповсюджені техніки ударні, кришення, точення.

IX.

Такі найважливіші камінні індустрії Індіян, наскільки їх можна описати без допомоги ілюстрацій, що дуже корисно доповнюють підручник Голмса. Але і з простого перерахування цих індустрій видно, наскільки зібраний ним матеріал цікавий і значний. Сі факти американської етнології в де-чім зовсім міняють традиційний образ „Камінного Віку“.

Справді, чи сей вираз „Камінний Вік“ не зв'язується загально з поняттям тяжкого—напів звірячого животіння людини і найнижчим ступенем убожества, на котрім боротьба за життя се що-годинний кошмар, який не дає часу і в гору глянути? А в сій жахливій боротьбі за життя рішачу ролю грає камінь, зброя гої людини, її одиноке і безцінне добро. Вона домінує над цілим життям не тільки як могутній засіб, але і колосальне зусилля, величезна скількість праці й часу, що мусіла цілком пригнітати того безпомічного чоловіка. Загально розповсюджені фрази про довгу, безконечну, працю над камінними знарядями. Загубити стрілу, се катастрофа, що робила людину Камінного Віку безборонною на найближчі дні чи й тижні. Зробити сокиру—се праця цілого життя, що поставить в ліпші умови побут цілого прийдешнього покоління.

Наскільки сі гадки перебільшені в своїм песимізмі, се видно виразно з наведених описів камінних технік. Не якийсь професіонал а просто досвідчений, зручний ловець можна сказати—з нічого, в дорозі виготовляє собі камінний струмент, коли його потребує. Знаряд, котрий можна зробити за кілька годин, не може домінувати над життям людини. Навпаки, він може тільки піднести в ній почуття безпечности і незалежности. Легка і загально приступна камінна техніка ставить людину камінного віку в положення дуже відмінне від гіпотетичного кошмару традиційної преісторії. В сім випадку, як часто бувало, наука не доцінила людської здатности і скорости людських еволюцій.

Розуміється, треба в повній мірі рахуватися з тим, що сучасне індіанське знання представляє дуже високий щабель в розвою камінярства: воно має за собою вікову культуру і досконалення. Але європейський неоліт, який лишив по собі пам'ятки майже ідентичні з індіанськими виробами, був теж високим щаблем культури, мусів теж уживати технік подібних до аме-

риканських. Отже сей новий погляд на камінну індустрію кидає відрадініше світло і на нього, і на старші стадії людської культури взагалі, а разом з тим пересуває даліше назад і ті культурні надбудови, що де-яким видавались продуктом такого довгого процесу громадження матеріяльних засобів. Бо ж час, котрий примітивна людина по давнійшим поняттям мусіла витратити на виріб сокири, в новім освітленню неолітичної техніки міг бути ужитий на творення духових і соціяльних цінностей.

Се одна з цікавих вказівок досліду сеї техніки. Дальші випуски обіцяної серії американських підручників дадуть ще певно не одну цінну рису до сього нового образу, з кругу інших примітивних індустрій.

Примітивне мишлення

і його відгомони в нашій фольклорі.

Загально вважається, що примітивна етнологія належить до тих наук, котрих здобутки мусять залишатися в крузі спеціалістів, не доходячи до широкого громадянства, як занадто дрібничні і позбавлені широкого інтересу. Примітивна етнологія не має права на увагу публіки, се не загально освітня наука, принаймні в сей час.

Правда, не так давно саме на українським ґрунті ся наука користалася значно більшою популярністю, її досягнення були приступні всьому читаючому громадянству, і справді доходили до його уваги. Се був менше більше той час, коли ся наука була модна на Заході і в Америці—вона переживала тоді особливо багаті і плодovitі роки. Можливо, що наше громадянство віддало їй тоді загато уваги „авансом“, трохи втомило себе, і дещо розчарувалось. В кожному разі, коли мода на етнологію минула, інтерес до етнологічних питань раптом зник так ґрунтовно, що всі новіші здобутки сеї науки зістались нашій публіці чужими. Зістались чужими і досліди над мишленням примітивних народів—один з новіших здобутків примітивної етнології. А тим часом реферуючи нову працю професора Сорбони Л. Леві-Брюля про примітивне думання, один з рецензентів мав повне право сконстатувати, що на етнологічним полі „стався важний поступ в зростаючій здібності людини пізнавати себе саму“¹⁾.

¹⁾ В *Révue de l'histoire des Religions* LXXXVIII, 1924, № 4—5 рецензія на *L. Levy-Bruhl, La mentalité primitive, Travaux de l'année sociologique, fondateur E. Durkheim—Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris Alcan, 1922.*

Дуже подібно стилізований відзив про першу працю Леві-Брюля *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Travaux de l'année sociologique, Paris Alcan 1910.* ст. 11 і 423, в передмові до німецького перекладу сеї праці (1921), покійного німецького філософа-соціолога проф. В. Єрузалема: „Я переконаний, що книга Л.-Б. робить важний крок на перед в дорозі до нової теорії пізнання, побудованої на соціологічній основі“. Справді можна сказати, що досліди Леві-Брюля відчувлися як щось нове,—як цінне оновлення соціологічної і філософської думки.

Бо праця цього французького ученого, що скупчив і систематизував здобутки багатьох дослідників на полі примітивної культури, не лиш помагає пізнати культуру тих народів, що в нашій сучасності представляють низький степе́нь розвою. Праці цих дослідників, і головню Леві-Брюля, освітили дуже цікаве питання в історії духового розвитку людини взагалі, на протязі її переходу від дикости до цивілізації—що був перейдений, очевидно, і нашими предками та лишив свої сліди і пережитки і в нашій психиці. Безпосередньо-ж ставлять вони питання про різницю між мислею цивілізованої людини і нецивілізованої—примітивної. А результат цих дослідів такий, що примітивна думка різниться від цивілізованої не лиш тим, що вона більше убога і простіша,—але що вона *формально відмінна* від нашої. Вона нелогічна, або як каже Леві-Брюль, „прелогічна“, передлогічна з нашого становища. Се-ж спостереження означав, що людський розум не у всіх обставинах функціонує, або функціонував однаково, і що наша логіка історично не одинокий можливий спосіб спостерігати явища і звязок між ними. Бо примітивні народи спостерігають і думають инакше ніж ми: по иншим логічним правилам ніж наші.

Чи се правила старші від нашої логіки, так що сучасна логіка з'явилася після того як наші предки розірвали з тою примітивною логікою? Чи примітивний спосіб думання просто инший вид людського розуму, і може існувати обік з нашим способом думання, і навіть розвиватися, тільки як гірший рід мішлення? Сі питання переступають границі етнології, і, треба признати—також границі етнологічних інтересів. Вони мають ширше культурно-історичне значіння. Але усвідомлення різниці між примітивною і цивілізованою мислею, се zarazом оден з найцінніших здобутків нової етнології, а дослідження і систематизація цього здобутку—одно з найцікавіших завдань сеї науки в будучині.

Правда, сеї здобуток не має ще канонічної обовязковости серед дослідників: „примітивна прелогічність“ має багато противників. Але треба сказати що її загалом більшість питань, які входять в обсяг етнології, не здобули собі ще такого однодушного признання. Можна тільки ствердити, що проблема примітивного думання цікавіша і важніша від багатьох тем етнологічних спорів. Примітивна логіка ще не написана, і поки що можна висловлювати тільки побажання що до методу її дослідження; але вона обіцює багато, а чимало дає таки вже й тепер.

Дослід її, розуміється, міг би обмежитися зазначенням окремих відмін примітивного думання від наших логічних процесів чи ідей. Але можна досліджувати думання примітивних народів також, як окрему логічну систему. Такий дослід був би корисніший—але він вимагає великої абстракційної здібності дослідника: уміння визволитися від звичок і впливів *своєї* логіки, заразом широкого знання примітивного життя і всього, в чім виявляється хід примітивної мисли.

Леві-Брюль задовольє сим умовам у високій мірі. В своїй першій книзі про примітивне думання, що вийшла 1910 р., він виявив надзвичайне гостре чуття для своєрідності, можна сказати—для спеціального колориту примітивного розуму, а при тім—широку етнологічну очитаність. Як чоловік сторонній до етнології (Леві-Брюль, як каже сам—підійшов до проблеми як філософ) він відчув глибоку відмінність примітивного розуму від цивілізованої, або скажім: арийсько-семітської мисли ¹⁾, з натиском підніс сю відмінність—і витягнув з неї теоретичні висновки.

Звичайно, сю відмінність відчуває кожний, хто зустрічається з примітивною мислею, або займається нею. Але етологи, що звикають орієнтуватися в ній та інтерпретувати її вияви не застановлюючись над всею широтою її відмінности від цивілізованого думання, звичайно мають тенденцію наближувати примітивну думку до своєї, і тому в професійно етнологічних кругах висновки Леві-Брюля були зустрінені трохи стримано. Вони здались їм непотрібно перебільшеними: примітивну думку, мовляв, можна зрозуміти і без таких тонкостей ²⁾. Але Леві-Брюль виступив власне проти сього мінімалізму, сього вдоволення яким небудь поясненням окремого явища без звязку з цілим примітивним побутом. Він звернув увагу на те, що дуже часто воно дає лише ілюзію пояснення самому дослідникові, але зовсім не відповідає соціальній дійсності досліджуваного народу, з його поглядами, звичаями й інституціями!

¹⁾ Л.-Б. зазначає спільні тенденції примітивної мисли і традиційного китайського світогляду, який по його висловам можна б вважати за розвинену форму примітивної логіки. Хоч не заперечує звязків і нашої мисли з прелогічною мислею.

²⁾ Англійський критик, що рецензував першу книгу Леві-Брюля в *Folklore* 1912 р. (т. XXIII) висловився так: „Навіть допустивши існування туманного закону партиципації—містичного чуття спільности, такого сильного в примітивній суспільности, не добачаємо потреби констатувати окрему систему примітивної психології“. Значно ріжчі закиди були пороблені зі сторони деяких німецьких консервативних етнологів, як W. Schmidt.

Своє змагання до такого основного дослідю примітивної мисли Леві-Брюль операє логічно на загальнім твердженню: „соціяльні явища пов'язані між собою і впливають на себе обопільно. Певний соціяльний тип, що має власні інституції й звичаї, мусить неминучо мати свій власний духовий уклад“. Розуміється, що дослідити сей соціяльний тип можна тільки беручи на увагу його різносторонню відмінність.

В області думання ся відмінність, як видно з дослідю Леві-Брюля, виступає головню в двох основних нахилах примітивного розуму. Найбільший натиск його дослід кладе на те, що в примітивнім умовім життю колективний досвід переважає над індивідуальним досвідом: в нім переважають колективні поняття спільні членам якоїсь групи, що переходять з роду в рід і не перевіряються особистим досвідом, а індивід піддається їм без застережень. У примітивних народів ці колективні поняття грають таку важну роль, що можна сказати—у них навіть індивідуальні спостереження виглядають „як зерно, котре окружає менш або більш груба кора понять соціяльного ¹⁾ походження“. А тому що ці колективні поняття витворюються під впливом сильних соціяльних афектів, звязаних з речами високої громадської ваги, як посвячення молодой людини в стан дорослих і в звичаї племені, то їх загальний характер набирає „містичної закраски“. Леві-Брюль уживає се слово: містичне в значінню „віри в сили, впливи і вчинки, яких не можна спостерігати чуттєвим досвідом, але які тим не менше реально існують“ (для індивіда). Вразливість примітивних народів надає сям містичним уявленням колектива надзвичайну силу і робить їх існування дуже переконуючим.

Ілюзія існування сих уявлень зміцняється тим, що у Леві-Брюля виступає як другий основний нахил примітивної мисли. А саме—він доводить, що поняття примітивних людей се властиво не інтелектуальні явища, як ми розуміємо їх,—на підставі строгого поділу нашої логіки, яка абсолютно відріжняє інтелектуальні процеси від емоціоняльних і волевих. „Примітивна психіка,—каже він, не досить диференціована на те, щоб могли відріжнити ідеї або образи речей від тих почувань і пристрастей, котрі ці ідеї й образи викликають“.

Се загальні, основні помічення. З них французький учений виводить свій „закон партиципації“, що впливає з тенденції при-

¹⁾ Краще було б сказати: колективного.

мітивної громади класифікувати речі не по аналізу їх фізичних, об'єктивних прикмет, але по комплексу вражіннь і почувань, котрі ці речі дають громадській думці.

Для ілюстрації візьмем один з його прикладів — з Танна, місцевости в Нових Гібридах.

„Одної ночі вилізла якась черепаха з моря і положила на землі свої яйця. Ніколи ще не було такого. Тому тубильці рішили, що се наслідок новозаведеного християнства, і нема иншого виходу, як подарувати звіря місіонерові, що приніс їм нову віру“¹⁾.

Подібний приклад з Америки: французький манах Сагар, що подорожував між Індіянами в 1630 рр. хотів показати одного вечера Індіянам, що таке крілик і зробив з пальців тіневий образ на стіні хати. День по тім тубильці зловили більше риби ніж звичайно, і просили фратра Сагара, щоб він що—вечера проробляв такі штуки і научив їх робити „зайчиків“,—від чого той, розуміється, з щирим обуренням odmовився, не хотючи ширити забобонів.

„Звичайно такі приклади, каже Леві-Брюль, пояснюються тим, що примітивні неправильно вживають принцип кавзальности і змішують причину явища з тим фактом, що його тільки попереджає. Се мала-б бути звичайна помилка, звісна під іменем софізму „post hoc, ergo propter hoc.“. „Послідовність в часі справді являється елементом звязку“²⁾—завважає він далі,—„але сей елемент не все потрібний, і ніколи він не вистарчає для пояснення факту. Бо коли б він вистарчав дійсно, то як пояснити, що найбільше постійні і найбільше очевидні послідовності явищ часто зістаються у примітивних не поміченими. Напр.: „Джа-Луо не асоціюють денного світла з сонцем, вони вважають їх двома зовсім ріжними речами, і задаються питанням, що діється з світлом вночі“³⁾? Отже се не тільки причинне відношення. Духовний процес тут инший і значно складніший. Те що ми називаємо досвідом і наслідками явищ, не знаходять ще у примітивних такої психіки, щоб просто приймала ці явища пасивно. Навпаки, ся психіка наперед опанована силою колективних понять, завдяки яким всі явища, живі сотворіння, мертві предмети,

¹⁾ *Gray*, Notes on the natives of Tanna, в *Journal of the Anthropological Institute of G.—Britain* XXVIII, с. 131.

²⁾ Для примітивної людини.

³⁾ *Hobley*, Britisch East Africa and Nandi в *Journal of the Anthropological institute* XXXIII, с. 358.

або знаряддя зроблені людьми, уявляються як носителі містичних прикмет. Через се примітивне думання, звичайно байдуже до об'єктивних звязків, звертає головну увагу на містичні звязки, чи то правдиві, чи видумані. Сі наперед зложені звязки (*liaisons préformées*) не творяться з досвіду даної хвили (коли людина саме спостерігає звязок явищ) і фактичний досвід не має на них впливу“.

Тому нема що пояснити їх помилками та софізмами, але треба студіювати сі звязки самі в собі і старатися знайти якийсь загальний закон, який пояснив би сі всі звязки. Се власне те що Леві-Брюль називав „законом партиципації“. Бо у всіх сих прикладах: і там де можна бачити помилку причинности і де її добачити не можна, всюди виступає елемент „партициповання“, себ-то певні предмети мають участь одні в одних, постійно пов'язані між собою, так що сторонні речі не можуть впливати на них кавзально. Отже, як що Джа-Луо привикли звязувати поняття світла з чим небудь иным ніж сонце,—напр. може з огнем, то їм не прийде на гадку, що світло може походити від „стороннього“ явища, сонця.

Се найважлиша прикмета примітивного мшлення, бо вона кермує майже всіма процесами думання, і відкриття її велика прислуга науці, хоч не зовсім можна погодитись з Леві-Брюлем в окремих випадках приложення сього „закопу“.

Інше важне помічення, або серія помічень—вийшла з дослідів Леві-Брюля над примітивними мовами. Вони служили йому потвердженням основної мисли, що примітивні народи творять окремий духовий тип.

Дійсно, сі досліді дають силу цікавих спостережень. Взяті вони з не нових вже спеціальних праць філологів і етнологів: але систематична цілість, до якої довів їх Леві-Брюль, надала їм нової спеціальної ваги. З-окрема в соціологічній сфері сі спеціальні досліді зовсім не були використані,—тому та перша праця Леві-Брюля мала для соціологів особливу вагу.

Переглядати сі досліді детально тут не місце. Загальний висновок, який вони дозволяють зробити,—той, що спосіб спостерігання у примітивної людини инший ніж у нас, бо висловлюючи своє вражіння примітивна людина кладе натиск не на те, на що звертаємо увагу ми. В прикладах зібраних Леві-Брюлем вражають найбільше конкретні способи вислову, що нагадують піктографічні знаки в історії письма: примітивні думки се важкі, конкретні комплекси понять, що висловлюються дуже

деталізованими і індивідуалізованими граматичними формами, як ті фігури і знаки, що представляли цілі фрази, комплекси понять, в письмі варварських народів.

„Індіани, каже наш дослідник, кладуть велику увагу на те, щоб висловити такі конкретні деталі, які в наших мовах або розуміються само, собою, або просто упускаються. Індіани Понка, напр., щоб сказати „чоловік убив зайця“—говорять „чоловік, він, один, живий, простостоячий (все се вкладається в одно слово номінативної форми „чоловіка“) убив свідомо, пустивши стрілу (дієслово) зайця, його, живого, сидячого (се в акузативі „зайця“) ¹⁾).

Подібно кляматська мова означає заіменниками, чи мова йде про предмет сидячий, лежачий, видимий. Окрім того суфіксами, що означають рух, можна в сій мові дати вказівки, що до способу, як сей рух відбувається: чи в простій лінії чи, на далеке віддалення; чи в напрямі до землі; чи до иншого об'єкта, чи до суб'єкта дії; чи відбувається рух віддаляючись; чи під, чи над якоюсь річчю; чи на рівнім місці; чи крутячись; чи хитаючись; чи вниз; чи в воді. Для сього є окремі означення в суфіксах дієслова. Суфіксами дієслова, що означає спочинок, можна зазначити, що се діється в хаті; або на дворі; наверху якоїсь речі; в лісі; в болоті; у воді або коло води і т. и.

Мешканці на Darling River в Австралії відзначають дієсловними суфіксами, чи дія відбувається вдень, чи вночі, чи вечером, чи цілий день, чи вона повторюється і т. и.

Леві-Брюль наводить цікавий приклад з мови африканських Еве, що вони мають 33 вирази для різних способів ходу: іде товстий, важкий чоловік; іде малими ногами; іде недбало, необережно; іде швидко, спішучись; іде певно і енергійно (особливо про людей з довгими ногами); іде великими кроками, втягнувши в себе живіт,—і зовсім не вживається неутральне дієслово „іти“!

Ще більше помітна ся тенденція в рахуванні. Тут звернемо увагу на вплив, який мало рахування зорове або рахунок на пальцях на вироблення понять чисел. Він відбивався в двох напрямках. По-перше, примітивні можуть обходитися без числення, маючи в пам'яті конкретні комплекси речей, як стадо, купа овочів і т. и., і тому часто навіть при де-якій культурі різні народи не рахують далше, як 3 або 4. По—друге, коли примітивні починають рахувати, вони не витворюють поняття числа

¹⁾ Powell, The evolution of language. Bureau of American Ethnology Rep. I. с. 16.

незалежного від об'єкту, але звязують їх з конкретними речами, як та частина північно-американських Дене, що мають окремі численники для людей, окремі для човнів, окремі для предметів круглих, довгих, плоских і т. д. Ще більше богатство в Британській Колумбії, де про два живі сотворіння кажеється *maalok*, про два дні, *matp'enequls*, дві повні миски *matl'aqutlala*, дві порожні *matl'aqutla*, два човни з товаром *mats'ake*, два човни з своїм екіпажем *mats'akla*, і так до безконечности, але слова „два“ без звязку з речами нема зовсім. Так само бракує часто абстрактних понять для дерева,—є тільки окремі імена для деревних порід.

Справді, люди, що так висловлюють свої вражіння від речей, мусять спостерегати їх зовсім инакше, ніж ми. Друга книга Леві-Брюля, що вийшла 1922 року і обіймає 10 літ дослідів в тім самім напрямі примітивного думання, потвердила се ще на ново—на иншій матеріалі. Не міняючи і не відкликаючи нічого з тез першої праці, дослідник приложив їх до досліду окремих явищ примітивної мисли: він аналізує відносно примітивної мисли до посередніх причин, явищ, до містичних снів, до віщувань (*présages*), до випадків і нещасть, до удачі, до хороб і європейських лікарів, до новозаведених речей і технік. Аналізує дуже основно і ще більш вичерпуючо, ніж се було можливо в першій, властиво—вступній праці.

Оба твори кладуть таким чином широку базу під дослід примітивного думання; вони роблять його можливим і дають йому певний напрям. Але не являються ще ні системою сеї мисли, ані її історією. Чи Леві-Брюль дасть нам ще одну працю, що виконала б сю роль?

Не-знати, і ледве чи можемо сподіватися її. Його діло ініціатора нової галузи досліду і систематизатора сирого матеріалу для нової науки—закінчене. Але чи скоро знайдуться руки, щоб взялися обробляти се велике поле з відповідним капіталом знання і з потрібною інтуїцією дослідника незвісних країв, — се теж трудно вгадати. Очевидна, праця навіть в кращім разі буде йти помалу. Але те, що зроблено, дає змогу кожній освіченій людині орієнтуватися на сім надзвичайно цікавим полі та слідити за відмінами примітивного думання, які даються описами побуту примітивних народів і фольклорним матеріалом.

Ми бачимо вже з дослідів Леві-Брюля, що перше вражіння від примітивної мисли те, що її трудно звести до звісних нам

умових процесів або категорій. Її справді трудно поділити тими формальними межами, якими ми ділимо наші спостереження.

Примітивна думка, напр., майже не може відділити поняття прикмети від поняття речі, а поняття модальності, себ-то зміни речі в ній самій, знов же уявляється примітивній людині дуже часто, як серія окремих явищ—як „многосутність“ сеї речі.

В дальшій розвідці про „мана“ ми стараємось представити ту лучність окремих понять між собою в примітивній думці, що виявляється в виді окремих логічних категорій, які не відповідають ніякій нашій ідеї: так як „мана“ — се разом річ, предмет і дія.

Практично, для розуміння примітивного думання, пізнання сеї логічної недиференційованості важніше, ніж аналіз окремих складників, що входять в ці примітивні логічні концепції. Але такий дослід теж мав би значіння, особливо як перевірка першого висновку і для того, щоб наблизити вияви примітивної думки до нас. А за для сього ми маємо змогу аналізувати примітивну думку, виходячи від наших понять—можемо вишукувати в ній елементи найбільше подібні до певних наших ідей і тоді студіювати їх під знайомими нам термінами. Але до такого деталічного і вичерпуючого дослідження в сю хвилину ми не беремось, а тільки зачеркнемо кілька різниць в логічних функціях примітивних.

В нашій чуттєвій досвіді найважливішу роль грає спостереження окремих речей і той зв'язок між ними, що ми називаємо причинним або каузальним. Спробуємо приглянутись, що в примітивній думці підходить під ці наші поняття.

Ми не можемо сумніватися, що примітивні люди бачуть кожен предмет так само, як ми: оптичне враження у них таке ж, як у нас. Але коли ми знайомимось з думанням примітивних та їх висказами про зовнішній світ, то помічаємо, що образ, який ся предмет лишає в свідомості примітивної людини, зовсім або принаймні *буває* відмінний.

Коли ми дивимось на нову річ, ще не знайому нам, то ми спостерегаємо її, як щось *об'єктивне*, що існує само по собі, незалежно від нас. Примітивна людина такого відношення не знає зовсім: її відношення до речі *суб'єктивне*. Вона дивиться на речі, як ми на нових людей, з несвідомим запитанням: що може мені дати ся людина, які відносини будуть у мене з нею? Тому примітивні люди властиво не обсервують речей, а вступають з ними в відносини. Се—річ добра; се—річ небезпечна; ся—пуста, на неї

не варто зважати, думають вони, — і така річ справді перестає снувати для примітивного.

Дивлячись на нову річ, вони не стараються вхопити всіх її прикмет, тільки шукають „інформації“, щоб знайти вказівку, як обходитись з сею річчю, чого чекати від неї, угадати, на що ся річ може бути добра? Бо вони дивляться на кожну річ, як на можливу причину якихось наслідків.

Се *причинне* відношення теж характеризує примітивний спосіб спостереження. Примітивні народи — утилітаристи, тільки вони часто чекають користи не там, де ми, а саме в чарах і магічних впливах, — в „силі“ речей, а не в їх фізичних прикметах. Тому коли один подорожник в Новій Гвінеї показав тубильцям коробку з інструментами — з компасом, термометром, барометром, і відчинив її при них, вони закричали в один голос: „зачини! зачини скоро! бо ми всі захоріємо!“¹⁾ А коли інший подорожник перевів антропометричні поміри над Ескімосом, у якого саме тоді боліла рука, то Ескімос завважив по скінченню помірів. „Ну, щож, треба надіятися, що рука подужає!“²⁾ І Ескімос і Ново-Гвінеєць не припускали, щоб ці нові речі могли бути індиферентні і не мали наслідків — хоч злих, хоч добрих. Се-ж приводить нас до питання одного з найбільше цікавих в примітивній етнології: проте, як примітивний розум ставиться до закону причинности.

Се незвичайно цікавий факт в області людського думання, що ті самі явища, на які ми дивимось, як на правильні і незмінні, примітивним народам уявляються, як випадкові і не обчислимі. Хоч вони, як і ми обсервують напр. правильні зміни пір року, вони все ж не певні, що ці зміни *мусять* відбуватись, і *не можуть* з'явитися в іншому порядку. Так в екваторіяльних краях, де сухі і дощеві пори року наступають по собі з такою незмінною точністю, примітивні народи все журяться тою можливістю, що зими не буде зовсім. Розуміється, вони сподіваються її в звичайну пору, і не чекають напр. на початку літа; але їх поведення все виявляє ту думку, що зима може не прийти, і що треба вживати всіх заходів, аби така біда не сталася.

Так само посіявши зерно в землю, примітивний чоловік не спокійно чекає, чи воно проросте. Не тому щоб він рахувався з можливостями не корисних атмосферичних впливів; але він боїться, що зерно може не прорости так само, як запрошений гість.

¹⁾ L. Levy-Bruhl, La mentalité primitive, с. 443.

²⁾ там же, с. 443.

може забути прийти на гостину — незалежно від дощу і від сонця, або інших матеріяльних причин. Тому примітивний чоловік му- сить теж впливати якось на се зерно, щоб був урожай (звичайно напр. тим, що доручає сіяти жінці, яка має багато дітей, а потім, чаруючи ріжними чарами поле після сіянки, забезпечує пророс- тання).

Але навіть постійні звязки причин і наслідків, як огонь і тепло, не незмінні на сей погляд. Огонь не конче му- сить пекти, коли „обетавни“ не змушують його до цього. Вплив людини і тут не без значіння, і взагалі можна сказати, що ні одно при- родне явище, з тих які ми вважаємо закономірними, не уяв- ляється примітивним лядям автоматичним, і тому на всі ці явища примітивна людина старається впливати силою своєї волі чи вчинків, щоб запевнити їх, допомгти їм себе виявити.

Над сям ходом думок варто спинитись. Що закриває при- мітивній людині звязок між подіями там, де він очевидний? Що дає їй ту ілюзію, ніби її вплив може допомгти там, де нормальний вплив природних сил не вистачає? Яку гадку має вона про себе і свої здібності? Може примітивна людина уявляє себе якимсь богом, що керує життям світу?

Багато письменників пояснюють вміщування примітивної лю- дини в природні явища власне таким перебільшеним поглядом її на себе саму.¹⁾ Але се пояснення досить поверхвне. Примі- тивна людина властиво зовсім не такої високої думки про себе, вона не думає, що може зробити щось надзвичайне. Вона навіть майже не має своєї волі і протягом цілого життя стоїть в залеж- ності від гурту. Але саме в сій залежності треба шукати по- яснення цього дивного погляду її на причинність і на звязок між явищами.

Правда, в навіть дуже примітивній громаді існують одинці, що мають в очах гурту особливі сили, як індивіди. Се знахарі. Вони багато роблять для нормування життя природи, вони напр. роблять дощ. Але дуже часто, разом з ними виступає ціла гро- мада і бере участь в церемонії, а таким чином і кожна звичайна людина „робить дощ“ разом з громадою. Вона мала б право ска- зати се про себе, але вона не відчуває в собі тої сили і тої гор- дості. Знахар—виїмок з правила; звичайна-ж примітивна людина тісно звязана з гуртом ціле своє життя і не старається ізолюва-

¹⁾ *Andrew Lang, Myth. Ritual and Religion, I, c. 85.*

тися від нього. Наше змагання „виявити свою індивідуальність“ їй чуже. Найдрібніші справи підпадають там під вплив громади, і людина приймає громадський присуд у всіх справах. Громада своїми звичаями наказує, що всі мають їсти, забороняє певні страви для всіх, або лиш одним одно, другим друге (особливо часто певну поживу забороняють жінкам або молоді). Наказує сіяти, полювати, або збирати овочі в певний час з захованням певних обрядів, так що людина не може сіяти і полювати, як хоче сама. Громада визначає певним людям означені групи, з яких вони можуть брати дружину, і уставляє випадки, в яких подружжя мусить розходитись. Навіть виховувати своїх дітей окрема людина часто не може сама на свою відповідальність. Коли громада признає сих дітей небезпечними, то людина мусить їх стратити, не вважаючи на свої особисті почуття. Часто також людина мусить умерти сама, як громаді здається, що ся людина живе задовго. Та за те, коли одиниця попадає в біду, то разом з її рукою для оборони чи піметі піднімуться руки цілої громади. Вона оборонить і пімстить,—але знов не питаючи покривдженого, а як схоче сама—імперативно.

Правда, у всіх сих справах цивілізована людина теж посередньо відчуває наказ і опіку громади,—але в примітивнім громадянстві сей наказ відчувається безпосередньо. Цивілізована людина приймає на увагу свій інтерес і громадську думку чи закон, і рішає так, щоб вдовольнити громадськість, але рішає сама. В примітивнім світі громадський наказ заступає се рішення. Можна сказати, що в полагоджуванню своїх справ, примітивна людина тільки співробітничав з громадою. Чоловік, якому громада сказала, щоб він убив свою дитину; бо в неї перші зуби прорізались у верхній щелепі, а се може викликати неврожай, або ворожий напад на село, не думає і не рішає, а тільки виконує наказ. Але за те, коли у нього захорів хтось в хаті, то він звичайно може вимагати від громади, щоб вона зробила потрібні церемонії для виздоровлення хорого, і громада сього обов'язку не зречеться: звичайно вона сама з власної ініціативи організує ритуальний танець і танцює, хоч би й цілу ніч!

Такі відносини приводять до того, що у всіх подіях життя примітивна людина мусить числитися з впливом громади, яка таким чином стає немов другою, універсальною причиною всіх явищ—доданою до їх дійсної матеріальної причини. Громада закриває людині структуру причинних відносин. В примітивнім

світі більшість подій відбуваються не в силу закону достаточної причини, а в силу громадської санкції.

Бо припустім, що людина живе і працює сама. Коли, скажім, вона пече овочі між гарячими каміннями або варить воду в струєвім яйці, то вона бачить тільки причину—тепло, і наслідок—варення, все однаковий перебіг явищ в однакових обставинах, залежний лиш від її волі¹⁾. Але для людини, що живе не сама в примітивній громаді, ці прості відносини ускладнюються громадським впливом. Огонь варить, ба й горить, лиш тому що він взятий в певний час з ватажкового вогнища (у де-яких народів кожний не робить сам огню, але бере жару у ватажка). Або тому, що сей огонь зроблений по певним правилам, освяченим громадою. Звичаї що до добування вогню дуже ріжнородні, але вони все визначаються ритуальним ригоризмом. Коли при добуванні вогню прийняті правила не були дотримані, то огонь, очевидно не мав би своїх нормальних прикмет: не грів би і не пік. Так як хліб, що не кие, не був би хлібом. Се так ясно, що люди не пробують перевірити сеї істини: в примітивній суспільності непослушність звичаям без порівняння рідша, як у нас, ся суспільність справді майже не знає переступу.²⁾ Але через се, напр. в сій справі з вогнем, для примітивних людей пропадає і дуже важний приклад причинного звязку, що грає таку важну роль для нашого світогляду. Примітивний чоловік не мислить: огонь пече або варить, а тільки: коли огонь зроблено по правилам і коли при його добуванні не станеться помилки проти приписаного звичаю, то він може спекти, або зварити. Для примітивної людини процес досліджування утруднюється: на стільки

1) Levy-Bruhl висловлює теж той здогад, що зовсім ізольована примітивна людина думала б і поводитись би подібно до цивілізованої людини, яка-б опинилася в такій самій ізоляції.

2) Дуже ясно представляє сей спосіб думання великий знавець індіанського побуту Кушінг. Говорячи про гадку індіян Сунів про предмети свого вжитку він виявляє їх думку про магичну силу сих речей: „форми предметів дають їм не тільки їх (магічні) здібності, але означують і природу і ступень сих здібностей. Коли предмети зроблені так як слід, себ-то таким способом і в таким виді, як завжди робилися предмети того роду, то їх можна спокійно вживати для тих самих цілей. Риба не може літати плавнями, так як птах не може плавати крилами; для того йому треба таких ніг як у качки. Так само знаряд чи посуд традиційної форми уживається для традиційних завдань сих предметів. Тоді люди не потребують боятися незнаних сил, що могли б сидіти в нових формах. Але коли б сталася зміна форми предмета сеї гарантії не було б. F. H. Cushing, Zuni Creation myths. Bureau of American Ethnology Rep. XIII, цитоване у Levy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

різниться індивідуальний досвід в примітивній суспільності від досвіду у цивілізованій людині!

Теж відбувається в інших подібних явищах причинности, і наведений приклад допоможе нам краще зрозуміти значіння впливу громадськості на обсервацію причинних звязків. Бо яке б сконсолідоване не було громадське життя примітивних, які б незмінні не були звичаї, закони і ритуали, вони ніколи не мають тої незмінности, яку мають природні закони. Звичай добування огню може змінитись, а разом з тим зміниться й та причина, що дає огню варильну силу. Так само може змінитись звичай, що до вживання якоїсь страви, і тим самим мусять змінитися наслідки сеї страви для організму в очах громадянства. Ми не припускаємо, що сі зміни часті, ні! звичаї міняються дуже поволі, особливо в примітивнім побуті. Але вони міняються, а міняючись потрясають цілим кругом людських поглядів і їх життєвим досвідом, а посередньо хитають цілий закон достаточної причини в природі. Річ, що вважалася злою, стає доброю, а значить і наслідки, що вона викликала в організмах, міняються. Зрозуміло, що в таким разі, для примітивної людини причина і наслідок перестають бути такими нерозлучними, як для нас,— для них головною і одиноко важною причиною лишається громадська кваліфікація речі. Примітивні не мають поняття незмінного фізичного закону.

Розуміється вони не скажуть, як Молерів лікар: „Ми змінили се все“. Вони не помічають так ясно акції громади; вони припустять, що зміни в явищах відбуваються більш менш самотійно, а громада лиш впливає на них—як лікар на хід хвороби. Але впливи громади змінні, а з тим—змінні і об'єктивні вияви причинности!

Ще й інша прикмета громадського життя, яка дає себе чути головно в важніших подіях примітивного побуту і може підтримати в суспільности ілюзію, що вона таки щось гідна змінити, впливає на те, щоб закрити примітивній людині закон причинности. Примітивне поняття причинности залежить від самого характеру громадської акції, що грає таку важку ролю саме в примітивнім світі.

Індивідуальна акція, взагалі всяка діяльність окремої людини направлена до одної цілі, в своїм характері більш простолінійна; вона посувається в однім напрямку, що має чимраз більше наблизити людину до цілі. Громадська акція в сім самім стрем-

літню виявляє подвійний рух, і тим різниться від індивідуальної. Її енергія двоїться. В головнім і вона стремить до назначеної цілі, але разом з тим громадська акція розходить ся на боки, стараючись захопити участь що раз більшої скількості одиниць, і витрачається на утримання звязку й дисципліни між ними. Через се громадська акція ставить собі цілі значно складніші, ніж індивідуальна, і загалом осягає їх повільніше. Тому звязки між дією і наслідками в сій акції значно менше очевидні, ніж в індивідуальній діяльності, і участь одиниць в сій спільній праці не кидається в вічі. Все се приводить до того, що для примітивного розуму, який не може розбиратися в сім складнім процесі, наслідки спільної дії дістають метафізичний характер, зовсім незрозумілий для нашого звичайного способу думання.

Візьмем такий приклад, з області основних завдань примітивного побуту—полювання. Коли людина іде полювати сама, щоб добути собі щось з'їсти, вона залягає в добрім місці, звичайно коло водопою, і вичекавши звіря, вбиває його і вертає до дому, або тут же пече і з'їдає. В такім процесі вона менше більше ясно бачить звязок причини і наслідків: вона знає, що здобич вбила вона, або її стріла чи спис, або бумеранг, коли вона дивиться на них, як на живі предмети, і бачить досить виразно, що в сій дії не брав участі ніхто більше. Але такі полювання не грають найбільшої ролі в примітивнім ловецькім життю. Звичайно лови бувають громадські і беруть в них участь навіть жінки і діти (богато прикладів таких ловів читач може знайти в шановній праці старого українського соціолога—Очерках первобытної экономической культуры Н. Зібера ¹⁾), що тепер по довгім часі знов стали приступні публиці). Ся форма ловів звичайна і для досить культурних „дикунів“ і саме вона впливає на сформування примітивного поняття про лови, більше ніж маловажне самітне полювання.

Колективні ж лови надзвичайно складна річ!

У більш примітивних народів в них бере участь ціле село, у культурніших майже всі чоловіки громади—все великий гурт людей. Перед початком ловці роблять празник, або виконують якісь спеціальні церемонії, що запевняють щастя на ловах і мають охоронити ловців від злих випадків. Наприклад в Західній

¹⁾ Видання Державного Видавництва України, Харків, 1923.

Африці у досить культурних Негрів так описують сі приготування:

На початку ловів мисливці (переважно всі чоловіки села) спроваджують „нанга“ (так називають вони чарівників-лікарів) що має спеціальні чари для полювання, аби він зробив їм чар на всяку дичину. Сей чар має силу на один рік. Нганга бере якогось дерева, молодих стебел трави ніанга, пір'я папуги, мушель, попелу, передню ланку кажана, африканського перцю і шроту (дробі). Все се він січе і мішає і дає кожному ловцеві сеї мішанини до антилопиного рогу, а ріг запечатує клеєм.

Після сих перших приготувань, старший в ловецькій громаді іде до гробу найбільшого мисливця племені, що мав надзвичайне щастя на ловах і на місце якого теперішній старший вибраний як „заступник“—кімповеля. Кімповеля стає на коліна перед гробом свого попередника, спиною до нього і лицем до товариства, яке підходить до гробу спиняючись що кілька кроків і плескаючи руками. Коли вони підійдуть близько, ловці розступаяться і сідають на землю, а на могилу ставляють тикву з пальмовим вином і складають свої рушниці. Тепер кімповеля повертається лицем до гробу, трясє калаталом і говорить до покійного: „Ти сліпий, але вуха твої не оглухли. О вуха, слухайте добре! Ми прийшли до тебе, ми прийшли на колінах. Поки ти жив з нами в городі, ти їв і пив; тепер же ми зістались на голодну смерть. Дай нам звірів!“ Потім частину пальмового вина виливають на могилу, вохкою землею з могили кімповеля мастить мисливців і рушниці. А решту вина випиває товариство, що потім ще довго співає, б'є в бубни і стріляє та бенкетує коло могили на честь Великого Мисливця.

Так закінчуються приготування. Кров з першої убитої антилопи дістає знов Великий Мисливець, якому дякують при сій нагоді за поміч, і просять помогати їй далі ¹⁾.

Вже з сього приготування видно, скільки в се полювання навіть у досить культурного народу, входить моментів, що не мають відношення до самого ловлення звірів. Для учасників ловів всі сі чари мають значіння: вони належать до тих причин, які впливають на результат експедиції. Що таке гуртове полювання дає результати більші ніж самітне, то надвишка здобичи переходить в очах тубильця на заслугу власне сих церемоній.

¹⁾ *Weeks, Customs of the Lower Congo People*, в *Folk-Lore*. XIX (1908). с. 431

Здобич ділять і між тих, що лишилися в селі і не впливали активно на полювання (хіба тим, що під час ловів виконували якісь ритуали дома). Таке ділення ріжнить гуртові лови від одиничних; в очах примітивної людини се навіть дуже важна ріжниця. І хто тепер скаже, від чого саме залежать блискучі і—можна сказати—чудодійні результати колективних ловів! Чи від „чару“?—від тертого перцю і передньої лапки кажана? Чи від молитви кімповелі? Чи від танців і співів товариства? Чи може від поведіння тих, що зістались дома?

Невдача ловів може бути теж неменше таємна. Ловців зійдеться замало, або котрий небудь пропустить зненацька звіря і лови вийдуть бідні. Роздумуючи над ними дома, ловці потім відкривають якусь помилку в ритуалі, і се поясняє невдачу. Раз в якійсь частині Північної Америки затягнулась зима так довго, що люди не мали надії побачити весну. Думаючи очевидно над сим випадком, вони згадали раптом, що проти звичаю сеї зими мерця закопано в землю, замість того, щоб спалити трупа. Вони викопали його і спалили—і справді сніг надстав і зима скінчилась. Мабуть не одно передумали сі люди, поки прийшли до тої асоціації думок,—довгої зими і неправильного похорону¹⁾. Але так звичайно йде хід примітивної думки. Примітивні люди звикають дивитись на весь сей комплекс фіктивних причин, як на одну неподільну цілість; як бракує одної, то пропаде все. Ся думка стає сторожем громадської формалістики і відбиває охоту від всяких експериментів.

Вона ж каже остерігатись нових незнайомих явищ, що теж можуть виявити себе як „причини“, се-то можуть виявити змогу впливати на життя природи чи людей. Так наприклад Др. Мофат, місіонер в південній Африці, своєю бородою, церковним дзвоном і мішком соли, який він привіз із собою, спинив дощ і викликав посуху,—очевидно зовсім незалежно від своєї волі. Тубильці твердо і безсумнівно звязали посуху з сими трьома причинами, дзвоном, мішком соли і бородою Мофата, явищами не звисними в Бечуанії²⁾. Трудно вимагати від людей, щоб вони толерували сі новини, коли вони „грозять“ їм голодом. Трудно переконати людей, що вони помиляються, коли на дворі посуха, і Мофату дійсно не вдалось їх переконати; хід думки обох сторін був надто неподібний.

¹⁾ *Frazer, Totemism, c. 37.*

²⁾ *A. Lang, Myth, Ritual & Religion I c. 95.*

Примітивна людина з досвіду свого громадського життя знає дуже певно, що життя не пробігає все в однакових обставинах і його явища не залежать все від одної причини. Вона знає чи відчуває, що на події громадського життя впливають різні речі, збіги причин і індивідуальних воель, які не можуть повторятися все з автоматичною точністю. Щож може запевнити її, що природні явища залежать від інших причин, ніж сі соціальні, коли вона інших причин не знає! Фізичні закони для неї ще не існують.

Але коли природні явища залежать від таких причин, як і громадські, то зрозуміло, що люди, які можуть танцем вплинути на вислід полювання, можуть вірити, що їх чари вплинуть так само й на дощ.

Ми сказали, що примітивна людина не багато думає про себе, але вона дуже високої думки про свою громаду. Пожива здобута на ловах кінець кінцем цінність не менш об'єктивна, як дощ, що падає з неба. Громада, що робить поживу, не буде таким вже маловажним помічником для тих, що роблять дощ. А люди ж не можуть дивитись байдуже на те, як дають собі раду ті, що роблять дощ; вони *мусять* вміщуватись, помагати їм!

Так приходять примітивні до того дивогляду—магічного впливу людини на сили природи. На тлі свого колективістичного побуту сі люди не можуть думати інакше. Людина, що може помагти чужому селу в його пільних роботах, може помагти і тим силам, що кермують життям природи—такі передумови їх мишлення. Наші міркування про них можуть відбігати від дійсності в деталях, але загальний напрям примітивної мисли, безсумнівно, розвивається під сими впливами.

Се найкраще доказує той факт, який говорить і проти тої думки, ніби примітивні уявляють себе якимись пів-богами: в примітивнім світі не самі люди впливають на життя стихій,—з ними, і з тими стихіями співробітничать ще громади духів і навіть звірів, теж заінтересовані в нормальнім життю природи.

Візьмем приклад. Перед початком дощів Австралійці відбувають церемонії, щоб дощ таки справді пішов. Ось як справляється така церемонія у племені Діері в Центральній Австралії. Сі люди думають, що вони, чи краще їх церемонії, або церемонії їх сусідів витворюють в хмарах дощ завдяки впливу померлих предків, яких Діері називають Мура-Мура. Тому перед початком церемоній, вони звертаються до Мура-Мура і просять дати їм потрібну силу. Але в останнім рахунку роблять дощ вони сами.

Для цього копають яму і над нею ставлять конічну хижку з полін і галуззя. Тоді вибирають двох громадян, яких Мура-Мура, мовляв, визначили до цього і якийсь старий чоловік пускає їм кров з руки так, щоб вона капала на решту зібраних, що збились до купи в хижці. Разом з тим сі два пацієнти кидають жмені пуху, що або пристає до покрівавлених людей в хижі, або летить в повітря. Кров представляє дощ, пух хмари. Під час церемонії в хижку вносять два каміні; ті, яким пускали кров, несуть сі каміні 10—15 миль (анг.) від села і висаджують їх як можна вище на високе дерево. За той час інші збирають гіпс, товчуть і висипають в криницю. Це має зібрати хмари на небі. На кінці ж всі учасники церемонії пробиваються головами через хижку і доти б'ють її, поки не рознесуть зовсім: се представляє переривання дощу через хмари¹⁾.

Сю церемонію виконує не знахар, а ціла мужеська громада (в церемоніях інших племен беруть часто участь і жінки). Таким чином кожний Дієрі, вчислючи, що він може, міг би згадати, що „може робити дощ“. Але він цього не скаже, бо в дійсності се робить ціле плем'я. Воно має сю надприродну силу, а не одиниця. Коли ж дощова пора почнеться скорше, ніж відбудеться церемонія, то люди пояснюють се тим, що духи зробили церемонію за них,—а зовсім не тим, що дощ пішов сам з себе²⁾.

Але як згадано, і звірі можуть виконувати такі чародійні дії. Індіани Гопі кажуть, що комарі, які кружляють над болотом в посуху, чарують чи моляться, щоб викликати дощ³⁾.

В Америці дощ роблять звичайно дощеві, або інші таємні, чи святі товариства. Чим більше розвивається побут, тим більше ся функція монополізується у знахарів. Але нема сумніву, що колективний спосіб старший, він ліпше відповідає характерові примітивної людини, і її системі вмішування.

Бо ж громада вміщується не тільки в дощ! Ні одна правильна функція природи не відбувається сама по собі, нічого з

¹⁾ J. C. Frazer, The golden Bough I. c. 356.

²⁾ Spencer & Gillen, The native tribes of Central Australia c. 519, у Levy-Bruhl, Les fonctions mentales.

³⁾ Voth, The tradition of the Hopi, там-же. В однім з гімнів Ріг-Веди (VII, 103) знаходимо образ, що досить виразно нагадує сі чари звірів. Се гімн до жаб; з початку він порівнює сих звірів з священиками, що, виконавши обіт мовчання, заходяться коло жертви сома, далі ж, ніби впадаючи в якісь старші настрої, називає сих жаб самих „сторожами дванадцяти-членного року“. E. W. Hopkins, The religions of India, Boston, 1898 c. 100.

того, що має значіння для людської громади не лишається по-за її впливом. Вона пильнує, щоб мінялися пори року, щоб хто небудь з її членів необережним поведінням не змінив традиційного (се слово тут буде на місці!) порядку в природі. Се особливо виявляється в дотриманню сезонних репертуарів: звичаю оповідати, або співати, певні казки і пісні в певні пори року. У Індіан Наваго напр. певні перекази про богів, розповсюджені не в час літом викликають зимові бурі.

Громада-ж пильнує, щоб з приходом весни відбулися всі ті явища і події, які з нею звязані: щоб парувалися звірі в лісі і риби в воді, щоб проростали рослини, від яких залежить прожиток громади. Певні церемонії у різних племен пильнують, щоб все відбулося, як звичайно. Сюди належать особливо австралійські церемонії—інтічюма.

Але не тільки в життю стихій виявляється се вмішування примітивного громадянства, і не тільки тут помітне його недовір'я до автоматичности кавзальних відносин. Ми вже сказали, що всі вияви життя безпосередньо чи посередньо знаходяться під контролем примітивної громади, її позитивної або негативної охоронної діяльності. Сею діяльністю кермує постійна думка, що природне фізичне життя не протиставляє громадському порядку ніяких непереможних перепон. А з другої сторони,—що природній стан речей не дає ніяких гарантій, нормального бажаного розвою живині. Примітивна суспільність не вірить в „мудрість“ або „доброту“ природи. Навпаки, вона їй таки зовсім не довіряє, і куди лиш може сягнути думкою, всюди поправляє і накладає печать своєї руки.

Сю її печатку бачимо всюди, де тільки зложилася примітивна громадськість, а відгуки сих заходів коло поліпшення природи тягнуться довго за походом історії, навіть поміж культурними народами. Але на певній висоті культурного розвою, особливо у т. з. тотемічних народів ці заходи набирають найбільш яскравих форм, і тут особливо можна студіювати типові вияви сеї ідеї впливу людини на фізичне життя. Се справжня оргія самодурства або дитинного ентузіазму, що думає все поправити, все уліпшити. Сей ентузіазм у сих людей, як і у дітей, часто набирає цинічних форм нищення, калічення, протиставлення нормальному життю організмів болючих перепон, що дивують нас своєю рафінованою жорстокістю. Але тенденція сих засобів завжди оптимістична, поступова—вона виходить з ба-

жання уліпшити дійсний стан, улекшити життя людині, особливо новим поколінням.

Сей творчий ентузіазм примітивного суспільства кидається на все. Громадське життя, суспільна дисципліна і родинна мораль відчують на собі в цілій силі ідею „вмішування“,— може навіть і виростають під її впливом: з усіх тих „табу“—подружних, родинних і ин., що творять внутрішні межі в середині примітивного племені, роду, сім'ї.

В органічному життю тоді-ж виростають пости і заборони різних родів поживи; а хоч на початках ці пости і заборони часто служать зовнішнім цілям—люди постять наприклад, щоб захорів ворог, щоб звір ішов в сільце,—то далі й з них виростає ідея стримання та внутрішньої дисципліни одиниці.

Нарешті тенденція вмішування розливається отим морем фізичних катувань, що так вражають нас у сих, здебільшого не злих і не жорстоких людей.

Для нас вони найменше зрозумілі з усіх примітивних засобів уліпшення природи, але для сих людей вони найважливіші—бо запевняють життя і розвій самим членам примітивної громади. Без сих заходів вони б не вижили. Австралійці напр. такі певні, що люди родяться непридатними до життя, що навіть росповсюджують ту думку, що підлітки під час посвячення умирають і воскресають знов—без одного зуба, але за те вже життєздатні. У племені Вірайджура ся теорія звязується з мітологічним епізодом: сваркою чи боротьбою двох богів: Дарамулюна і Баямі. Баямі „добрий“ і тепер найвищий, бог Вірайджурів доручив був Дарамулюнові виховання молодих поколінь. Дарамулюн забрав хлопців з собою до лісу і казав, що він їх там палить або ковтає і воскрешає, чи випльовує живими, тільки без одного зуба. Баямі погодився з сею системою і навіть став вимагати надалі того, як правильного способу ужиттєздатнення молоді. Але Дармулюн дурив його; він не воскрешав хлопців, і нарешті хтось росповів, що він їх з'їдає. Тоді Баямі покарав його і відібрав від нього виховання дітей, а в пам'ять того їм при посвяченню вибивають один зуб і оповідають сю історію. Не посвячені ж вірять, що хлопці перерождаються справді під час свого побуту в лісі з учителями. Вибивання зуба в їх очах має таку вагу, що цілком засвідчує переродження: служить непохитним доказом, що дитина достала все, чого їй бракувало з уродження¹⁾.

¹⁾ *Howitt* в *Journal of the Anthropological Institute* XXV.

У інших народів таке ж значіння надають іншим операціям—дірвленню ух, губ, зплещуванню або видовжуванню черепа у малих дітей перев'язками, або спеціальними приладами з дошки. Часом підготовки до життя вичерпується тільки виголоджуванням підлітків і тяжкими побоями. Але майже ніде, за виїмком хіба дуже мало розвинених, слабих або розбитих примітивних громад, не зустрічається думка, що людина може жити такою, як вона є, без якоїсь особливої громадської санкції або тавра¹⁾.

Зате у старих, але zdeгенерованих народів ся громадська санкція вироджується часто в громадські хвороби, які культивуються умисно, як якась почесна відзнака, чи гарантія успішності громади. Так воєвничі африканські семіти Масаї спеціальними отруями викликають у себе конвульсії подібні до епілепсії, бо вважають сю хворобу знаком великої злості, відваги, мужности, а часто й просто її навіть симулюють. Вони, як видно, теж не покладаються на свої природні сили—хоч у кожного підлітка сі сили вже зміцнені ріжними операціями під час посвячення (Merker, Die Masai).

Ідея ж калічення людей для більшої життєздатности така розповсюджена і така живуча, що ще в 1922 р. урядовий лікар в однім з міст південного Уельсу в Англії промовляв на вічу проти звичаю „надрізувати дітям уха, щоб вони були зручні і розторопні“. Про повільного і нерозторопного чоловіка в Уельсі таки й до нинішнього часу кажуть: „Не може бути, щоб тобі наддрізувано вухо!“²⁾.

Та мабуть найчисленніша група звичаїв, що виходять з ідеї впливу примітивного людства на природу, се засоби проти смерті: найбільш зворушливий і найбільш живучий винахід примітивної людини.

Бо примітивна громада не обмежується тим, що забезпечує добробут і щастя своїх членів виконанням потрібних заходів в момент виростання громадян, та нормуванням їх громадського життя в дозрілім віці. Примітивна громада не вірить, що вона не може охоронити своїх членів і перед смертю, і в сій певності найяскравіше виступає почуття своєї сили та гордість

¹⁾ Недавні досліді в Огненній Землі Р. Р. Koppers'a і Gusinde власне виявили відсутність калічення у сих Індіан: вони тільки загодовують своїх неофітів. Але сі племена такі ослаблі і розбиті, що дозволено сумніватись, чи се справді примітивні, а не вироджені люди.

²⁾ Folk-Lore XXXIV (1923), с. 162.

примітивної громади,—джерело всіх її „вміщувань“ і чародійств. Примітивна громада виступає проти смерті, боронить від неї своїх членів, бореться за них, а як не може побідити, то все таки не покидає їх.

Вона помагає мерцеві в його новім існуванні, годує його і всяко виявляє, що не перестала вважати його своїм. Але разом з тим не забуває й себе: всіх тих, що лишилися, і де треба переходить в оборонну позицію перед можливими злими впливами вмерлого. Бо примітивний мрець, розуміється, і по смерті не міг втратити своєї громадської звички мішатися в чужі справи—магічно впливати на оточення. Громада, що сама виховала в нім сю звичку, пам'ятає її і робить потрібні заходи, щоб він непотрібно не встрявав в життя живих, своїх родичів або її дальших земляків, а особливо—щоб не тягнув їх, бува, за собою.

Всі ці гадки виявляються в поглядах примітивних на смерть і покійника. В різних частих примітивного світу існують так звані „таємні товариства“, що мають за ціль магічно боротися зі смертю. Похоронні ритуали примітивних народів поділяються між сими головними мотивами: оборони мерця від смерті, що наноситься на нього—і оборони живих перед мерцем. Те що примітивні загалом не бачать різниці між смертю і летаргією чи умліванням, дає першому мотивові важне місце в похоронних ритуалах, робить ці ритуали перед усім боротьбою зі смертю, і з цього становища не одні пояснюються і в пізніших переживаннях.

З усіх думок і теорій примітивної громади думка про магічний вплив на смерть переживає найдовше.

Навіть тоді, як устрій примітивного громадянства переживеться і примітивний колективізм щезне, ті форми і думки, що він сотворив животіють, як пережитки давнини в культурній громаді, де домінує вже індивідуальний погляд на життя. У все блідших, все слабших, але все ще виразних рисах вони ще перебиваються через думки нашого сільського населення і в ХХ в. репрезентують ті часи, коли примітивна громада впливала своєю волею на непохитні закони природи.

Правда, думка про вплив на природу виступає також і в чародійних церемоніях та практиках знахарів, але ці знахарі се пережитки досить пізньої доби, коли громада вже не сама пильнує своїх інтересів в природі, а доручає се спеціалістам. Тому вони належать до иншої групи етнологічних явищ, ніж поняття

неправильности законів природи, примітивне недоцінювання причинних відносин та ідея впливу громади на фізичне життя. Знахарі чарують, як виїмкові індивіди і *переступають закони обов'язкові* для всіх інших; в побуті нашого власного часу, навіть в сільським, вони вже не грають ніякої ролі, їх не можна рахувати до живих пережитків примітивного.

Натомісь думки про охорону від смерти, про боротьбу з смертю містять в собі виразні останки примітивного світогляду, а при тім мають загальний характер громадського переконання, виражаються в уставлених, себ-то загально обов'язкових похоронних ритуалах різних кінців України.

Се давно помічено загально, що думки і почування звязані з смертю виявляють навіть у культурних народів силу архаїзмів і цікавих аналогій з звичаями народів малокультурних. Похоронні обряди, перший раз зібрані в більшій кількості з цілої України львівським Науковим товариством на початку минулого десятиліття, не вважаючи на невеликі розміри збірки виявили і у нас чимало пережитків різних культурних наверстовань, що існують тепер у дуже низько-культурних народів¹⁾.

Згадаймо, хоч би приклад звісного примітивного звичаю передачі душі—в нашім випадку передачі чарівної сили, яку умираючий Гуцул-знахар передає своєму внукові, діткнувши його рукою²⁾. Тут же думка про те, що з „силою“ треба вміти обходитися: внук одержав чарівничу душу від діда, але не дістав поучень, як чарувати, і те, що дідові було джерелом користі, внукові стало нещастям: він став ідіотом. Ся думка зустрічається всюди, де є ідея чародійної магічної сили—себ-то майже у всіх примітивних народів.

Гадку про те, що душа, яка виходить з умираючого, се якась дійсна сила, що може бути корисною для живих в примітивнім світі, зустрічаємо ще в иншій записі з Гуцульщини — Петра Шкирика, про неохоту Гуцулів, щоб люди умирали надворі: душа помираючого вийде на волю не в хаті, і се буде страта для роду: „добро піде з хати“ (Е. З., с. 261). В Раранчу, на Буковині, приховують міру з мерця, бо „може се його щастє було, то най ся дома лишаєт“ (Е. З., с. 340). Се так, як дикуни лишають

¹⁾ Етнографічний Збірник Наукового товариства імени Т. Шевченка у Львові т. XXXI—XXXII, 1912. Доповненням служить праця *З. Кузеля*, і матеріали ним зібрані в Записках того-ж товариства, т. CXXI—CXXII: Забави при мерці.

²⁾ Етнографічний Збірник т. XXXI—XXXII, с. 327—328 запис А. Онищука з Святищини.

черепи або інші реліквії з померших, щоб утримати їх силу або щастя. (До сих думок ще перейдемо).

Широке посвоячення в примітивнім світі має також звичай у Зелениці давати мерцеві за пазуху його нігті, бо з них на тім світі будуть класти мости, а як нігтів не буде, то питають за ними ¹⁾. Для сього ж, як звісно, старинні Перуанці ховали ціле життя свої нігті, щоб по смерті їх можна було скоро знайти і відповісти на запитання.

Не менш цікаві досить численні пережитки передачі мерцеві ріжного інвентаря в посмертну дорогу—особливо помітна голка з Раранча (с. 340) для оборони помершому від ворожих мерців, що кинуться на „свіжого“, нового, аби його роздерти: „Голкою він буде боронитися“. Ся ворожість світу мерців до всього того, що має звязок з живим або недавно його втратило, як напр. новопомерший, дуже розповсюджена в примітивних віруваннях.

Ми не маємо заміру спинятися на сих пережитках, згадуємо їх тільки тому, бо вони показують, що звязки з примітивним світом в нашім побуті ще не розірвані взагалі. В звязку з тим, що сказано вище про примітивне думання, нас тут цікавлять ті елементи, що найбільше підходять до примітивної ідеї не закономірності життя природи і впливу людини на нього,—ідеї, що належить до найелементарніших, найстарших верств в людській психіці. Правда, ці примітивні елементи не дуже помітні в українських похоронних звичаях і способах думання, але з огляду на їх примітивність і старість варто прослідити їх хоч і по стертих уже слідах.

Сі ідеї в похоронних звичаях зводяться до примітивної теорії, що з смертю, як і з всяким иншим природним явищем можна боротись, а ширше беручи—впливають з переконання, що людина може впливати на хід життя природи взагалі. Але мусимо зараз завважити, що в такій виразній формі ся думка не належить до офіційно-пануючої філософії нашого сільського населення. Навіть в найменше культурних закутках України не зустрічаємо тої характерної для примітивних народів гадки, що смерть явище випадкове. Мабуть і в передхристиянських часах сей погляд вже пережився, а в кожному разі християнська культура вкорінила глибоко гадку неминучости смерті. „Смерть сама по тобі, як і всякий янгол—її Бог назначив для цього діла

¹⁾ Етногр. збірн., с. 250.

і вже вона тіко тим і займається, що косою одхвачує голови кому прийшов кінець“, каже інформатор з Курщини (с. 409). Смерть сама служить непорушному закону, і всякі ходячі вискази показують, що смерть неминуча, боротись з смертю було б божевіллям, і різні оповідання і приповідки широко розвивають сю ідею. Боротьба з смертю стає часто темою гумористичних оповідань на тему неминучости смерті.

Але деж в такім разі пережиток? Між сими висказами про неминучу смерть наче б то не лишається місця для гадки про те, що їй можна противитись?

Місце се справді тісне і наче принадкою і з недогляду обличене в сучаснім, більш раціональнім світогляді. В звичайнім часі воно майже й непомітне; але в моменти утрат під впливом безпосереднього жалю за умираючими, несподіване, різке світло висовує сі забуті закутки мисли на перший план і вони стають доступними увазі. Тому, справді, говорячи про сі думки, не можемо констатувати пережитка—*survival*, а скорше „*revival*“—відживання, хвилеве воскресення давно забутих почувань, перемнаючий рецидив примітивности.

Сі думки, як показують нам описи, зриваються в присутності смерті, як коротка метелиця, порушують звичайний порядок природного життя та на хвилю переносять людей в примітивні часи, щоб потім осісти знов в глибинах пам'яті і затягтися новими цивілізованими думками, цілком протилежними тим примітивним почуванням. За короткий час своєї власти над психікою сі відживання дають людям не тільки ілюзію сили проти смерті: на хвилю люди здобувають власть над стихіям і природою взагалі.

Мертве тіло стає скупиною якоїсь таємної сили, що противиться всім иншим, звичайно—непохитним фізичним силам. На хвилю вони втрачають свою міць. В атмосфері наповненій таємною силою, що скупилась наоколо мерця, події відбуваються, як в магичнім зеркалі. Солома з під мерця може спинити бурю, коли її занести в стріху (Лемківщина, с. 207). Волосся повітника або дрібка його тіла засліплює найбільші очі, коли його затопити в свічку: „з такою свічкою обікрав-би і шандарів (шандармів) ¹⁾. Вода, в котрій мила тіло, уб'є рослину, на яку її виллють, або наведе хворобу на того, хто перейде се місце: у всіх майже описах з усіх кутків України (Гуцульщина—Київщина—Курщина) чуємо ту пересторогу. Тільки з одного місця на Бу-

¹⁾ Етнографічний Збірник XXXI—II. с. 246 (з Гуцульщини).

ковнині подано відомості, що воду, котрою мили мерця, не виливають,—але тут ідея мертвячої сили сеї води виступає ще ясніше: сею водою мють лавиці і стелю в хаті аби виздохало все нехарство: таргани, стоноги ¹⁾. В де-яких місцях сеї думки звязуються і з одежею помершого. На Бойківщині викидають її в недоступне місце, куди не то що люди, а худоба не заходить— „аби не чкочило“ ²⁾. Лемки не торкають правою рукою мертвого тіла, бо се рука, що сіє, а дотик мерця став би убійчим для насіння ³⁾.

Се дуже цікавий приклад примітивного „табу“ на певні частини тіла: у „диких“ народів ми бачимо його майже всюди в звязку з церемоніями посвячення або з похороном. Новопосвячені діти і люди, що обходять труна, не можуть варити самі своєї їжі, ані їсти руками, поки не очистяться.

Але не лиш речі, що були в контакті з мерцем, заражуються його мертвячою або неутралізуючою силою (як та солома, що сипняє бурю). Ся сила просто розходить ся від тіла, як від радіатора і наповнює собою повітря. В хаті, де хтось умирає, не можна лишати насіння, бо воно тоді не зійде—родюча сила замре в ньому ⁴⁾. Вагітна жінка не повинна йти за домовиною, бо їй дитина замре так само, як насіння ⁵⁾. Так само можуть завмерти курята в яйцях під впливом магічної сили мерців.

Як бачимо, рослини, звірі, люди і навіть стихії—грим і буря, в уяві сучасної людности відчувають магічний вплив смерті, не менше, як примітивне оточення відчуває вплив магічних операцій примітивної людини, або її магічної сили. Се-ж в скороченню, в сумарнім представленню всі головні сфери магічного впливу примітивної громади: вплив на погоду, вплив на зріст звірів і рослин, вплив на людей. Ріжниця в тім, що у примітивних се постійний стан речей: такі впливи дійсні в кожний час, в позитивнім так само як і в негативнім напрямі (в тім примітивнім світі рослину чи яйце можна не тільки заморити магічно, але і навпаки — викликати їх успішніший розвій). У наших же людей сей вплив виявляється тільки в моментах смерті і тільки негативно. Але таких прикладів вистачає, щоб можна

¹⁾ З. Кузеля, Забави при мерці, Записки СХХІІ с. 146.

²⁾ Там-же допис Ю. Кміта с. 164.

³⁾ Етнограф. Зб. с. 207.

⁴⁾ Етногр. Зб. с. 249. Гуцульщина.

⁵⁾ Етногр. Зб. с. 413, з Курщини. Подібний погляд і в околицях Львова, де навіть дивитись на покійника вважається небезпечним.

було говорити про справжнє відживання примітивного поняття причинности, правильне і традиційне, бо ж воно існує в основно тотожних формах на досить далеких кінцях української території (Лемки—Буковина—Курщина—Київщина). Систематичний дослід в сім напрямку дав-би певно ще багато подібних „відживань“ з інших сторін України, і особливо життєздатні повинні бути ті вірування, що тісніше звязуються з особою покійника і з фактом смерті. Вони виявляють тенденцію до більш систематичного узаконення, до звичаєвої кодифікації, і в мало-порухній формі звичаю можуть прожити довго, перейшовши в ритуал і закритись від впливу критики та інновації.

Звичаї та думки, що лежать під ними, можна поділити так: По-перше, умираючий може потягнути за собою інших членів родини, і йому можна і треба в сім перешкодити. Друге—мерця самого можна не пустити з-поміж живих.

В Раранчу на Буковині закривають мерцеві очі, „аби за другими не дивилися, або кого за собою не потягнули“. Як тіло винесено з хати, Лемки забивають зуб з борони під стіл, щоб люди не мерли ¹⁾. На Гуцульщині забивають в лаву цвях і примовляють: „Забиваю тя ту, аби сь стояв за всі голови; доки ти ту, аби нікому з нас—хрещених—не шкодило“ ²⁾. Очевидно, щоб не пошкодила їм ся смерть, що сталася в хаті,—та мертвяча сила, що заморює насіння і яйця.

В тій же записі хтось з родичів помершого зістається по виносі тіла сам в хаті, бере горнець, що цілий час стояв в головах покійного, і розбиває його до порога, кажучи: „За усі голови“, і не наступаючи на черепки, перескакує поріг (с. 246). Сей горнець в головах помираючого особливо цікавий. Розбивання і формулу, що з тим виголошується, можна прийняти за жертвенну формулу, але чому стояв сей горнець весь час в головах умираючого? Позволимо собі спинитись на сім питанню. Др. Кузеля ставить його в звязок з тими посудинами води, які стоять на поготові коло помираючих, щоб душа вийшовши з тіла зараз же очистилася в воді. Сі посудини теж часто розбивають ритуально; „щоб покійник не потягнув кого у сні“ ³⁾, „аби лихо забралося“ ⁴⁾. Кузеля цитує подібні приклади і у інших народів, особливо Німців, Румунів та Греків, і порівнює се розбивання

¹⁾ Етногр. 36. с. 207.

²⁾ Там-же с. 249.

³⁾ *З. Кузеля*, Записки т. СХХІ с. 193 (з Шухевича. Гуцульщина).

⁴⁾ Там-же с. 193 (з Кафидля, Die Huzulen).

з впливанням без биття посуду: мовляв, се так само, як огонь, котрий горить коло мерця, має відстрашувати злих духів, що прийшли за покійником. Взагалі всі церемонії перед похороном т. з. посиджіння, для д. Кузелі являються перед усім стереженням мертвого тіла, і він весь час інтерпретує його німецьким терміном Totenwache останньою услугою рідні, що охороняє, душу, або й тіло мерця від злих сил, що хочуть його вкрасти. З сим мотивом він силітає (трохи невразно, що правда) ідею охорони живих від мерця: „стереження мерця“ перед злими духами, каже він, „є не лише прислугою мерцеві, але і способом охорони проти душі помершого“. В кожному разі горнець з Зелениці в його очах являється охоронним, чи очищаючим знарядом, і вага лежить власне на ідеї очищення.

Та коли-б при розбиванню горшка впливалося воду, то здогад д. Кузелі мав-би всяку ймовірність,—але в записі нема на се вказівки, чи горнець стоїть коло вмираючого з водою, чи порожній. Судячи з загальної точности записів А. Онищука (в збірнику їх аж два) можемо догадуватися, що як би горнець був з водою, то се булоб вразно зазначено. Коли ж він порожній, то теорія очищення зовсім не поясняє сього обряду. Пролиття води без розбивання посуду вистачало-б для ритуалу очищення, бо-ж очищає саме вода; розбиття ж начиння без води такого значіння зовсім не може мати. Отже коли сей горнець в головах умираючого порожній, то він мусить мати инше значіння,—як що не хотіти пояснити його появу чистим припадком. Порожня посудина не являється самоціллю: вона зовсім природньо піддає гадку про очікування якогось змісту, що має бути в неї вложеній. Такий зміст ми до певної мрії вже бачили вище, в звістці про бажання Гуцулів, щоб покійники вмирали дома,—щоб душа виходила з тіла в хаті, а не губилася в просторі. Просторонне віддалення обох звісток не велике, вони походять з повітів етнографічно сумежних, обидві належать до одної провінції—Гуцульщини. Тому не буде мабуть необережним сказати, що зміст, якого очікує горнець в головах, се власне „душа, що виходить з тіла мерця“, і додамо,—се та сама небезпечна сила, що убиває насіння все, що знаходиться в хаті умираючого. Розбиваючи горнець, родич убиває сю злу силу, і тим спасає „всі голови“ від її можливого впливу,— хоч сама формула може бути пізнішим додатком: як жертва, чи викуп смерті.

¹⁾ З. Кузеля, Забави при мерці, Записки т. СXXI с. 189.

Приведені вище погляди на душу, як на матеріальну силу, допускають наше толкування, і додамо: навіть коли б горнець з Зелениці був з водою, се не було б дефінітивним аргументом проти нашого здогаду, хоч було б zarazом аргументом і на користь теорії д-ра Кузелі. Не будемо навіть заперечувати, що виходячи з сучасного українського побуту його толкування (як що тільки горнець стоїть з водою!) було б психологічно й історично ближче до нинішнього світогляду, ніж таке реагування людей на силу смерті, котре припускаємо ми. Коли уявимо собі певне фольклорне явище, як наверствовання ідей і забобонів з різних часів, що переходили з одної доби до другої (а тільки так і можна ставитись до пережитків, бо ж ні один пережиток не являється суцільним перенесенням en bloc певної ідеології з ранішого до пізнішого часу!), то можемо уявити собі поняття стереження душі і відстрашування духів, як наверствовання новішого часу, ближчого до сучасности, на пережитках світогляду старшого.

Ми ж до питання і підійшли не згори, а так би сказати,— з долини: сконстатувавши існування в примітивній громаді ідеї неправильної кавзальности, чи випадковості природніх явищ, ми від сього звернулися до нашого фольклору за паралелями сей ідеї у нашій людности, і навели з похоронних настроїв такі приклади, що підходять під сю теорію неправильної кавзальности, яка виробилась в примітивнім громадянстві. Ми не позволимо собі твердити, що наш нарід ставиться до них і тепер, як до виявів сього примітивного закону причинности. Але-ж усвідомлення певної практики народом рідко являється вказівкою на справжнє походження даного звичаю! Тому спокійно можемо констатувати під новішими верствами ідеї охорони душі старшу верству: боротьби родини з мертвячою силою покійника, що виявляється сим ловленням її в горнець, і в інших згаданих практиках, що відбуваються по виносі тіла з хати.

Засоби *затримання мерця* ще виразніше potwierджують цей здогад, що значна частина похоронних обрядів в своїх первісних мотивах не кінчиться охороною мерця, а виходить з боротьби з тою мертвячою силою, що виходить від мерця і кидається на все живе оточення. Більше того—тут боротьба також і з сею силою в самім мерці! Для нашого похоронного обряду сей мотив особливо характерний—як показував М. Грушевський, бо „коли у де-яких примітивних племен єсть тенденція відчепитись, позбу-

тись як найскорше покійника, котрим заволодили злі сили, у інших—і у наших предків в тім числі, бачимо бажання прийти в поміч покійникові, захистити його і допомогти вернутись“. „Таке-ж значіння, нагадує він, мають заклики до небіжчика, аби вернувся; докори, що він покинув рідних; нагадування йому його недостатків і добра... все те, з чим стрічаємося в похороннім головінні“¹⁾.

Сей мотив воскресання мерця витворив свій власний ритуал, що скупився в ночах (звичайно трьох) межі смертю і похороном покійника. У нас він заховався досить добре в різних околицях під ріжними іменами: лубок, посиджіння, привидіння, свічення, грушка. Тепер в більшості околиць се вже звичайна вечірка, подібна до вечерниць і досвіток, тільки на неї сходяться не лиш молоді, але і старші, і ніколи не танцюють.

Різняться лубки від інших забав і тим, що вони мають звичайно окремий репертуар ігор при мерці. Сі гри і являються найважливішою прикметою „лубка“, бо найчастіше вони навіть дають ім'я цілій вечірці.

В згаданій праці Кузеля сих ігор нараховано до сто назв, часто варіантів одної гри, часто таких, що їх грають і при інших нагодах, але з сеї маси не трудно виділити такі групи забав, що тісно звязані з моментом і можуть бути названі ритуальними. Сам др. Кузеля їх відзначає зовсім виразно і тим улекшує перегляд самого „посиджіння“, але він не висвітлює їх ритуального характеру: вони всі мають для нього характер розривки, що улекшує сторожу коло тіла і розважає саму помершу душу. Тому і померший, каже він „не все лишається усюди німим свідком. Де-не-де він сам бере участь в забаві: і з ним роблять фіґлі, як з живим“²⁾.

Нам се пояснення здається невиспачаючим не лиш з погляду старих, примігивних, може й призабутих завдань посиджіння, але тому, що воно не поясняє і сучасної дійсности.

Се найкраще видно з перегляду самих забав. Найважливіша з них, що під ріжними іменнями існує у всіх „посиджіннях“, де лиш вони відбуваються з грами, така: Одна людина сідає на лаві чи стільці, а друга приклякає перед нею і ховає їй на колінах голову; решта товариства по одинці ударає зажмуреного по спині або по ногах палицею (звичайно особливої форми і осо-

¹⁾ М. Грушевський. Історія Української літератури, частина I с. 115.

²⁾ Записки СХХI с. 207.

близької назви), а сей має вгадати, хто його ударив. Ся гра називається то лубок (в різних місцях Галичини, по цілім Поділю і Бесарабії), то лопатка (як і інструмент, котрим ударяють), праник, грушка (в одній часті Гуцульщини і посиджіння називається грушкою, і палиця, котрою б'ють, і вона має форму видо-вженої груші з хвостом), гембас-гамбас, і т. и.

До сеї гри дуже подібна група ігор, в яких б'ють, тягнуть за чуб, або бризкають водою одного з граючих, що звичайно має зав'язані очі, і має вгадувати, хто його вдарив. Коли бризкають всіх в хаті, се зветься кульпак¹⁾; коли зажмуреного тягнуть за волосся і кажуть вгадувати-се чуприк²⁾. В інших грах просто б'ють одного, що жмуриться, і кажуть йому вгадувати, хто бив, або подібно дрочать когось з товариства—„тешуть дуби“³⁾, „на него“⁴⁾, кося, ⁵⁾, коваля ⁶⁾, млинець жеребця ⁷⁾, сороки ⁸⁾. Дуже часто записувачі завважають, що биття при тім таке болюче, що „як би се за кару було, то не стерпів би, а так то мусить“, і ся увага та розповсюдженість лубків, додає їм особливо сильно вираженого ритуального характеру.

Інша група забав, що теж кидається в вічі в церемоні-ялі посиджінь, се гра в смерть, в яких хтось умирає, і його оплакують, часом перероблюють жартом цілий похоронний обряд. У Кузеля бачимо сю забаву з варіантами „Ціди“, „Опровідь“ „Ружана“ (тут умираючий ніби не людина, а корова,—ся гра не тільки лубкова); вони менше розповсюджені, ніж „лубок“.

Нарешті маємо групу, в котрій мерць „не лишається німим свідком“—з нашого погляду вона особливо цікава. Взагалі описи згадують не часто, щоб мерця рухали під час посиджінь, окрім рухів символічного прощання, доторкання до рук. Або „хиба що хто гнівався на нього то доторкаючись мізинного пальця вмерлого, перепрошується із ним“⁹⁾. Також „потискають мерця за великі пальці ніг, щоби їх не переслідував у снах та видіннях“¹⁰⁾. Особливо цікава записка з Гліту на Буковині: „Як хтось вступить до хати, то молиться наперед за душу покійного. Коли більше посядуться, починаються бавити. Тягнуть мерця за ноги, щоби не ходив за ними, відтак за ніс аби не привиджувався, за очі аби не снівся“. Се треба би вважати за охоронні засоби так само як потискання пальців коло Калуша. Але інформаторка

¹⁾ Кузеля Записки СХХІІ с. 118. ²⁾ Етногр. 36. XXXI—II с. 341. ³⁾ там-же 238. ⁴⁾ там-же с. 267. ⁵⁾ там-же с. 241. ⁶⁾ записки СХХІІ с. 124. ⁷⁾ Етногр. 36. с. 311. ⁸⁾ там-же с. 268. ⁹⁾ Кузеля, Записки СХХІІ с. 130. (Сколе). ¹⁰⁾ там-же с. 136 (з під Калуша).

називає се забавою. Чи тут просто невдалий вираз (в записі є кілька помилок), чи може сі маніпуляції з мерцем справді відчуються вже, як гра. Адже таке сіпання виступає у різних грах „лубків“, особливо тягнення за ноги (гра в „коваля“)!

Можливо, що в сім випадку з Гліту правда лежить по середині: між охоронним жестом і забавою, але інші документи показують, що сі сіпання звертаються таки до мерця, як учасника сеї маніпуляції. В записі з Лемківщини учитель О. Яворський висловлюється з великим обуренням: „Для небіжчика нема найменшої пошани. Вечером збирається молодіж і виправляє страшні, варварські жарти з трупом. Пр. тягають мерця за ноги і кличуть, щоби встав та бавився з ними, тагають за волосся і питаються чи вгадає, хто то потяг, тягають стеблом чи галузкою з чатинного дерева по-під ніс, скобочуть його, щоб засміявся і т. д. І все се діється в очах рідні, котра одначе не може запротестувати проти того, щоб не ламати звичаю...“.

„Тягнуть мерця за ноги, за волосся, кажуть щоб вгадав, хто його потяг“, се все елементи „лубків“, чуприків“ і т. и.: правильна гра з мерцем! Але виходячи з сучасних поглядів всяка „гра“ з тілом мусить вважатися безчещенням трупа; коли-ж родина мерця ставиться так пасивно до сього глуму, то він мусить мати якийсь глибокий зміст, що мабуть відчувався колись значно ясніш.

Отже щоб се була просто забава „з мерцем як з живим“, як се каже др. Кузеля, се мало ймовірно. Колиб сі гри мали його розважити, то грачі мусіли б мати за певне, що се мерцеві приємно, а таку певність вони могли б мати лиш тоді, колиб мрець і за життя любив бавитися, або хоч колись бавився з ними. Отже „били б лубка“ лиш з молодим мерцем, товаришем забав за життя. В дійсності ж, де мерців тягають в грі, там діється се з кожним мерцем, і мабуть не-раз з таким, з котрим би се зовсім не могло трапитись, „як би він був живий“.

Мотив сих забав мусить бути инший і поважніший. Се—як вказав М. Грушевський, мотив будження покійника, що, як він каже, був одним з головних мотивів похоронного обряду у наших предків і в звироднілій формі зацілів в сих „варварських жартах“ Лемків.

Колись вони були більше розповсюджені. Др Кузеля додає, що в 1903 р. йому розказував д. І. Строцький з Синевідська (на Бойках), що „літ тому пять померла мати і донька в Синевідську Вижнім і він, чекаючи під хатою на тіло, замітив, що чо-

мусь довго не виносять тіла і щось роблять у хаті. Зацікавлений тим запитався потім провізора (старшого брата), що там робилося, і довідався, що там робили „бабські забобони“ і між иншим повісили бабу до гори ногами“. З. Кузеля додає в примітці, що проф. Кайндль пояснював йому, що се могло мати медичне значіння ¹⁾).

Шкода, що ся звістка така коротка. Але вона має для нас і так велике значіння; по-перше, вона показує, що участь мерця в лубку була колись поширена далеко поза Лемківщиною; по-друге, що маніпуляції з трупом не зводяться до розвеселювання мерця, бо-ж вішання за ноги ніде не вважається розривкою. Проф. Кайндль безумовно ближчий до правди, називаючи се медичним засобом, хоч замість медичне треба сказати магічне: магічна церемонія будження, якою являється лубок взагалі,—у Лемків і всюди инде. Лиш в інших місцях товариські гри нарешті зовсім відвернули увагу гостей від мерця. Здається нам, що в групі забав у „смерть“ ми маємо навіть перехідний етап від *будження* мерця „лубком“ і *грою* в „лубка“.

Можемо уявити собі так, що з початку мерця „будили“ роботами, натягали зовсім серіозно і за-для його добра, щоб повернути його до життя.

Коли-ж сей мотив призабувся, то в де-яких темних кутках се „будження“ могло задержатись, як гра—мало естетична, але зате традиційна,—як напр. на Лемківщині.

В місцях-же, де новітні погляди, більша повага до трупу, а може й інстинктивна відраза до нього зробила такі жарти неможливими, там, щоб не нарушати „традиції будження“ підставлювано когось з гостей, що спеціально „умирав“ для сього.

Треба пам'ятати одначе, що через магічну симпатію, яка належить до аксіом магічної штуки, особливо більш розвиненої, будження заступника має не лиш символічне значіння, воно може мати вплив і на самого мерця.

Се підставне будження і можна бачити в грах у „смерть“. Бо хоч в звісних нам варіантах їх більший натиск кладеться на голосіння і пародію проповіді—на новішу обстанову похорону, ніж на саме будження, то в результаті фіктивний мрець все таки „пробуджується“. Продовжуючи далі сі здогади можна припустити, що де далі обстанова гри в смерть утратилась також,—на се вказує і рідкість сеї гри в наші часи. Лишилося тільки саме будження: лубок, грушка, побивання когось з товариства, що та-

¹⁾ Записки СХХІ с. 207.

ким чином заступив по довгій низці змін самого мерця, на якого геперішне товариство „посиджіння“ часто й уваги не звертає.

Отже, зібравши все вище сказане, можемо сказати, що ці приклади з похоронних обрядів і настроїв, хоч зведені здебільшого до традиційних і часто механічних практик, в основі своїй належать до тих самих фактів, як примітивні звичаї, що вийшли з примітивної ідеї вмішування людини в механізм причинних відносин в природі. Логічно і вони можуть бути пояснені тільки тою думкою, що причини і наслідки в природних явищах не стоять до себе в якимсь означенім, неминучім звязку—навпаки їх відносини більше менше випадкові і потребують нормуючої інтервенції людини.

Вище ми старалися показати як в примітивнім громадянстві сама природа громадського і господарського побуту примітивних народів витворила сей помилковий погляд на світ. Видно, що ся звичка з часів дитинства людства, як се часто буває з дитячими звичками, не зникла зовсім і в сучаснім побуті, серед найбільш консервативних верств культурних народів, коли присутність смерти може викликати ці способи думання знов на яв, хоч би лиш як бліду тіль і на одну хвилю. Сучасний побут і світогляд не дозволяють існувати таким думкам, чи затримуватись на довго в свідомості, тому вони тепер ізольовані і позбавлені ширшої психологічної опори,—але вони ще живі десь в підсвідомих глибинах.

І се теж, на наш погляд, потверджує ту тезу Леві-Брюля і сучасних дослідників над примітивною мислею, що між примітивним думанням і цивілізованим лежить більше ніж р'жниця в степені розвою,—що тут основна формальна відміна. Старша форма в своїм характернім виді не зливається і не вростає в пізнішу еволюцію, що відбувається на иншій господарській і побутовій ґрунті. Вона має тенденцію жити паразитарно, як чужо-родне тіло на організмі сучасного життя. Така відокремленість сих пережитків робить їх дослід лекшим, бо не злившись з сучасним світоглядом вони досить ясно вирисовуються на тлі сучасного життя. Але ся-ж відокремленість засуджує їх на заникання, і тому дослід сих останків примітивного світогляду мусить поспішати. Вже двадцять літ тому існування згаданих відживань було ледве зрозуміле в наших краях, але з кожним десятиліттям захватись їм буде трудніше, й трудніше буде дослідникові схопити їх і використати для науки про примітивне думання.

Тотем і Мана, дві категорії примітивної мисли.

Les principes des jugements et des raisonnements sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce qu'on appelle en philosophie des catégories.

La notion du mana est une catégorie... Une autre est le genre.
M. Hubert et M. Mauss.

Два слова, поставлені вгорі, уявляються, як дві точки найбільшого віддалення примітивного способу думання від мисли цивілізованої людини. Разом з тим се немов би два полюси, до котрих може прямувати дослід примітивного життя: се майже гасла двох соціологічних шкіл, чи методів. Хоч гасла ці до тепер не зустрічались між собою ворожо, вони на ділі вже репрезентують два зовсім відмінні розуміння примітивного людства в соціологічній науці. Старша з них, вироблена, так сказати, класичними соціологами, на підставі старших етнографічних описів, не втратила й досі ще свого авторитету й значіння. Дослід тотемізму збагачується й далі новими матеріялами і теоретичними працями. „Тотемізм“, як одна з підстав людської культури в її початках, приймається майже без застереження в усій соціологічній літературі, особливо англійській і німецькій. З другої сторони, соціологи, що систематизували відомості про явища „мана“, а між ними головню так звана французька соціологічна школа, не протиставили „мана“ тотемові, як одноцільну систему. Представники класичної соціології теж користувались при нагоді явищами мана, не спиняючись на принципіальнім, теоретичнім значінню цього поняття для науки. Обидві школи, таким чином, наче говорять одною мовою, користають з одного матеріялу. Але в освітленню його вони розходяться дуже значно.

Ці розходження обох соціологічних напрямків здебільшого методологічного характеру, і з часом мусять будуть відчуватися все сильніше. Ми спинимося на сих різницях, лиш оскільки

вони торкаються сих двох примітивних явищ, тотема і мана, як конкретних підстав півкультурного побуту. В сих питаннях характер обох шкіл виступає вже дуже виразно, але ми вдовольнимось тільки принагідним констатуванням сього принципіального розходження.

Стара концепція тотемізму має ще всі сліди наївного мінімалізму, що вважає можливим доходити зрозуміння примітивного людства, його соціального і духового життя, через дедукцію з природи цивілізованої людини. Філософія тотемізму в сім освітленню—це, в значній мірі, філософія логічних помилок, які робить мало розвинена людина, або дитина, що живе в цивілізованій громаді. Се інтелектуальний мінімум з нашого становища. Німецький етнолог Пройс утворив для нього навіть дуже виразисте слово *Urdummheit*, себ-то природжена глупота примітивної людини. От джерело всіх дивацтв примітивної культури з погляду нинішньої культурної людини! Новіші теоретичні праці про тотемізм, хоч багато змінили і додали нового до старого змісту, все ж ще стоять в залежності від сього дедуктивного методу. Вони припускають, що розум примітивної людини функціонує по тим самим законам, що і розум культурної людини, а той факт, що в більшості випадків примітивні люди роблять зовсім інші висновки ніж культурні, ці теоретичні праці поясняють просто не дотриманням логічних правил, невмінням думати. Се невміння робити логічні висновки, мовляв, і виявляється в тотемізмі. Поява-ж поняття „мана“ і його дослід в значній мірі означили розрив з сям способом думання. Аналіз поняття мана ставить примітивне духове життя на зовсім інші підстави, самостійні від нашої логіки, чи, вірніш—від наших логічних помилок. „Мана“ виявило можливість у примітивних людей таких логічних процесів, які не підходять під ніякі правила нашої логіки. Щоб зрозуміти їх, і зрозуміти ті явища примітивного життя, що впливають з сих логічних процесів, наука мусить признати, що примітивний розум має свої окремі закони, котрі треба окремо досліджувати на підставі примітивних вірувань, а не поясняти культурними аналогіями. Можна теж сказати, що поки ідея мана була незвісна, ся окремішність примітивного розуму не могла відчуватися так сильно.

Тому історія обох термінів добре відбиває зміни в загальнім розумінню й дослідженню психології примітивної людини нинішніми дослідниками.

I.

Поняття „тотему“, як воно вживається в соціологічній літературі досить добре відоме читаючій публіці, але певно кожного, що зацікавлювався сим поняттям, чи властиво словом, неприємно вражала многозначність, широкість і невизначеність сього поняття.

Справді, історія терміну „тотем“ являється процесом підтягання пре-ріжних моральних, релігійних і соціальних явищ і просто даваць примітивного побуту під сю назву „тотемізму“. Процес сей, очевидно, диктувався бажанням знайти відразу ключ чи властиво відмикач до всіх зачинених дверей примітивної думки: зловити твердий і постійний принцип в змінливім морі примітивних поглядів і звичаїв та побудувати на нім примітивну соціологію. В початках сеї нової науки се бажання легко зрозуміти. Воно навіть було корисне: укладаючи примітивне життя в суцільну систему, надавано більшого престижу низьким культурам, які тим чином завойовували собі місце в науці. А йшло се тим легше, що широке розуміння тотемізму звязувалось безпосередньо з анімістичною теорією, яка довго виповнювала всі неясні місця більш і менш примітивних культур.

Явища, що в соціології називають тотемічними, складаються в значній мірі з вірувань і звичаїв, що виявляють зовсім відмінне від нас становище примітивних супроти предметів, які ми називаємо бездушними, або нерозумними, і які вважаємо зовсім відмінними від себе. Се становище в давнішій соціологічній літературі, і в значній частині сучасних праць, часто називано анімізмом, на підставі спостережень, що всі бездушні речі, звірі, рослини, неживі предмети, і навіть природні стихії на погляд примітивних зовсім мало різняться від людей, і саме тим до них подібні, що на них можна вплинути прозьбою, погрозою, переляком і лестю, як на кожну людину. Припускано тому, що примітивна людина думає, ніби всі ці речі мають таку саму душу, як людська, в тім розумінню особистої індивідуалізованої душі, яке нам дали великі культурні релігії. Приймалось а ргіогі, що примітивні народи вже володіють сим поняттям. Тепер же, коли для багатьох соціологів вияснилось, що се наше поняття „душі“ зовсім не таке загальне і не таке елементарне, а примітивне поняття особистости значно менше індивідуалізоване, і відношення примітивних народів до світу не таке просте і логічне, як кажуть

анімісти, одним словом, що примітивного світогляду анімізмом взагалі назвати не можна,—то багато втратив і тотемізм, як частина сеї анімістичної системи, і як її опора.

Вихідною точкою для сформування теоретичного поняття тотему, як соціально-релігійно-психологічної системи, був індіанський альгонкінський вираз, в чіпевських діалекті, „ототеман“, який одначе вперше появився в літературі в формі *totam*—тотем. Популяризував його англієць J. Long, „перекладчик і купець“, як він себе називав, в 1791 році¹⁾.

Правда Л'юонґові ми завдячуємо тільки слово,—явище яке він назвав сим словом, було звісне давно, головно завдяки місіонерам єзуїтам XVII—XVIII вв. Звісно було, що північно-американські Індіани живуть великими родами, що вважають себе потомками і родичами звірів, яких ім'я вони носять, їх звичайно не їдять і віддають їм певну честь. Сей звір твердив Л'юонґ—називається тотем. З його слів слово тотем стали перекладати як звір—патрон, звір—предок, або як родова відзнака—герб. Але так само тотемом стали називати звіря або предмет, що являється священним не для цілого роду, а для одиниці: якій кожна людина „здобуває“ собі окремо в пророчім, екстатичнім сні, або иншим способом, і він служить їй магичною охороною від всього зла, помічником у війні і на лавах. В відміну від родових тотемів для сього явища утворено назву: індивідуальний тотем. Давніше для сього явища уживано теж инше альгонкінське слово „маніту“ (*manitou, manito, manitoo*), яке дослідники вже раніше чули від Індіян в такім значінню, хоч його зміст ширший ніж саме поняття „помічника“ „індивідуального тотема“²⁾. Се явище називано також *medicine*—лік або сила.

Abbé Thavenet, що один з перших поясняв слово „тотем“ в своїм не виданім словарі, так і пояснив його словом маніту. Тотем се „родове маніту—звіря, що в краю даного роду (де він жив перед об'єднанням в плем'я) було найкраще, або найприхильніше людині, найстрашніше, або дуже розповсюджене, так що рід з нього мав звичайну поживу, і т. п. Се звіря стало символом даного роду, який передавав його своєму потомству, як постійний родовий знак“ по об'єднанню родів в плем'я. Але він остерігав разом з тим, щоб не бачити в сім слові значіння ро-

1) В призабутім уже тепер описі подорожей: *J. Long. Voyages and travels of an indian interpreter and trader*; про тотем див. *М. Грушевський, Початки громадянства*, ст. 124.

2) Працював між Індіанами в Канаді в рр. 1794—1815.

дової відзнаки — гербу, мовляв воно було вложено в се слово білими купцями, які зустрічалися з Індіями і часто були інформаторами в справах індіанської культури. За ними самі Індіани стали перекладати чужинцям слово тотем як „герб“.

Словар кріського діалекту Lakombe'a (1874 р.) дає сьому слову в діалекті крі—ототема, ще вужче значіння—се просто „родич“, „своаяк“. Дуже докладний аналіз слова тотем дає стаття (I. N. V. Hewitt'a) в словарі Американського Етнологічного Бюро, наводимо його зміст:

Слово ототеман складається з посесивного заіменникового префікса *o*, що значить „його“; вставного евфонічного *m*; кореня *ote*; зміцненого посесивного закінчення *m*, і наростка третьої особи *an*. З того корінь *ote*, який одначе не вживається без ближчого означення власности *m*, або *an*, означає споріднення між рідними по матері братами і сестрами, або адоптованими, які правно вважаються рідними по матері, та їх потомства. Така кровна група творить найближче посвоячення, найтіснішу рідню Альгонкінів і в її границях подружжя заборонене, инакше кажучи „оте“ се матріархальний рід: система посвоячення, що виходить від спільної мамі або бабі. Ціле слово ототеман значить отже дословно: його—рід—власний—він, а в гладшій перекладі: його власний рід або родич. В першій особі се було б ніндотем—мій власний рід, або родич¹⁾.

Як видно з того, слово *тотем*, вірніше, *ототем*, має зовсім конкретне значіння і властиво не лишає місця на ті релігійні домішки патрона—„маніту“, в розумінню звіря помічника, в яким се слово (маніту) часто вживалось²⁾ і котре додало сі домішки слову „тотем“. В таким розумінню, яке дає Гюїт, коли Індіанин каже про якесь звіря, що се його тотем, то він тільки ставить його на те саме місце, яке займає його брат, або брат в первих, але зовсім не висловлює якоїсь особливої релігійної пошани до нього— в самім слові її нема. Але в науці як раз сі сторонні домішки дістали найбільший натиск. Не лиш родовий патрон-звір, котрого ім'я часто переходило на самий рід, і звязані з ним релігійні поняття, ввійшли в літературне поняття тотему, але також і індивідуальні патрони, що з ідеєю „оте“—колективу нічого спільного не мають. Для них було утворено сей термін індивідуаль-

¹⁾ Smythsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 30 *Handbook of American Indians*, слово Totem.

²⁾ Про маніту в інших розуміннях див. нижче.

ного тотему, що властиво являється внутрішньою суперечністю, з становища наведеного вище аналізу слова ототеман. Але „тотемізм“ має і більше таких суперечностей.

Вже Тавенé говорив, що тотем покривається поняттям маніту в розумінню родового патрона. Таким чином він непотрібно об'єднав два індіанські поняття: ототеман і маніту, що мають свій вираз в окремих конкретних термінах і очевидно не змішуються в індіанській мислі. Сказати, що *оте* те саме що маніту, було не лиш що невірно, але і дуже шкідливо, бо дозволяло комбінувати своєрідні індіанські поняття (тоді ще мало досліджені) в зовсім своєвільні системи, спускаючись на їх поверхову подібність. Така систематизація невідмінно мусіла фальшувати саму гадку про примітивне думання, коли замість того, щоб слідити за примітивною думкою на двох окремих стежках, виточених двома окремими примітивними словами, вона зводила дослід на одну широку дорогу, яка могла тільки відвести від цілі. Але сі людсько-звірячі відносини в примітивнім побуті настільки чужі нашому способу думання, що при першій знайомості легко зливаються в одно, та й при ближчім ознайомленню трудність знайти відповідну термінологію для сих відтінків викликає охоту обійтись одним родовим терміном для як найбільшої скількості явищ. Тому дуже скоро слово тотем було винесено по-за Америку і приложено до подібних явищ в інших примітивних краях в Австралії, Океанії і Африці. Таке поширення місцевого терміну на цілу категорію однородних явищ само в собі немає нічого небезпечного, — але поширення тотемізму не спинилось і на тім. Так в звісній статті про Тотемізм J. G. Frazer писав: „В відношенню до людини тотеми можуть бути що найменше трьох родів: (1) племінний тотем (*clan totem*) спільний цілому племені (родові в широком розумінню), (2) половий тотем (*sex t.*), спільний або всім чоловікам, або всім жінкам роду-племені, виключаючи другий пол; (3) індивідуальний тотем, про котрий вже згадано. Як видно, з сих трьох видів тотему лиш перший являється тотемом в етимологічнім розумінню, а два другі явища іншого порядку. Окрім того Фрезер в своїм огляді зібрав чимало ще й таких фактів, особливо у більш культурних народів, що не підходять до згаданих трьох „тотемів“¹⁾.

Такі приєднання зовсім інших явищ до „тотемізму“ тільки надмірно розширили рамки сього теоретичного поняття та зро-

¹⁾ Див. J. G. Frazer, Totemism, Edinburgh 1887, сс. 15, 32 прим. 4, 34.

било його настільки невизначним і не точним, що інші все більше відчувається потреба студіювати „тотемічні“ явища в інших комбінаціях і в іншому освітленню, а ужиток слова „тотемізм“ звести до цілком конкретного поняття.

Правда, визначне значіння роду в індіанським і іншим примітивним побуті могло навести дослід на трактування роду, як елементу релігійної чи філософської системи. Розглядаючи поняття „мана“ ми постараємось вияснити сю всеобіймаючу концепцію роду, що справді, наповнює собою свідомість примітивних. Що, одначе, в се широке поняття примітивного роду можуть входити і звірі чи рослини, як родичі (не як патрони, се інша річ), бо примітивні люди почувають себе значно ближчими до окружаючого світу, ніж се можемо відчувати ми, — то треба пам'ятати що „ототеман“—член сього широкого роду, може бути і звір. Уживати ж слово тотем в ширшій значінню здається нам зовсім не корисним.

Тому і термін „тотемізм“ будемо вживати лиш в сім розумінню широкого означення *доби людського розвою, коли рід, його організація і взаємини впливають настільки сильно на всі сфери примітивного життя, що в значній мірі формують умове життя чоловіка і його погляди на природу*. Для означення сеї колективістичної доби — тотемізм або тотемна доба термін справді зручніший від інших спроб означення ¹⁾. По-за тим, як примітивна філософська система тотемізм — фікція, бо не відповідає ніякій об'єктивно існуючій культурній цілості і являється лиш конгломератом ріжнородних понять. Але ся фікція так глибоко увійшла в соціологічну літературу і термінологію, що ігнорувати її чи розложити на складові часті здається в сій хвилі не можливо. Тому „тотемізм“ мабуть залишиться в соціології свого рода помічним поняттям. Як осередок досліду, він викликав стільки цінних спостережень, відкрить, висновків, що відмовитися від нього тепер — значило б захитати майже весь доробок соціології. Напр. van Gennep, що свого часу радив вживати для кожної етнічної ріжновидности „тотемізму“ місцевий термін взятий з тубільної мови для означення даної інституції, ²⁾, все ж не відмовився від широкого терміну „тотемізм“. Він вживає його в розумінню родового колективу, але при тім вважає необхідною характеристикою звязок з певною територією, і сим тер-

1) Порівн. М. Грушевський, Початки громадянства. Ст. 197.

2) А. в. Gennep, Tabou et totemisme à Madagascar. Ст. 381.

торіальним моментом вияснює і посвоячення з не-людьми (звірями чи рослинами), як членами роду, як се вже зарисовував Тавенé. Тотемічне посвоячення для нього складається з трьох елементів: „посвоячення фізіологічне, що завдяки неясним поняттям півкультурних народів про механізм розмноження, являється найменше важним; посвоячення соціально—що повстає від приєднання до роду чужих елементів (адоптацію, подружжя, побратимство); і посвоячення космічне, або класифікаційне, що об'єднує людей родової групи з сотворіннями і речами теоретично приналежними до групи“¹⁾. Це—як видно з сказаного вище, справді найширше можливе розуміння слова „тотем“ по аналогії з людською родиною „оте“. На жаль van Gennep не спиняється на сій доволі влучній дефініції і додає до неї поняття території, що непотрібно комплікує її. Та розглядати зміст сього своєрідного роду тут не місце. Ми згадали дефініцію v. Gennep'а як найновішу спробу розв'язати питання тотемізму і як найближчу до основного значіння тотему — „оте“. Вертаємось до традиційного поняття тотему і різних ужитків сього слова в науці, що кінець кінцем звело його до абсурду.

* * *

Поняття тотему піддається двом способам досліду. По-перше, се система родів, та родової номенклатури, про котру говорить Тавенé, та внутрішня організація племені. По-друге — се віра в походження людей від нелюдських предків: звірів, рослин або інших речей, та в посвоячення з ними. В першій розумінню дослід тотемізму мусить держатися більше рамок якогось одного племені, або народу, організації родів, що в нього входять, і їх відносин між собою. Але висновки такого досліду не матимуть ширшого значіння, для розуміння примітивного розвою і устрою взагалі.

Висновки другого способу досліджування мають більш основне значіння для зрозуміння примітивного життя. В сій

¹⁾ v. Gennep, L'état actuel du problème totémique. Paris, Leroux 1920, ст. 346. Сій колективістичній дефініції немов перечать слова на ст. 75, де автор наче допускає поняття індивідуального тотему: „не існує ні одного технічного винаходу (плуг, огонь, шруба), щоб не був продуктом індивідуальної ініціативи (d'un effort individuel), або що найбільше кооперації небагатьох індивідів, а ніколи організованої групи... як плем'я. Отже тотемізм... також техника, тільки вона торкається не матеріального життя, а соціального і духового“... Як зрозуміти ці слова без допомоги „індивідуального тотему“? Виводити ж соціальну інституцію з ініціативи індивіда, се хіба звертатись до „культурних героїв“ або легендарних „законодавців“.

другім способі досліду головне місце займає тотем, як родовий символ, предок і патрон роду, себ-то той звір, що породив його в мітичних часах і охороняє його у всіх обставинах життя. Супроти сього звіря головне питання було-б в тім: яким чином опанував він так уяву примітивного чоловіка? Що могло породити сю віру в нього, і як базується вона в примітивнім умовім життю? З сим пов'язане і питання про значіння тотемізму для розвою людської культури взагалі. Сі питання знайшли багато відповідей, але здебільшого так розбіжних, що проблему походження тотему можна вважати нерозв'язаною й досі. Одначе сі різні спроби розв'язання, що звичайно чіпаються за якийсь примітивний релігійний або громадсько-економічний звичай, добре характеризують саму ідею того умовного, конвенціонального „тотемізму“, як основу анімістичної теорії примітивної психології.

Так Andrew Lang, спиняючись на питанню про тотем як назву (так би сказати на номенклатурній стороні його) старався пояснити се поняття містичним характером імени у примітивних взагалі. Се справді одно з найбільше розповсюджених явищ примітивного світу, що ім'я людини вважається частиною її *Я*, душі чи „життєвого принципу“, „життєвого начала“. Найрізніші варіації заборон і охоронних норм, повитворювані навколо імен людей, особливо визначних в громаді, по всіх частинах світу, де заховалася більше й менше примітивна думка, дуже виразно говорять про сю гадку, що доля людини залежить від ужитку, який робиться з її імени. Ленг припускав, що перші імена людські особливо визначних людей, ватажків, були імена звірів і рослин, так як се напр. звісно ще від старих Германців; з сього мала б з часом вирости ідея містичного споріднення між одноіменними звірями і людьми, основниками родів, і на звіря мав би перейти той своєрідний культ, що належав до імени. Та на жаль, не знаємо, чи ідея магічної вартости імени старша від віри в нелюдські споріднення людських родів, а тому можемо так само припускати, що значіння імени виростало з якоїсь ширшої релігійної або філософської концепції, а не навпаки¹⁾.

¹⁾ Правда Ленг дуже влучно радив відділити від поняття тотему т. з. „індивідуальних тотемів“ і називати їх иншим словом, що служило-б лише для сеї ціли як борнеанський „нгаронг“ (див. нижче). Але не вважаючи на сю практичну пораду, він в сій же статті дає філологам право рішити, що має значити слово тотем „чи знак, чи родина, чи плем'я, чи глина для малювання родинного гербу“—дивна байдужність до такого основного питання! Сам він хоче розуміти під словом „тотем“ звіря чи предмет, що дає ім'я ексогомічному родові—але не сам рід. *A. Lang, The origin of totem names and beliefs, в Folk-lore XII (1902) с. 349 і 352.*

Інші дослідники спинялися на тотемізмi, як звіро-поклонствi, і звязували його з іншими більш звiсними віруваннями. Так Тейлор злучав його з культом предків. Для нього тотемний звір се душа або нововтілення предка, що в сiм новім вигляді охороняє свій рід. У багатьох народів справді звірі, яких бачили на могилах померлих, вважаються їх втіленням. Ідучи за сею теорією Тайлора, пр. Zmigrodski в харківському збірнику в честь проф. Сумцова (1907), спиняючись на тотемізмi в Австралії, бачив в ньому гiльки здегенеровану віру в метаморфозу, занесену просто з Індії. (Він навіть твердив, що і самі Австралійці дегенерати—вихідці з Індії).

Третя важна теорія, що теж знайшла чимало adeptів, вирiсла на ґрунті австралійських дослідів в початку нашого століття. Се так званий концепціональний тотемізм J. G. Frazer'a. Він опирається на вірі Австралійців, що діти походять від речі, найчастіше—звіря, на котру мати дивилася, як в перше почула свою вагітність. Фрезер старався пояснити сею австралійською теорією віру в звіряче посвоячення та існування тотемізму по цілім світі.

Мотив гербу, родової відзнаки, розвинувся в „пiктографічну“ теорію у мадярських дослідників Somló і Pikler'a. Вони уявляли собі, що примітивні народи, стараючись представити сусіднє плем'я в цілості, означали його якимсь нехитрим рисунком „найчастіше звірем, або рослиною, бо їх найлегше нарисувати“, а потім переносили і назву рисунку на ціле плем'я. Рисунок ставав священним знаком племені. Такі знаки часто грають велику роль в племінних культурах¹⁾.

Зовсім інший характер має утилітарна теорія тотемізму, яку в найвиразнішій формі висловив М. А. С. Haddon. Він як і v. Gennep виходив з територіяльного моменту. Тотем (звір чи рослина) се порода, що росте чи живе в переважній більшості на території племені. Плем'я живиться нею, а лишки вживає для обміну з іншими племенами, і для того охороняє сього звіря чи рослину ріжними заборонами, *табу*, щоб не марнувалися запаси. „Таким чином, все, на що полюють, що ловлять, збирають або розводять на грядці, завдяки зростові населення поволі набрало значіння тотемів“. „Зв'язок між родами і тотемами, каже

¹⁾ J. Pikler & T. Somló, Der Ursprung des Totemismus, ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie. Berlin 1900, у van Gennep, L'état actuel.

Гаддон, не спирається на психологічні фактори, але на найважливішу з усіх потреб—голод“.¹⁾

Ся теорія має багато прихильників, особливо між німецькими етнологами. Виходячи з неї W. Schmidt утворив цілу теорію „торговельного тотемізму“, що розвиває головню момент обміну, про котрий говорив Гаддон. Він уявляє собі, що заборони нищення тотему спочатку були не постійні, а хвилеві: на час росту і дозрівання рослин, на час несення і висиджування яєць у птахів, на час годівлі у ссавців. Отже тотемізм, який здається таким таємним тепер, в початках „зводиться до порівнюючи простих причин“, каже Шмидт²⁾. Утилітарним інтересом до тотему пояснюють сі теоретики і тотемні свята (австралійські „інтічіюма“)—де люди ритуальними діями стараються вплинути на розмноження тотемного звіря, або рослини. Але А. Loisy, що бачить початки тотемізму в таких самих матеріяльних інтересах, що до „інтічіюмів“ допускає все таки містичний характер ритуалу—запобігання племені перед тотемною породою, щоб вона не образилась і не зменшилась, або не зникла зовсім.

Як бачимо, сі утилітарні толкування загалом не лучаться з попередніми анімістичними теоріями тотемізму, але вони не менше дедуктивні, як і ті. Тотемічним явищам, заборонам, ідеї походження від нелюдни і т. п., вони а ргіогі підсудвають правдоподібні мотиви—правдоподібні з нашого становища. Тим самим вони впадають в крайність раціоналізму, майже також небезпечну, як анімістична „праглупота“.

В сю хвилю етнологія, треба признати, не розпоряджає ще стількома відомостями про примітивну торгівлю, щоб могла будувати на ній такі далеко йдучі теорії. Про залежність тотемних норм від обміну звісно ще менше. Ледве чи й можна буде колись поповнити сі відомості, бо під впливом Европейців саме економічний побут примітивних змінється найбільше. А вже й тепер протирічить сим теоріям та обставина, що тотеми дуже часто бувають не ужиточні ні для їжи, ні для обміну, як напр. Ідовиті гади, крокодили, сонце або зорі, а такі тотеми зовсім не рідкість.

Але такий натягнений утилітарізм знаходить своє пояснення в напрямку сучасної етнології, що старається підкреслити такі

¹⁾ Y van Gennep, L'état actuel du problème totémique. ст. 121.

²⁾ P. W. Schmidt, Die soziale und religiös-ethische gruppierung der australischen Stämme, в Zeitschrift für Ethnologie, 1908.

риси примітивного побуту, які можуть бути названі раціональними, супроти тих явищ, що виявляють містичний, або краще сказати—магічний нахил примітивної мисли. Та ся тенденція, хоч могла б з часом дати багато цікавого, мало вдячна. Бо коли майже всі описи й етнографічні свідчення говорять про містичний склад примітивного розуму, коли все більше з'являється відомостей про своєрідність його понять і логічних процесів, то відомостей про його позитивне знання досить мало. Висування цих відомостей про практичне розуміння примітивних людей, в теперішнім стані нашого знання — зводиться тільки на упрощення завдання етнолога, що тим способом може уникнути досить важкого і працювитого обов'язку аналізувати і систематизувати неясні містичні поняття і мислі дикунів. Се й пропонує один з цих раціоналістів, А. Goldenweiser. Він переконаний, що велика шкода для етнології виходить з того, що учені займаються головною дослідженням думання примітивних, а не їх уміння, а тому радить студіювати примітивне знання по продуктам їх матеріальної культури, ігноруючи логічні підстави цього знання ¹⁾. Се розуміється, була б значна полекша досліду, але осягалась би коштом його реальності. Нема по що пересувати раціоналізм в початки людського мислення, коли він в дійсності являється його дуже пізнім здобутком!

На інших теоріях походження тотемізму не будемо спинятись,—їх занадто багато, нижче подамо схематичну таблицю М. Генпер, що дає перегляд всіх цих теорій, а тепер приглянемося сучасному становищу цього питання.

* * *

Як бачимо, всі наведені теорії пояснюють тотемізм, спинаючись на якійсь одній стороні цього широкого поняття. Се дає притоку аргументам критики теоретиків тотемізму, що майже все закидають сю односторонність одні одним. Але підносячи все нові мотиви для пояснення „тотемізму“, ці теорії притягали все нові аналогії з культурніших сфер і тим все поширювали рямці тотемізму. Так потроху утворився погляд, що кожна культура на певній глибині має веретву, шар тотемізму, до которого тільки треба докопатися. Історики культури прийняли сю гадку і з'яви-

¹⁾ А. А. Goldenweiser, The knowledge of primitive man, в American Anthropologist XVI. 1915.

лося поняття тотемізму єгипетського, старо-грецького, кельтського і т. д. Та коли ся гадка була дуже цінна для ідеї одностайності культурного розвою, то для досліду самого тотемізму, вона була дуже шкідлива, бо ще більше розтягнула його поле— і так занадто широке. Різні підходи до сього питання позаводили до тотемізму релігійні, психологічні і економічні елементи та зробили се питання таким широким, що конкретні висновки про його значіння в примітивнім побуті стали майже неможливими. Разом з тим етнологічні досліди, постачаючи все новий матеріал, безупинно хитали ці теорії і змушували до перебудов і змін. Відкривалися все нові форми „тотемізму“, що не укладалися в існуючі теорії, відкривалися також безтотемні народи, і се все порушало престиж тотемізму, як універсального фактору історії примітивної культури.

Почалася реакція, і як недавно дослідники захоплювалися шуканням тотемічних аналогій у культурних народів, так тепер стало модно відкривати примітивні народи, що не мають тотемізму. Навіть Фрезер, що в своїй праці про тотемізм зібрав був величезний матеріал про універсальність тотемізму, від усіх народів і з різних часів, згодом відмовився від сього погляду, признаючи, що навіть у західньо-американських племен тотемізму не можна довести—не можна вказати тих звичаїв і практик, що належать до „тотемізму“ в широкім розумінню: культу звіря-предка ¹⁾).

Але розчарування в тотемізмі торкнулося не лише його географічного поширення. Скептицизм зазначивсь і супроти дотеперішніх методів досліду, і супроти вартости тотему для історії культури взагалі, і його місця в культурній еволюції.

Методологічні поправки звернулися, по-перше, проти згаданого широкого розуміння тотемізму, проти його дефініції. Вже була наведена дефініція в. Генпер'а, що обмежується поняттям організованого колективу: зложеного з людей і звірят, або з людей, звірят і рослин, та прив'язаного до певної території, без ближчого означення „тотемічних“ звичаєвих норм, або вірувань.

Подібну дефініцію-мінімум прийняв і Шмідт: „правдивий тотемізм лише тотемізм групи. Індивідуальний і половий тотемізм належать до иншої категорії. В основі групового тотемізму лежить віра про походження: група походить від тотему, який би

1) G. J. Frazer, The golden Bough II³, примітка до ст. 371.

він не був“¹⁾). Але тотем, в Шмідтовім розумінню, щось інше, ніж тотемізм—се не рід (оте), а звір-патрон, тому дефініція Шмідта майже нічого не міняє в положенню, навіть ускладнює питання. Так само з його поняття тотемізму не виключається індивідуальний тотем, бо се лиш „не правдивий“ тотемізм, але теж може бути названий тотемом. З праць Шмідта і його прихильників і видно, що вони не обмежують ужитку слова „тотемізм“ колективним тотемізмом. Вони говорять і про індивідуальні тотеми і очевидно вважають відзнаку рода теж тотемом.

Таке ж розуміння тотему містить дефініція—*minimum*, яку виставляє французький єгиптолог А. Reinach. Тотем у нього се „фетиш“, звичайно звірячий представник породи, з якою плем'я почуває себе спорідненим, і з якою періодично поновлює свій зв'язок (тотемічні свята),—фетиш сей воно (плем'я) носить, як воєнний знак, прапор²⁾. Як бачимо, сей *minimum* Рейнака дуже широкій, і зовсім далекий від поняття тотему—роду. Але і ся дефініція очевидно викликана потребою звуження поняття тотемізму, яку відчувають багато вчених.

Інше методологічне застереження, що з'являється у де-яких авторів, звернене проти звичаю трактувати тотемізм, як однорodne культурне явище. „Нащо виставляти постулат, що в основі тотемізму лежить якийсь один означений тип культури?“ правильно ставить питання Гольденвейзер. Інакше кажучи, пощо підходити до тотемізму, як до єдиної системи, що відбилася менше або більше точно на побути окремих примітивних народів? Різпородність тотемічних явищ і цілих систем дійсно робить таке загальне, гуртове трактування тотемізму все менше корисним.

Найрадикальніше відкидає його Г'юйт, бо своїм аналізом слова „ототеман“ справді показує, що тотемізм з усіма його домішками зовсім штучна конструкція, а не об'єктивна етнологічна дійсність. Тим самим він відкидає і літературне розуміння „тотему“. Він зовсім правильно вважає „тотем“ лиш родом, людською родиною „оте“. Чи допускає він ширше розуміння сього слова, в розумінню „класифікаційного роду“ в. Gennep'a (див. вище), не видно з його статті³⁾.

Інший американський учений, R. Swanton в нових працях про американські племена, хоч не відмовляється від ширшого

¹⁾ А. v. Gennep, L'État actuel du problème totémique... с. 32.

²⁾ Adolphe Reinach, Egyptologie et l'Histoire des Religions, в Revue de Synthèse historique, 1913, А. v. Gennep, Etat. с. 186.

³⁾ в Handbook of American Indians, див. вище.

значіння тотемізму, теж вважає, що його не можна вважати одностайною системою, розповсюдженою між окремими народами. І що раз більше авторів починає признавати, що „тотемізму“ як цілість студіювати не можна, ані шукати єдиної теорії його походження. Тотемізм, що так різниться у різних народів, мусів в кожному місці мати окрему історію і свої власні причини, що його викликали і сформували.

Такій тотемічний полігенетизм, що ними рекомендується, тим зручний, що погоджує всі гіпотези походження, допускаючи їх правдивість в якимсь окремим випадку. А що більшість сих гіпотез побудовано на ближчій знайомості з якимсь одним народом, або одною формою „тотемізму“, то вони справді можуть влучно вияснювати якусь окрему його форму. Одначе доведений до крайности сей полігенетизм унеможлиблює які-небудь ширші історично-культурні висновки.

Нарешті ще один напрям, в яким виявила себе реакція проти старого універсального розуміння тотема та його принципіального значіння, звязаний з питанням давнини тотемізму. В початках своєї історії тотемізм уявлявся дослідникам найстаршою формою соціального і культурного життя. Але знайомість дослідників з найнижчими народами: африканськими і малякськими пігмеями і н. пересунула тотемізм в ближчі культурніші часи. Wundt поставив його другою стадією в розвитку людей: після примітивної доби і перед добою героїчного культу і вищих релігій. Сей погляд справді найліпше відбиває фактичні відомості про різні існуючі типи примітивних народів, і різні новіші досліди над релігіями примітивних народів, саме найпримітивніших, наче б то оправдують таке перенесення тотему на вищий щабель культурного розвитку.

Се взагалі интересна сторінка сучасних соціологічних дослідів, на котрій тут варто спинитись, хоч би й побіжно. Де-які дослідники вже давніше виявили існування у дуже примітивних народів поняття найвищого бога творця людей і звірів,—свого роду примітивний монотеїзм, старший і більш примітивний, мовляв, від всіх інших „диких“ вірувань. Найзамітнішим таким відкриттям був андаманський бог Пулюга, описаний в 1880-х рр. старим дослідником Андаманських островів Ман'ом,—він і став підвалиною сеї теорії. Потім, в 1890-х рр. Ленг' почав розвивати в своїх працях ідею примітивного монотеїзму, особливо по австралійським матеріялам. Його погляди викликали сензацію і дуже оживлені

спори, в яких особливо помітна полеміка Е. S. Hartland'a з Ленгом в лондонському трьохмісячнику *The Folk-lore*; ¹⁾ з обох сторін було витрачено багато дотепу і чимало їди—але без конкретних результатів. Тимчасом новіші дослідження над Андаманцями сильно змінили погляди на Пулюгу: Пулюга властиво не одинокий бог, йому протистоїть Білік, таке ж божество, як і Пулюга, без означеної компетенції і навіть вигляду—раз се чоловік, раз ящірка, го знов вітер. ²⁾ Тому звернено увагу на найвищі божества інших примітивних народів, що до певної міри підтримують теорію примітивного монотеїзму,—хоч напр. для такого правдивого представника католицької соціології, як віденський професор В. Шмідт і Андаманці все ще являються справжніми монотеїстами! Розвиваючи погляди Ленга в більш крайній формі і в теологічній дусі, Шмідт висловлює той погляд, що ці примітивні вірування являються найстаршою формою віри, що лиш у зовсім примітивних народів затрималась в чистоті, а потім виродилась в інші звісні форми примітивних вірувань такі, як тотемізм. Теорія ся мало переконуюча, бо багато з цих примітивних монотеїстів могло зачерпнути своїх богів від місіонерів християнських і магометанських, як і загалом спроби нав'язати інституції, норми або ідеали цивілізованих народів до якогось передчуття чи перовзору в примітивному побуті здебільшого не вдаються. Різниця між примітивними і цивілізованими народами настільки глибока, що розвій інституції можливий лиш в одному напрямі: від примітивних до нас. Італійський історик релігії К. Pettazoni, що саме тепер займається питанням примітивного монотеїзму і зібрав великий матеріал про примітивних індивідуальних богів, ілюстрував усю далекість цих явищ від культурного монотеїзму ³⁾. Нас сей спір займає тут лиш остільки, що виявляє се нове стремління в науці дивитись на тотемізм, як на явище порівняно пізнє і не примітивне.

¹⁾ *E. Sidney Hartland*, *The high gods of Australia*, в *Folk-Lore* 1898, с. 290, з приводу книги *A. Lang* *The Making of Religion*, 1898, Віповідь Ленга—*All-Fathers in Australia*, в *Folk-Lore* і в 4-м вид. *Myth, Ritual and Religion*, том I передмова, т. II с. 19.

²⁾ *A. Brown*, *The religion of the Andaman Islanders*, в *Folk-Lore* т. XX 1909, с. 257.

³⁾ *La Formation du Monothéisme* в *Revue de l'histoire des Religions* 1923, LXXXVIII с. 193 і його ж *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, I: l'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.

* * *

Так тотемізм в тих широких рамках, зачеркнених старшими дослідниками, виявився не життєздатним. До того інші явища примітивного побуту почали відтягати увагу від цього конгломерату, закликаючи дослід на нові дороги. Між ними—головно се многозначне слово „мана“, на котрім хочемо спинитися, як на найближчій спадкоємці тотемізму в його широкім значінню підвалини примітивної культури.

Правда багато з того, що входить в поняття мана, вже досліджувалося під фірмою тотемізму, завдяки асиміляційній здібності цього терміну, що так йому пошкодила. Останніми часами у багатьох письменників поняття (не слово!) мана зовсім заступило поняття тотему. Так наприклад, дуже цінна і цікава праця Дюркгем про австралійський тотемізм під сим заголовком властиво систематизувала поняття „мана“, як підвалини соціального устрою і релігії¹⁾.

Покійний фундатор „французької соціологічної школи“ розуміє тотемізм як колектив: систему родів і підвалину соціального устрою,—і як релігію. Але тотем у нього—головно символічна відзнака роду, як у Somló: вона символізує рід в образі якогось звіря, рослини і т. п. та піддає родові гадку про його споріднення з даною породою чи категорією речей. Але разом з тим сей символ також представляє родові його самого,—себ-то ту колективну свідомість збільшеної сили і могутности, яку цінить одиниця в колективі. Почуваючи сю силу та не знаючи її джерела, рід чи група вважає її чимсь стороннім: помічною присутністю звіря—тотема, та його „впливом“. Ся сила являється субстратом тотемічних свят і ритуалів, в яких плем'я старається збільшити се почуття своєї сили, сю силу Дюркгем називає „тотемічним принципом“ або „тотемічним мана“, що править примітивним світом, чи власиво примітивною думкою.

Гадка ся дуже багата і вірна, вона справді дозволяє студіювати ці примітивні вірування, як об'єктивні соціальні дійсності, а не як абстрактні конструкторії, або грубі помилки, які можна пояснити лиш глупотою примітивних (що теж мусить мати свої границі). В сім заслуга соціологічного методу французької школи, що вона виставляє критерієм соціологічних чи

¹⁾ *Emil Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, Paris, Alcan 1918.*

соціяльних факторів, їх об'єктивне обґрунтування в побуті і в свідомості громади, чи то в культурних народів чи у примітивних. „Мана“—се як раз така соціяльна сила, що виявляє себе в найрізніших побутових явищах, звичаях і поглядах, і заразом у тих народів, де її слідно, підтримує цілий світогляд народу. Вона підтримує і соціяльну будову, систему родів, служить підставою громадського колективу, це все так. Та назвати її „тотемічним принципом“, як се робить Дюркгем, зовсім не влучно. Се не відповідає ані дійсному значінню слова тотем, ані літературному вжитку терміну тотемізму. Дюркгем міг був написати цілу свою книгу, навіть не вживаючи слова тотемізм, і був би добре вияснив примітивні інституції, котрі описував, а уникнув би багатьох справедливих докорів з боку традиційних тотемістів. Затримувати се штучно і пережите поняття „тотему“ для пояснювання иншого соціяльного явища—автентичного і справді многонадійного для науки,—було тільки шкідливо для тої прозорости і точности, котрої сам Дюркгем вимагає від соціологічного досліду. Очевидно він піддався прив'язанню до знайомих, утертих термінів, котрі люди люблять вживати навіть тоді, коли вони вже зовсім втратили своє значіння, замість того, щоб уводити нові, ще не популярні... Річ зрозуміла, що книга Дюркгема викликала багато неприхильних критик—і вони були оправдані сим незвичайним і невлучним ужитком слова „тотемізм“ і плутаниною, яку він викликає, хоч багато критиків зверталось і проти самого змісту поглядів автора: його теоретичних висновків, що до історії релігійної думки, справді дуже відважних.

Але під впливом авторитету старого основателя французької соціологічної школи чимало дослідників прийняло його термінологію. Напр. R. Thurnwald дуже подібно висловлюється про колективні почуття примітивних людей, їх свідомість приналежності до гурту, і сю свідомість він вважає підвалиною тотемізму. З одної сторони, каже він, свідомість сеї солідарности виявляє себе в різних віруваннях про спільне походження цілої групи від одного предка, то що, і се вірування навізаєм зміцнюють в групі те почуття солідарности, яке саме викликало сеї погляди. З другої сторони, відносини членів групи між собою являються для сих людей взором, по котрому вони уявляють собі свої відносини до родичів—звірів. Отже, тотемічні вірування попросту тільки відбивають відносини, які існують в середині сеї соціяльної групи роду, і „тотемізм“, кінець кінцем являється самообожанням

(selbstverehrung) групи ¹⁾. Як бачимо, Туривальд майже повторяє гадку Дюркгема.

До сеї дефініції роду ми ще вернемося, але завданням нашим буде показати, що її місце не в системі „тотемізму“, а в іншому звязку, куди се поняття роду входить зовсім органічно, а тут кінчимо свій огляд сучасно стану тотемічних теорій ²⁾.

Коли схочемо зібрати висновки дотеперішних дослідів, щоб побачити, що вони дають для вирішення проблеми тотемізму, то можемо сконстатувати ось що (по-часті докладніш формулюючи вже сказане вище):

Слово „тотем“, що в кінці XVIII в. принесло науці відомості про своєрідну індіанську інституцію—людсько-звірячий рід, з'явилося зразу в неточній словесній формі і з домішками в змісті, що належали до іншої категорії примітивної думки: звіря-патрона, гербу. Звичай уживати слово „тотем“ для означення подібних явищ у інших примітивних народів розтягнув ще більше його зміст і віддалив від корінного значіння—роду.

Ся практика зробила тотем універсальним історично-культурним поняттям, а тотемізм прикметою всіх півкультурних народів сучасних, і всіх культурних народів в минулім. Се зміцнило звязок досліду примітивних культур з загальною історією культури. Але що раз нові відкриття і теоретичні праці почали виявляти небезпеку надмірного розширювання рамок сього поняття. Звернено увагу на штучність терміну і потребу звузити

¹⁾ *Dr. R. Thurnwald, Psychologie des Totemismus*, в серії статей: *Das Problem des Totemismus, Discussion über die Natur und die Methoden seiner Erforschung*, в *Anthropos* XII—XIII (1917—1918) ст. 1110.

²⁾ Для повного перегляду наводимо таблицю теорій тотемізму від початку до останніх років, яку дав van Gennep, з ходячими означеннями їх поглядів.

- 1791. Дж. Льюнг—теорія індивідуалістична
- Початок XIX в. Тавенне—теорія родинна, психологічна і утилітарна.
- 1869—70. Мак-Ленан—звіропоклонство.
- 1870—1878. Герберт Спенсер—теорія номіналістична і культу предків.
- 1872. Max Müller—теорія емблематична.
- 1876. Lubbock (Aveburg)—емблематична.
- 1884, 1911. А. Ленг—номіналістична
- 1884. Robertson Smith—теорія родової жертви.
- 1884. Wilken—теорія реінкарнації.
- 1890. Фрезер (перша версія)—теорія зовнішньої душі (звіря патрона).
- 1896. Кеане—теорія геральдична
- 1897. Alice Fletcher—індивідуалістична (маніту-патрон).
- 1899. Тайлор—реінкарнативна.
- 1899—1914. Больдін Спенсер (і Джілен)—магічно-економічна.
- 1900. Фрезер (друга версія)—магічно-економічна.
- 1900. Піклер і Шомльо—пиктографічна.
- 1901—1905. Risly—екзогамічна.

його, чи очистити від домішок. Се викликало багато нових теорій тотемізму і його дефініцій з становища вузького розуміння сього поняття. Така реакція викликала і новий аналіз значіння слова тотем і його граматичної форми. Сей аналіз виявив, що тотем, се зіпсута форма чіпевського „ототеман“, і означає *матріярхальну рідню*: найближчу рідню у альгонкінських племен. А що ці племена, як і всі примітивні народи, почувають себе дуже близькими до інших сотворінь і речей, і уявляють себе їх свояками, то „тотем“ в ширшій значінню може означати і такий поширений *людьско-звірячий примітивний рід*. Нічого иншого тотемом назвати не можна. Але тому що поняття роду грає таку надзвичайну роль в життю всіх примітивних народів (або що найменше—їх більшості), і рід взагалі характеризує цілу стадію в соціально-психологічній еволюції народів, то *сю стадію можна назвати добою тотемізму*.

Доба тотемізму в цілості стоїть в залежності від примітивного способу думання і його законів, відмінних від нашої логіки, які можна дослідити лише *окремим дослідом примітивних понять, а не дедукцією від психології сучасної культурної людини*. Одно з таких понять примітивного розуму се отой рід-тотем в широкім розумінню. Зміст сього роду викладають три елементи дефініції тотемічного роду (v. Генпер'а), зазначені вище: „спорід-

- 1901—1904. Hill Tout—індивідуалістична („сулайзм“).
 - 1902. Powell—емблематично-геральдична.
 - 1902. Гаддон—локально-торговельна.
 - 1905—1910. Фрезер (третья версія) концепціонально-реінкарнативна.
 - 1907. Змігородскі—пантеїстична (дегенеративна).
 - 1908. Шмідт—торговельна.
 - 1908—1912 Reuterskiöld—локалістична.
 - 1909—1914. W. H. R. Rivers—реінкарнативна і етнічна.
 - 1910—1914. Вундт—теорія культу предків і геральдична.
 - 1910—1918. Туривальд—психологічна (а в нових працях і солідаристична див. в тексті).
 - 1910. Hébert—динамічна.
 - 1911. Torres—концепціональна, номінальна.
 - 1911—1920. v. Генпер—класифікаційна, територіяльна.
 - 1912. Дюркгем—емблематична, колективістична.
 - 1912—1918. Гольденвейзер—взорова.
 - 1913. Karutz—еманаційна.
 - 1913. Freud—психо-аналітична.
 - 1913. Hear—біологічна
 - 1914. Dussaud—віталістична.
 - 1914. Saintyves—динамічна.
 - 1914—1920. Loisy—локальна, утилітарно-магічна.
 - 1916. F. Boas—матріярхальна.
- van Генпер пропускає теорію Гюїта (коло 1910), яку б можна назвати філологічною і родовою,—вона особливо важна для нас.

нення фізіологічне, посвоячення соціальне і посвоячення космічне (або класифікаційне)“.

Але повне зрозуміння поняття роду, його природи і змісту можливе лише на тлі дійсного широкого поняття „мана“, в яке входить і поняття роду.

II.

Поява слова „мана“ в соціологічній літературі сталася значно пізніше і в інших обставинах, коли етнологічна наука вже вийшла з першої початкової стадії і краще опанувала свій матеріал, ніж се було в момент відкриття тотему. До того саме слово „мана“ з'явилося в придатнішій для науки формі, ніж слово „тотем“. Слово появилось одночасно з відкриттям примітивного поняття, яке ним виражається, і іншого змісту йому не додавано: рямці терміну були визначені самою етнографічною дійсністю. Термін не викликав такого широкого інтересу, як свого часу „тотем“, через те і не потерпів так сильно від фальшивих толкувань. А хоч згодом се океанійське слово—„мана“ стало, так би сказати, родовим терміном для цілої групи аналогій з океанійським „мана“, помічених в інших примітивних культурах, то се сталося не через узагальнення цього слова, але через порівняння конкретних звичаїв і вірувань, виражених іншими спеціальними термінами тих народів. Супроти сих різних тубільних виразів „мана“ зісталось тільки суільним класифікаційним терміном.

Першим згадав се слово і дав його дефініцію англійський місіонер Кодрінгтон, в своїй книзі про Меланезійців ¹⁾. Наводимо його опис, що став класичним.

„Меланезійці вірять, що існує сила, зовсім відмінна від всякої матеріальної сили, яка виявляється ріжними способами, часом на добре, часом на зле, і яку опанувати чоловікові незвичайно важно. Се „мана“. Мені здається, що я розумію, що тубільці думають під сим словом: се сила, вплив, не матеріального характеру, і в певнім значінню надматеріального. Але вона виявляється в формі фізичної сили, чи якоїсь особлившої прикмети, чи могутности людини. „Мана“ не прив'язане до якогось означеного предмету; його можна спровадити на найріжніші речі. Ціла релігія Меланезійців полягає на добуванні „мана“, чи то для свого власного ужитку, чи то для інших“.

¹⁾ R. H. Codrington, The Melanesians, 1890.

„Се сила, що знаходиться в духовій часті (spiritual part) живих людей і в душах (ghosts) умерлих, і в тих речах, що їм (умерлим) належать“. „Се активна сила всього того, що по їх вірі (Мелянезійців), відбувається в магії, чорній і білій. За допомогою сеї активної сили люди можуть впливати на сили природи, робити дощ і погоду, накликати і відвертати хвороби“.

„Речі, що мають в собі сю силу, являються самі „мана“, про людей кажуть, що вони мають „мана“.

Отже, звістка Кодрінгтона відкрила дослідникам зовсім нове поняття, що значно міняло науковий погляд на духове життя примітивних народів. Тому особливо історики релігій постаралися ввести „мана“ в свої наукові системи, так що се поняття скоро зібрало навколо себе де-яку літературу. Інші дослідники сього слова на місцях додали теж де-що нове. Однак в основі толкування слова „мана“ лишилась таки дефініція Кодрінгтона, через те і погляди різних авторів на „мана“ досить одностайні по своїй суті. Правда, опис Кодрінгтона не дуже прозорий, а поняття, яке за ним лежить дуже не виразне і не скристалізоване, тому й наукові толкування досить значно різняться що до слів, котрими вони стараються переложити сей вираз. Але здебільшого се різниці лиш словесні. Також досить однодушно увагу було звернено на подібність сього поняття до інших примітивних ідей, хоч звісних уже науці, але перед тим не оцінених відповідно. Так R. R. Marett, що один з перших глибше занявся поняттям „мана“, звернув увагу на подібності поняття „мана“ і іншого многозначного виразу Океанії „табу“, і подібної американської ідеї, висловленої в слові „вакан“, а також на мадагаскарське „ндріяманітра“, масайське „нг'аї“ і фіджанське „каляу“¹⁾.

Всі ці терміни виявляють у сих примітивних народів спільну ідею світового ладу, ідею, яка—каже Марет—„показується значно ширшою і, сказати б, більше невизначною, ніж віра в духів славної мінімалістичної (анімістичної) теорії Тайлора“²⁾.

Зміст сього основного поняття Марет уявляє собі так: „Так як його уживають тепер, се слово „мана“ означає щось, що наближається до нашого розуміння нематеріального і невидимого“. Він припускає, що се поняття не розвинулося ще в абстрактну

¹⁾ R. R. Marett, Preanimistic Religion, в The Folk-Lore, XI, 1900 с. 169.

²⁾ The taboo-mana formula as a minimalistic definition of religion, в Archiv für Religionswissenschaft, XII. 1909.

ідею в мислі тубильців, але він вірить, що опис Кодрінгтона вірно передає зміст того, що Меланезійці *відчувають* в слові мана. Та мана для них не означає лише саме чудесне і чудодійне—се поняття ширше. „Мана, як і енергія, може бути спочиваюче або потенціальне. Мана, се треба пам'ятати,— може бути прикметником і суб'єктом, воно теж виражає власність, яка рівночасно являється постійною прикметою“. (Threshold of Religion) ¹).

Марет називає мана енергією. Інші письменники перекладали се слово як „етер“, „флюїд“, життєва сила, або принцип, але в данім випадку всі ці слова являються синонімами: вони виявляють однаковий погляд на єство примітивної ідеї „мана“.

Німецький історик релігії R. Beth називає мана раз флюїдом, раз енергією. „По своїй натурі і впливу (Wirkung) се енергія, яка з нашого погляду належить до сфери підвищених природних сил, і лиш остільки може бути названа неприродною, оскільки вона своєю силою виходить за рямці звичайних природних явищ. Мана представляє не квалітативну різницю супроти буденного і природнього, а тільки квантитативну“ ²). Він вважає теж характерним для цього поняття, що воно не виражає ніякої рівномірности чи правильности в виявах своєї сили. „Вияви сеї надзвичайної сили зовсім неправильні одначе, коли вже виявиться деє присутність сеї сили, тоді її можна справляти в бажані напрямки й уживати зовсім систематично. Але способи цього вжитку належать до сфери магічного думання“ ³).

Французький письменник, що спеціалізувався на питаннях містицизму і магії, P. Saintyves, називає мана „магічною силою“. Розглядаючи її функції, він так описує природу сеї сили. „Її можна означити, як свого роду матеріальний флюїд, позбавлений індивідуального розуму, але спосібний приймати, втілювати і передавати всякі ідеї людей“ ⁴). „Можна думати, що сю ідею удалося б відшукати у всіх примітивних народів“, каже він далі. Але він не ставить до „мана“, як до простого етнологічного факту, примітивної ідеї—зв'язаної з певною формою соціально-

¹) Подібно кажуть Hubert і Mauss: „Мана виражає одночасно і субстанцію, і змогу (pouvoir), і причину, і силу, і прикмету“. Слово мана „іменник, прикметник, дієслово, означає атрибути, дії і природи речей“. Mélanges ч. XIV.

²) Dr. Karl Beth, Religion und Magie bei den Natur-Völkern, Berlin 1914, ст. 135

³) Там же 133—4.

⁴) P. Saintyves, La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique. Paris. 1914. с. 129.

культурного життя. Він дивиться на мана, як на вічну філософічну ідею—передчуття ідеї фізичної енергії в науковім розумінню. Для нього взагалі історія мисли—се простий розвій певних основних філософічних ідей від примітивних звязків сих ідей до їх наукового обґрунтування у культурних народів; мана-енергія—се теж така вічна ідея. Але така гадка можлива тільки на тлі дуже поверховного ознайомлення з примітивною мислею. Мана не являється виїмком в примітивнім думанню: ся ідея стоїть в звязку з цілим світоглядом, і з ріжними, так би сказати, логічними звичками, що радикально відріжняють розум примітивних людей від цивілізованого розуму. Сентів, як і де-які інші теоретики, відчуває сю ріжницю не досить сильно.

Патомість, Європейці, що зустрічаються безпосередньо з примітивними народами, звичайно глибоко відчувають сю ріжницю двох розумових світів: примітивного і цивілізованого. Ось, напр., опостереження одного знавця Нової Гвінеї, що прожив на ній п'ятдесят літ. Говорячи про поняття „мана“ у Маорі, він каже: „Спосіб думання Маорі зовсім містичний. Він живе в окультнім, в містичнім, серед метафізичних гіпотез. Ми не раз чуємо дивні теорії про віру і думання Маорі, але по правді ми їх не розуміємо. А що ще більше, ми їх ніколи не будемо розуміти“. ¹⁾ Се вже крайній песимізм, бо-ж мана не виключно маорійське поняття. Його можна студіювати і в інших народів, а студіюючи, можна його і зрозуміти, хоч звичайно—не можна засвоїти собі, та се зовсім і не потрібне! Але як яскраві ілюстрації того вражіння далекости, котре ідея „мана“ робить на цивілізовану людину, слова Беста симптоматичні. Вони нагадують нам також, що коли теоретики поясняють „мана“ аналогією з яким небудь фізичним явищем, як етер то-що, то се може бути тільки цілком символічним порівнянням, яке має викликати в нашій уяві образ тільки скільки небудь подібний до образу „мана“ в примітивній думці. З сього становища ріжні такі слова як енергія, флюїд, етер викликають гадки дуже подібні, всі сі інтерпретації передають одно розуміння „мана“, не заперечуючи одна одній.

Але можна добре й уникнути таких фізичних порівнянь, як се робить Дюркгем. Він описує „мана“ як етнічно-психологічне явище, як ідею, що виросла на спеціальному ґрунті колективістичного побуту примітивних народів, і робить се з великим

¹⁾ *Elston Best* у *F. R. Lehmann*, „Mana“. Ein Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern. Leipzig. 1922. ст. 64.

розумінням сеї психіки, додержуючись близько фактів їх власного побуту. Як вже було сказано вище, Дюркгем вважає мана „тотемічним принципом“, себ-то ідейною підвалиною родового устрою. Мана—се сила, яку примітивна уява відчуває в людських колективі, як щось об'єктивне, і вище від звичайних людських сил, що складають сеї колектив, а уява громади переносить її на речі свого оточення—подібно, як поети переносять свої власні почуття на бездушні явища природи. „Мана, вакан — се імена колективної сили перенесеної на інші речі“—*la force collective objectivée et projetée des les choses.* ¹⁾ Через се примітивна людина вірить також, що цю силу можна довільно зміцнити певними ритуалами, звичайно колективними. В таких ритуалах почуття колективної сили розуміється особливо сильно, її ілюзія „зросту мана“ може бути дуже повна. Теорія Дюркгема отже дає і психологічне обґрунтування ідеї „мана“, і не виходить з етнологічних рамок примітивної мисли, що визначають її відмінність і окремішність від нашої. В тім її перевага.

Подану відмінність особливо сильно відчули ученики Дюркгема—учені „французької соціологічної школи“. Відчули вони і те, що коли примітивна думка справді логічно окремішна від цивілізованої, і не вміщається в рамках нашої логіки, то її треба признати свої окремі закони і свої окремі основні поняття—категорії. „Одна з таких категорій се—„мана“, инша така категорія се „рід“ кажуть Гюбер і Мос ²⁾. Ми постараємось далі пояснити ці підстави примітивного світогляду і з ними зв'язаний спосіб думання, а в розумінню „мана“ будемо виходити з того загального розуміння сеї ідеї, яке виявляється в цитованих вище поглядах Кодрінгтона, Марета, Дюркгема, однакових в основі. Всі вони доповнюють себе навзаєм, всі вони бачать в „мана“ *не персональну релігійну силу, що існує у всіх речах і виявляється у всім життю. Се те спільне на чім сходяться взагалі дослідники і що можна вважати за правильну, при нинішніх даних, дефініцію „мана“.* ³⁾ Ми далі й будемо її триматись.

¹⁾ *Durkheim, Formes élémentaires, c. 519.*

²⁾ *H. Hubert et M. Mauss, Mélanges d'histoire des religions, c. XX.*

³⁾ Таку дефініцію мана приймає *R. Dussaud* в своїй *Introduction à l'histoire des religions, Paris, 1914.* „Життєвий принцип або есенціональна активна сила, часто не безпечна, все присутна в сотворіннях і речах, се загально розповсюджене поняття у нецивілізованих народів. І воно таке виразне, що багато громад дало йому ім'я: се „мана“ Меланезійців, „вакан“ у Сію“ (с. 27). Але з сього життєвого принципу він робить вічну ідею—підвалину всіх релігій, і тим самим, як і Сентів, сходиться з твердого етнологічного ґрунту, однію певною, коли річ іде про етнологічні явища.

Одначе точність вимагає сказати, що таке толкування знаходить і противників, напр. F. R. Lehmann в своїй праці „Про Мана у народів південного моря“. Він не погоджується з широким толкуванням „мана“, як такої всеобіймаючої і неутральної сили. В слові „мана“ він хоче бачити лише значіння *вигімкової* сили (Macht), а навіть уміння чи зручності. Се „поняття надзвичайно ефективного“, доцільного. Таке значіння Леман бачить у всяких уживаннях слова мана: в мана людей, богів і речей, які він розглядає кожне зокрема. В приложенню до ватажків і загалом явищ громадського життя він розуміє се слово навіть ще тісніше, як *авторитет*, власть над територією¹⁾, і взагалі виявляє зайву тенденцію до раціоналізації цього примітивного поняття. В основу своєї інтерпретації він бере грецьке „дінаміс“, котре місіонери перекладали словом „мана“ в перекладах св. писма і молитов океанійською мовою, але при тім не бере повного змісту грецького слова, тільки його значіння „власти“, а не активної сили, енергії. Як побачимо, власне се друге значіння, а властиво повний зміст „дінаміс“ — енергії і власти (або змоги) може бути вжитий з більшим правом для пояснення „мана“. Частковий же вжиток змісту слова „дінаміс“ власти, для пояснення мана, зовсім не помагає проти тої неясности розуміння „мана“, проти якої Леман хоче боротись.

Не погоджується Леман і з тим, щоб пояснити „мана“ иншими подібними явищами, як оренда, вакан і т. н. Очевидно він іде за Ратцелевою теорією культурних центрів з її неохотою до уставляння загальних принципів в культурній еволюції цілого людства. Ся теорія, що дивиться на побутові подібності, як на культурні запозичення, особливо сильно підчеркує різниці там, де таку позичку трудно довести. Тому мабуть і Леман кладе такий натиск на етнографічні відмінні ідеї мана, вакан і под. (які одначе зовсім легко пояснити на тлі відмінного побуту або історії того чи иншого народу), і робить висновок, що се зовсім окремі явища, які нема що зближувати з меланезійським „мана“. Він обмежується самою Океанією, та не вичерпує її її, і праця його зводиться до толкування „мана“ у Маорі. Але й у них, як видно з помічення Беста, така раціоналізація поняття „мана“, яку знаходимо у Лемана, теж не зовсім на місці. Леман чомусь

¹⁾ Friedrich Rudolf Lehmann. „Mana“. Ein Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern. Спиряємось довше на сій праці, як на досить новій і однокій більшій монографії на сю тему в німецькій літературі.

ставиться до помічень Беста, скептично, хоч признає йому знання і мови і побуту. Сам же для своїх студій занадто безоглядно звертається до європейських перекладів на маорійську мову або писань Маорі в зносинах з Європейцями. Тут неминучі сумніви, чи та конкретність поняття „мана“, яку підчеркує Леман, не витворилась під європейським впливом і на взірць європейського поняття влади і т. п., що в зносинах Маорі з Європейцями мусіло грати більшу роль, ніж старі тубильні вірування. В такому разі її аргументи Лемана проти ширшого толкування „мана“ не мали б ніякої ваги.

Се ширше толкування „мана“, що йде від Кодрінгтона і Марета, черпає свою силу з порівняного досліду тих етнічних різновидностей „мана“, котрі відкидає Леман: з висловів інших примітивних народів, що розкривають ідеї аналогічні з меланезійськими „мана“. Сей метод зовсім оправданий: аналогії між сими поняттями настільки глибокі, що дозволяють дивитись на ці різні терміни, як на варіанти одної ідеї, бо-ж в області етнології подібності не бувають абсолютні. Аргументи Лемана правильности цього методу не збивають. Тому і ми в сій описі будемо звертатись однаково до різних варіантів „мана“.

Спочатку переглянемо їх зокрема, щоб утворити з них одноцільну групу явищ—категорію „мана“, а потім постараємось проаналізувати сю ідею. Перегляд варіантів „мана“ не буде повний, тому що етнографія розпоряджає дуже нерівним запасом відомостей що до цього поняття у різних народів. Але тим часом мусимо ним задовольнитись.



Хоч систематичний дослід ідеї „мана“ почався тільки після відкриття Кодрінгтона в Меланезії, або вірніше—після того, як Марет занявся ним в згаданих статтях, як підставою цілого світогляду—„пре-анімізму“,—але подібні поняття були помічені вже раніше в Америці, тільки на них не звернено такої уваги, як пізніше на „мана“. Доперва в звязку з сим терміном американські варіанти дістали повне культурно-історичне освітлення. Тепер же можна сказати, що ці американські форми (може завдяки культурній ізоляції примітивної Америки) являються найповнішими і найцікавішими варіантами сеї примітивної ідеї. Тому від них почнемо огляд різновидностей поняття „мана“.

В Північній Америці поняттю мана найліпше відповідає ірокезький вираз „оренда“, який в американській науковій літературі приймається, як родовий термін для інших аналогічних американських термінів¹⁾. Оренда означає силу присущу всім сотворінням і речам, особистим прикметам, подіям і вчинкам, одним словом, всім виявам життя, які впливають на людину, або дотикають її (бо-ж явища як такі, незалежно від людини та її відносин до них, не мають інтересу для примітивної думки!). Як і мана, „оренда“ означає річ і дію, і так само як „мана“ не зв'язано з одним явищем. Воно рухливе і змінливе в своїх виявах. Тому як „мана“ його також можна переносити з одної речі на другу, набувати його і впливати на нього.

У Альгонкінів се поняття мана-оренда виражається словом „маніту“. В науковій літературі се слово стало популярним головню для означення індивіда, що має сю силу в високім степені. Але „маніту“ означає також і саму силу. W. Jones, природний Індіанин-етнолог каже про Альгонкінів, що вони мають „несистематичну віру в таємну космічну прикмету, яка по їх вірі існує в цілій природі²⁾,—„маніту“. Альгонкіни, каже він, „почувають, що ся прикмета всесуца, се-ж поняття всесущности веде, зовсім зрозуміло, до того, що люди вірять, ніби вона входить у всі предмети в природі, а ідея активности (сеї прикмети, себ-то маніту) примушує розум шукати всюди за виявами сеї сили“. І тут, значить, маємо характерні риси „мана“: його пластичність, рухливість і нескристалізованість.

Племена Сіу вкладають сю ідею в слово „вакан“ (у Дакотів) або „ваконда“ (у Омагів). Вакан мабуть має більше предметне значіння; „ваконда“ ж виражає активну силу³⁾.

Ся сила існує в цілій природі, у всіх речах. „Через ваконда“, каже Аліса Флетчер, авторітетна дослідниця Омагів, „всі речі стоять в звязку з людьми і між собою; через сю ідею єдності життя існує звязок між живими і мертвими, між видимим і невидимим, між частинами речі і нею самою⁴⁾“. Ці слова віддають незвичайно влучно в'яжучу силу сеї ідеї в примітивній уяві, особливо помітну саме в американських формах. †Але ра-

¹⁾ *Handbook of American Indians*.... слово orenda (W. B. Hewitt).

²⁾ *William Jones, The Algonkin Manitou*, в *Journal of American Folklore* XVIII/1905, цитовано у *Beth* с. 156, 157.

³⁾ *Handbook*.. Wakonda (Miss Fletcher).

⁴⁾ *Alice Fletcher, The significance of the Scalp-lock (Omaha Ritual)*, *J. of the Anthropological Institute of G. Britain* XXXI.

зом з тим „ваконда“, не менше як „мана“ і „оренда“, містить в собі поняття життєвої змінливості і руху. Дослідниця цитує слова Індіянна Дакота, що висловив сю гадку в дуже пластичній формі,—але вживаючи при тім більше цивілізованого терміну:—божественність (divinity): „Все, що рухається, казав він, спинається колись де-небудь. Птах сідає, щоб збудувати гніздо і спочити. Чоловік, що йде, спинається коли захоче. Так само і божественність. Сонце—се місце, де вона спинилася, дерева, звірі—се інші такі місця“¹⁾.

Через се „ваконда“ помітне головню в живих і швидких рухах звірів, у вітрі, в бурі.

В Америці існує ще кілька виразів для подібної ідеї: „по-кунто“ у Шошон'в в Західній Америці, „Могона“ у Індіян Гідаста „хубе“ у Індіян—Пуебло в Каліфорнії, „науаля“ у Квак'іютль на о. Ванкувері. Вей сі локальні поняття мають певні частинні різниці, але сходяться на спільній невизначеній, але сильній ідеї тої всепронимаючої сили, яку ми вже бачили в слові „мана“.

На батьківщині цього родового терміну,—в Океанії, знаходимо особливо багато синонімів для його означення у різних народів. Марет порівнював „мана“ з фіджанським „каляу“ і з словом „табу“—„тану“, що в різних формах існує по цілій Австралії і Океанії, тільки Марет протиставив слово „табу“ слову „мана“, як негативний принцип позитивному. Табу справді часто має значіння небезпечної сили, хоч по своїй формі і способу реагування воно зовсім подібне до „мана“. В де-яких місцях, як буде видно, вони зовсім рівнозначні, бо ж і мана-оренда може виявлятися „на добре і на зло“.

Зовсім подібне до мана маорійське „вайруа“ і „гау“. Ельстон Бест запитав колись одного Маорі, чи звірі, дерева і каміння мають „вайруа“, і дістав на своє питання дуже вичерпуючу відповідь: всі речі мають „вайруа“—інакше вони не могли б існувати. Як би камінь не мав його, ми б його не бачили—він розсипався б і зникнув²⁾. Се безперечно одна з характерних рис „мана“. Можливо, що в такій порівнюючо високій культурі, як у Маорі, се поняття поділилося на свої складники.

Характеристика „гау“ ще більше підходить під поняття мана. Се сила, „рухлива, як само повітря, але разом з тим се

¹⁾ А. Fletcher, у Durkheim, *Formes élémentaires...* с. 284

²⁾ У D. J. Röhr, *Hau und Mauri, zwei neuseeländische Begriffe* в *Anthropos* XII—XIII (1917—1918) ст. 270.

досить субстанціональний флюїд: він пересякає в одіж людини і навіть наповняє сліди її стіп¹⁾. Як і „мана“, його можна спроводити, загнути в якусь річ, і надати їй тим особлившу талісманну силу.

В Австралії для означення сеї сили існує слово „чурінга“: се сила, яка оперує в магічних ритуалах (як і „мана“), вона знаходиться в різних надзвичайних речах та дає силу і щастя людям. Але ся сила має головно позитивний характер і тим ідея „чурінга“ вужча від ідеї „мана“. Негативний магічний принцип „зла сила“ називається в Австралії „арунквільта“.

В Африці Банту вкладають ідею „мана“ в слово „нкісі“ Еве мають для неї слово „дзо“. На Мадагаскарі—„гасіна“. До „мана“ наближають також північно-африканське „барака“; також старо-єгипетське „ка“²⁾. Думают, що в основі браманського пантеїзму колись теж лежала ідея зовсім подібна до „мана“³⁾.

Сим коротким оглядом географічне поширення поняття, яке ми називаємо скорочено „мана“, ще невичерпується. Але і його вистарчить, аби переконатися, що се справді одно з найбільш розповсюджених примітивних понять, і, що ще важніше,—там, де такі слова існують, вони передають зовсім однородні ідеї. Наука, дійсно, не робить насильства над примітивною мислею, коли вважає „мана“ одною з її підстав. Можна думати, що етнографічні досліди з часом будуть все поширювати значіння сього примітивного поняття в історії примітивної мисли. Коли при тій оцінці „мана“ для еволюції людської мисли будуть різні у різних теоретиків, то се не має впливу на сам дослід „мана“, бо зміст сеї ідеї, як вже сказано, розуміється майже однаково. А міродайним для сього розуміння лишається все таки свідомство описувачів-очевидців.

Отже одностайне вживання слова в нинішній науці, що старається стояти в як найтіснішій звязку з ужитком сього слова самими примітивними народами, і поширеність сеї гадки між сучасними народами, у котрих се поняття можна перевірювати дослідями, так що се не дає науковій теорії віддалитись від етнографічної дійсности, все надає великої вартости ідеї „мана“ для

1) *J. Röhr*, с. 264.

2) *René Dussaud*, Introduction à l'histoire des religions с. 29—30; *A. Moret*, Le ka égyptien est il un totem? в *Revue de l'histoire des Religions* LXVII с. 181.

3) *Strauss*, Brahmanaspati, цитоване у *Hubert et Mauss Mélanges* .. с. XX. Теж *Oldenberg*, Weltanschauung der Brahmantexte у *Lehmann*, Mana.

досліді примітивного думання. Мана-оренда справді об'єктивне явище, яке можна прослідити в побуті, в звичаях і інституціях людського громадського життя і в способі думання громади, незалежно від пояснень взятих з психології культурного індивіда, з якими етнологи так часто підходили до інших менше своєрідних і характерних явищ примітивного побуту. Це соціальна реальність, як каже Дюркгем,—une chose sociale¹⁾.

Поняття „мана“ дозволяє студіювати примітивний світогляд, що на нім побудований, який би він не був „невиразний“, а навіть „невловимий“, як щось окремішне, без допомоги європейських ідей, навіть упрощених для примітивного вжитку. А тільки такий дослід і може розкрити нам примітивний розум!

Та європейські ідеї не значить європейські вирази. Несформовані ідеї, що виявляються в віруваннях примітивної людини, дуже часто найкраще можуть бути переложені якраз дуже абстрактними виразами, ближчими європейському читачеві, ніж ідейні ембріони примітивної мисли, і заразом—більш адекватними примітивним поняттям. Отже коли в нашій описі нам доведеться вживати таких абстрактних понять чи виразів, які не відповідають рівневі примітивної мисли, то се не походитьме з нашого припущення, ніби самі примітивні народи висловлюють свої думки подібними словами або вкладають їх в подібні логічні форми,—се буде тільки переклад їх способів думання словами, що найлегше можуть передати нам зміст примітивної думки.

* * *

Головна риса поняття „мана-оренда“ замітна вже в вище наведених описах термінів: се рух, життя. Дослідники звичайно помічали, що для примітивних сі два поняття—одно. Все, що рухається—живе, все живе—оренда²⁾. У племені Кабі в Австралії чарівник, людина, що має найвище „мана“—має спітет „нур“—„життя“ (life-man)³⁾. Перший крок дитини, її перший рух, Омаги описують словом „вакондагі“, що виходить з кореня і очевидно з поняття „ваконда“. Ніякий инший перший крок, напр. після хвороби, то що, не називається так: очевидно перший крок дитини показує, що в ній вперше з'явилося „ваконда“, яке ро-

¹⁾ E. Durkheim. La methode sociologique.

²⁾ Handbook, під словом „оренда“.

³⁾ M. Mauss, Origine des pouvoirs magiques en Australie, в Hubert et Mauss, Mélanges... cm. 139.

бить її живою в повнім розумінню слова, а се життя виявляється рухом. ¹⁾ Розлючений буйвол, що збиває порох навколо себе виявляє тим своє „ваконда“: стовп пороху являється зовнішнім виявом тої могутньої сили, через яку буйволіві так легко уникнути ловецької стріли ²⁾. Тому можна сказати, що дослідники, які пропонують заступити традиційний термін анімізм, — як означення примітивного способу думання, словом динамізм, тим добре характеризують єю головну рису „мана“ і звязаний з ним спосіб думання. Термін „енергетизм“ висловив би се ще ліпше — коли б він не звучав занадто модерно.

Те, що „мана“ уявляється примітивним народам головно, як активна сила, енергія, найліпше видно в операціях, котрими люди добувають собі „мана“ або вірніше—викликають його в собі. Вже у Кодрінгтона сказано, що „мана“, набувається для різних потреб,—се навіть найважливіше завдання культу, звязаного з сим поняттям. Та в сім набуванні, треба сказати, річ не йде про осягнення чогось зовсім нового. Кожне сотворіння і кожна річ має свою частку мана-оренда. Але ся частка може бути більша і менша, а чим вона більша, тим більші можливості даного сотворіння. Є такі звірі і люди, що з природи мають дуже велику частку мана: вони пани життя і найбезпечніші противники в життєвім бою. Се наймогутніші звірі, сильні люди, з „незвичайними“ здібностями, чарівники. Але і звичайні люди можуть дорівняти їх „мана“ або, принаймні, значно збільшити свою силу певними операціями: се ціль кожної примітивної людини. А присутність в життю тих сотворінь з надзвичайним „мана“ являється вічним стимулом для звичайних людей до збільшування своєї сили.

Власне се збільшене „мана“ і його підтримування (плекання) се й займає завжди думку примітивної людини, чи то в практичних справах буденного життя, чи то в релігійних спекуляціях. Звичайне, не збільшене, основне „мана“ не звертає на себе уваги, як щось нормальне і буденне. Свідомість його все жива в одиниці і громади, як основа всього життя, природнього і соціального, як саме се життя. Але ся свідомість не потребує виразу і не часто маніфестується в словах, хіба в принагідних розмовах. Мана ж, про котре говорить, се вже збільшене мана—властиво суперлатив сього поняття. Одначе він не має

¹⁾ *Handbook of American Indians „orenda“.*

²⁾ *Irving King, The development of Religion, N. York. 1910, ст. 140 у Beth, ст. 143.*

окремого терміну, і через се часто різні вислови сього поняття „мана“, „маніту“ і т. ин., перекладано словами: „надзвичайне“, „надприродне“, ігноруючи інші буденніші значіння.

Дійсно, в життю найзвичайнішої примітивної людини збільшене мана чи оренда грає велику ролю. Кожна людина старається здобути його при всяких нагодах, бо-ж цілий вік вона стикається з „мана-оренда“ інших людей, звірів і навіть природніх стихій і мертвих скал. Щоб не бути знищеним, треба побороти ворожу силу, або хоч протиставити їй свою, коли се буде виїмкова сила могутніх звірів і чарівників. Ціле життя, таким чином,—це „боротьба різних оренда між собою¹⁾“. А в сій боротьбі людина все мусить пам'ятати про своє „оренда-мана“, все підтримувати і збільшувати його.

Буйвол виявляє своє „ваконда“ в стовпі пороху, який він збиває своїми копитами. Тож вояки, що вибираються в похід і хочуть зміцнити своє „ваконда“, збивають теж хмари пороху. В сім русі їх сила доходить надзвичайних розмірів, що pomoже їм перемогти ворога.

Коли на небі збираються хмари, Індіани кажуть „бура готить своє „оренда“. А коли бура вже зірветься, вони кажуть „бура виготовила своє оренда²⁾“.

У всіх сих випадках оренда-мана виявляється дією.

Могутній засіб для зміцнення мана-оренда се танець—як особливо інтенсивна і систематична форма руху. Дакотське таємне товариство від часу до часу виконує такий магічний танець, в котрім зміцнюється ваконда членів, і сей танець так і називається „ваконваціпі“³⁾.

В індіанських оповіданнях про військові справи дуже часто оповідається, як герої танцюють, щоб побороти ворогів. Так в племінній історії Альгонкінів Мусквеків (Лисів, Foxes) оповідається про бій родоначальників Мусквеків Горячої руки і Холодної руки—з Чорним Вовком: „Горяча рука ударив Чорного Вовка списом. Чорний Вовк не міг зробити ліку (medecine,—се слово часто вживається замість маніту і т. и.),—він був дуже хворий. Він сказав: „Возьміть шкіру“. Горяча рука взяв його чорну шкіру. Чорний Вовк утік голий. Утікши далеко, Чорний Вовк

¹⁾ *Handbook of American Indians*, під словом orenda.

²⁾ *I. W. B. Hewitt, Orenda and a suggestion towards the origin of religion*, в *American Antropologist* IV (1903).

³⁾ *Handbook*, під сим словом.

став танцювати і співав свою пісню: сей ліквилічив його. Вночі він украв свою шкіру“¹⁾.

Але танець не тільки засіб для набуття „оренда“ для тих, що його шукають. Се також спосіб для реалізування свого „оренда“ для тих, що мають його багато. У Атхуабо в східній (португальській) Африці процес посвячення хлопців і дівчат в стан дорослих називається отхетеля. *Отхета*—значить танцювати, *еля* має значіння пасивного суфікса, так що ціле слово означає процес, який можна б висловити словом „натанцювати“—так як ми кажемо „научити“ або „наповнити“.

Самі діти, кажуть сі люди, не танцюють, їх натанцювують старші, щоб надати їм сили, щоб вони стали справжніми людьми²⁾. Патер М. Schulien з якого статті ми беремо сі відомості, правда—випадково зазначає, що Атхуабо не тотемісти і не маністи³⁾, але останнє він очевидно розуміє в вузько меланезійськiм значінню. Його слова треба розуміти так, що в сих Негрів нема всіх складників ідеї „мана“. Але ся „сила“, котрою натанцювують дітей мусить бути дуже подібна до мана-оренда. Вже те, що людина дістає її від старших роду, які мають сю силу в високім степені, і що се надання відбувається акцією—танком, наближає сю силу до мана. При тім ся сила мусить бути така сама нейтральна, як мана-оренда; се видно з поглядів Атхуабо на лічення. Вони називають хорого пацієнта тим самим словом, що й кандидата на посвячення в дорослі, виражаючи тим самим, що хворий знаходиться супроти лікаря чи знахаря в тім самім положенню, як дитина супроти своїх учителів—і хворий і дитина чекають, щоб їм надати сили⁴⁾. Як лічать знахарі в Атхуабо, автор не каже, але в більшості народів знахарі, се люди, що мають велике орєнда: вони можуть чарувати і лічити хворих сею силою, поборюючи злу силу хвороби, а виявляють своє орєнда танцями і співами. Про Арунтського жреця, коли він виконує ритуальні дії, кажуть, що він наповнений «чурінґою»⁵⁾. Навіть птахи, які співають виявляють тим своє „орєнда“, чарують; в старій ірокезькій мові не було иншого слова для „співати“—тільки „виявляти своє орєнда“⁶⁾.

¹⁾ The Folk-Lore Society v. LI, Mary. A. Owen, The Folk-Lore of the Musquakie Indians of N. America, с. 2.

²⁾ P. M. Schulien, Die Initiations zeremonien der Mädchen bei den Atxubabo, в Anthropos XIII—XIX/1924, ст. 73.

³⁾ Там-же, с. 102—3.

⁴⁾ Там-же, ст. 76.

⁵⁾ Durkheim, Formes élémentaires—ст. 283.

⁶⁾ J. W. B. Hewitt, Orenda.

Але не тільки в таких виїмкових явищах і не тільки у знахарів „мана“ виявляється дією. Кожний ужиток особистої енергії, себ-то кожна проєкція навні сеї внутрішньої сили виявляється в акції: в певнім ритмі, з котрого складається режим „мана“. Перед якимсь важким і трудним виявом „мана“, сеї режим вимагає звичайно коротшого або довшого посту; буває і підготовчий період усяких заборон і обмежень в щоденнім життю людини; практикуються танці й співи, а навіть гри. В Америці, щоб пустити в рух своє оренда, часто треба довго купатися: без того оренда зістається пасивним, і може навіть вичерпатися. Так само треба уникати різного занечищення, щоб не сполошити „мана“ або його не *роздражнити* (се слово, здається, лініше віддає примітивну думку): роздражене „мана“ дійде до занадто великої сили, так що може стати небезпечним для самої людини.

В сих заходах, стараннях й остророгах проходить життя примітивної людини. Сього вимагають обставини її побуту: коли люди працюють і боряться лиш силою свого „мана“, то зовсім природньо, що сі примітивні люди звертають всю увагу на культуру своєї містичної сили, аби зробити себе здатними до праці чи бою,—так як вся культура боксера звернена на плекання його мускулів. Супроти сього зрозуміло, що Індіанці або Австралець, лагодячись до війни, тратить більше часу на магичні танці і пости, які збільшують його мана чи оренда, ніж на гострення зброї або збір провіанту. Зброя—се-ж лиш інструмент, котрим виявить себе його внутрішня сила, що зміцнить його удар і направить лет його стріли. Індіанці, що збирається на рибу, не звертає найбільшої уваги на стан своїх сітей і човна; ні, він завзято купається в морі, або в своїй парні, щоб привести своє оренда до потрібної рівноваги і тим забезпечить собі успіх значно краще, ніж се можуть йому гарантувати сіті. Бо сіті можуть тільки зловити рибу, а його оренда змусить сю рибу піддатись йому!

Ось як описує один старий письменник приготування до походу в Канаді. Ще перед тим, як збирати військо, ватажок малюється начорно, постить кілька день і ні до кого не говорить. „Потім гріють воду, ватажка купають, мастять йому волосся й одягають в найкращу одіж. Так прикрашений він співає глухим голосом пісню смерті¹⁾; його вояки, себ-то всі ті, що зголосились

¹⁾ „Пісні смерті“ се пісні, в яких індіанські вояки вихвалюють свої воєнні і ловецькі подвиги та висміюють своїх ворогів. По старій традиції

Іти з ним, починають один за другим свої воєнні пісні, бо кожний з них має свою власну пісню, яку ніхто більше співати не сміє... Потім відбувається нарада... Після співів починаються танці, досить живі і ритмічні, що представляють образно операції воєнної кампанії. Після танців відбувається пир¹⁾.

Навіть коли дикун перед боєм затроєє свою стрілу і тим наче виявляє переконання, що отрута знищить його ворога скоріше, ніж саме вістря стріли,—одним словом—коли він *уліпшує* своєю зброєю, в дійсності і в сім випадку він оперує з „мана“,—лиш не своїм, а з „мана“ речей. Сила меланезійської стріли не в тім, що вона затроєна в європейським розумінню, а в ріжних „мана“ її. Її вістря зроблене з людської кости—тому воно „мана“. Се вістря прикріплене до деревнища могутніми чарамп—се теж „мана“. Ціла стріла, покрита горячим плинном з могутніх „ліків“, се теж „мана“. Зрозуміло, що смерть від такої стріли певніша, ніж від звичайної²⁾. Через се-ж Індіани більше цінять стару подерту сітку, що вже мала „щастя“ на ловах, ніж зовсім нову.

Але все таки найчастіше приготування звертаються на саму людину. Так ковалі в Сегу, в Західній Африці, що збираються куртом конати і витоплювати залізо, приготуваються до сеї праці великим празником, а під час самої роботи відділяються від своїх жінок і строго дотримують ріжні заборони³⁾. Навіть перед тим, як їти їсти ягоди, Індіанин-Гаїда робить магичні приготування: малюється і прив'язує собі до волосся лосячі шкірки⁴⁾. Де-які Індіани постять кілька день перед грою, щоб забезпечити собі щастя⁵⁾, і под.

Найвіразніше виступає сей принцип в таких практиках, як оцей звичай у алеутських китоловів. Коли мисливець поранить на ловах кита, то не переслідує його, а вертається до дому і замикається в окремій хижці. Тут він постить, не п'є, лиш від часу до часу хрипить, як ранений кит. На четвертий день сеї операції кит мусить згинути: тоді треба лиш поїхати і за-

Індіанин, умираючи, особливо в війні від ран, звичайно збирався з останніми силами, щоб проспівати свою „пісню смерті“. Відти певно походить їх етнографічна назва *chants de mort, death songs*.

1) *P. F. X. de Charlevoix, Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale* III. у *Lévy-Bruhl, La Mentalité primitive* с. 373.

2) *Codrington, The Melanesians...* 308.

3) *P. L. Monteil, De Saint Louis à Tripolis par le lac Tchad. Voyage à travers le Soudan dans les années 1890—92*, ст. 42.

4) *R. Swanton, Haida texts*, Smithsonian Institution, Bureau of american ethnology, bull. 26, ст. 426.

5) *Relations des jésuites*, X. (1636 le père Le jeune) ст. 88 у *Lévy-Bruhl, La mentalité primitive*, Paris, 192, ст. 177.

тягнути його на беріг. Як кит не згинув, то ловець знов поспить, аж поки не доб'ється свого¹⁾. Бо не зброя і не рани рішають на полюванні. Слова старого Ескімоса в розмові з Богоразом не лишають сумнівів про се: „Домашні чари, казав сей примітивний практик,—спільніше від тих, що робляться в пустині. Даремно чоловік ходить кругом шукаючи здобичи; але ті, що сидять дома при лійовій лампі (жінки), вони справді свільні, бо вони вміють прикликати здобич до берега“²⁾. Богораз згадує також про дощечку з рисунком, що представляв в однім куті жінку в хаті, очевидно заняту чарами, а в другім беріг моря з мисливцями, і стадо фок (тюленів), що пливе просто до них, мабуть від впливом маніпуляції жінки.

Сей погляд на жінок спеціальна риса північно-азійських народів, але віра в таку боротьбу на віддаль дуже широко звісна. Звичайно такі випадки, особливо як алеутський, називають симпатичною магією, себ-то принускається, що людина наслідкуванням певної події хоче викликати сю подію в дійсності. У культурніших народів, що вже визволились з-під впливу магійного думання, такі операції справді обмежуються ідеєю аналогії або „симпатії між подіями“. Але на погляд народів примітивного способу думання, в таких явищах оперують активні сили—їде боротьба ріжних „оренда“, про котру говорять Іролезі. Як би сі сили не називались чи були б зовсім анонімні в якогось народу, однаково сі випадки входять в систему „манічного думання“. Се думання не знає безпосереднього звязку між фізичною пошукою і наслідком. Воно не робить помилок, що до правил причинности, як се може здаватись. Для примітивного розуму правила причинности функціонують в магійнім світі, і тільки результати їх функцій виявляються фактами зовні в світі реальнім.

Ось ще один приклад, що нав'язується до попередніх, але називає активні сили операції вже по імені. Північно-західні Альгонкіни часто заставляють постити своїх дітей, щоб їм снилося „маніту“ лосів,—аби вони мали над ними силу, коли підуть ловити. „Навіть зовсім малі діти, що не можуть іти на лови, мусять постити. Мамаи переконують їх, що через се дорослі мисливці будуть мати більше щастя на полюванні“.³⁾

1) *J. G. Frazer, The golden Bough I 3, ст. 25.*

2) *В. Богоразъ, Къ психологін шаманства у народовъ Сѣверовосточной Азіи, Этнографическое Обозрѣніе LXXXI—V, ст. 9.*

3) *Relations des jésuites, LVII (1672—3) у Lévy-Bruhl, Mentalité... 176.*

* * *

Все сказане вище мало вияснити динамічну природу „мана“. Ся сила може виходити від різних речей—бо все в природі має свою частку мана. Але ми вже сказали, що частки сі не однакові, в одних більші, у інших менші, і ся обставина відбивається на цілім життю природи: творить примітивний життєвий закон. Причини ж сеї нерівности між речами й людьми можуть бути всякі.

Найкраще, коли дитина вже народившись принесе з собою стару душу якогось предка, що жив на світі і розвинув тут своє „мана“. Ся дитина буде рівна найсильнішим: бо у всіх сих народів предки, властиво душі померших предків мають найвище „мана“. Ся гадка походить з особливої пошани сих людей до предків, родоначальників, а з другого—з погляду всіх примітивних народів на явище смерті. Бо одна з тих дуже небагатьох основних ідей, які розповсюджені між усіма примітивними народами і які можна вважати фундаментально людськими, се саме думка, що смерть не являється звичайним явищем в природі. Себ-то не звичайним так, як ми розуміємо се слово, бо примітивні народи не переводять різкої лінії між нормальними і ненормальними явищами, тільки розрізняють такі, що не потребують ніяких пояснень, і такі, для котрих треба шукати причин.

Шукають же сієї причини все в містичнім—у впливі надприродніх сил. Через се і смерть ніколи не буває природня: вона ніколи не буває наслідком вичерпання організму або наслідком якогось фізичного насильства над ним. Коли людина гине від рани або від отруї, то се вплив переважаючої сили ворожого „мана“: мана зброї або рослини, або тої людини, що приготувляла отрую. Се ясно впливає з самої ідеї мани-елергії. Тому-то про щастя ловця на полюваню кажуть, що він засоромив „оренда“ звіря. Але коли людина умре зі старости або з хвороби—то і тоді причину смерті бачуть у впливі мана. Тільки погляди на сей вплив трохи розходяться. Одні народи бачуть тут перемогу якогось невідомого ворога—чари; інші можуть побачити в смерті могутній вияв „оренда“ *самого мерця*.

Бо в ніякім випадку смерть не убиває життєвої сили людини: мерці живуть, а то що їх все і всюди бояться, показує, що їх мана-оренда зі смертю стало ще сильніше і небезпечніше, ніж за життя. Вони дістали вплив на сили природи, особливо

на дощ¹⁾). Вони мають змогу помагати своєму родові, вмішуватися в його життя з більшою користю ніж живі люди. Тому у деяких американських народів знахарі „люди-ліки“ (medecins), що лічать і чарують своїм оренда, навіть *мусять* від часу до часу „умирати“, щоб тим зміцнювати свою силу. К. von den Steinen каже, що знахарі у Бакаїрі в Центральній Бразилії мусять випивати дуже міцну отруту й умирати, бо без того їх клієнти втрачають до них довір'я. На Північному континенті „умирання, теж обов'язкове для людей-ліків: один знахар Гаїда хвалився, що він умирав чотирі рази; чи се була симуляція, чи летаргія, се не важно: значіння має лиш те, що громадська думка вимагала цього і дивилася на його смерть, як на збільшення його „оренда“. Се цілком по своїйому логічно, бо-ж сей „лікар“, що лічить самим собою, себ-то силою свого „оренда“, сам являється найважливішим, а властиво єдиним ліком в своїй аптеці, і збільшуючи своє оренда, він поповнює свої запаси медикаментів. Тому його пацієнти можуть зовсім законно вимагати цього²⁾.

Отже, коли смерть зміцнює силу дорослого чоловіка, то тим більше цінно, коли маленька дитина має вже в собі таке могутнє, зміцнене смертю „мана“: коли предок особливо давно померлий, вернеться в дитячій тілі, щоб прожити знов ціле життя серед свого народу на його добро.

У деяких австралійських племен се вважається навіть нормальним способом народження: все життя походить від нововтілення таких предків. Арунта вірять, що всі люди їх племені родяться безпосередньо від предка даного роду, який в мітичних часах перемінився в скалу або дерево, що називаються „нанджа“. Се нанджа складається з „ратана“ — людських ембріонів, властиво ембріонів душ, які проходять в лоно жінок роду, щоб потім родитися дитиною племені, до якого предок належав.

Правда ся арунтська теорія занадто проста форма реінкарнації предків: в такій простій формі ідея нововтілення взагалі рідко трапляється. Більшість примітивних народів уявляє собі втілення предка чимсь виїмковим, а не звичайним способом народження дітей. Зате ідея такого *виїмкового втілення* дуже розповсюджена, особливо в Америці, де вона повторюється з малими

¹⁾ Ще й у нас вірять, що сон про покійника означає зміну погоди, особливо дощ.

²⁾ У Остяків шаман перед своїм сеансом їсть їдовиті гриби („мухомори“), а скінчивши свою роботу, п'є мо локо, щоб неутралізувати отруту! S. Patkanov, Die Irtisch-Ostjaken I ст. 121.

змінами у різних народів. Всі вони дивляться на таку людину що має предківську душу, як на щось надзвичайне, не подібне до інших нормальних дітей. Дитина, про котру знаючі сказали, що вона втілений предок, звичайно буде могутнім чарівником і не буде боятися чужих сил. Звичайно також, такі чарівники з уродження вважаються могутнішими за інших.

Та в кожному разі, чи дитина прийшла на світ з новою душею, чи з старою, могутньою, її доля виявиться вповні аж тоді, як вона ввійде в стан дорослих. Перед тим на дитину вважають тільки, щоб вона як-небудь не пошкодила своєму мана, або мана своєї родини, порушенням якихось заборон,—так само, як мусять вважати на собак або худобу, коли її мають. Але виявляти своє мана і зміцнювати, чи набувати в описанім вище розумінню, дитина буде аж тоді, як дійде зрілості. Приготовання до посвячення в мужеський чи жіночий стан, строга дисципліна, часто муки, що тижнями або й місяцями підготовляють дітей до церемонії посвячення, мають власне відкрити дитині характер її „мана“¹⁾.

В сім звязку виступає інша риса загального поняття мана. Коли мана се енергія—рух, коли кожна річ жива чи мертва, має в собі якийсь відбиток тої енергії і ся індивідуалізована енергія може обмінюватися, то примітивна уява надає сій індивідуалізованій енергії також змогу об'єктивуватися в якимсь образі чи навіть речі, таким чином, що ся енергія може жити життям до певної міни окремим від свого живого носителя. Ся конкретизація мана у людей (в відношенню до звірів і речей ся гадка розроблена слабше) відбувається звичайно в момент посвячення.

Найчастіше се буває так: дитина, що готується до посвячення, десь у лісі на самоті після постів і інших аскетичних засобів у сні або в екстазі бачить якийсь предмет чи, частіше звіря, якого і вважає потім своїм конкретизованим „оренда“ на ціле життя. Така нова форма сеї сили має звичайно окреме ім'я, а зміст сього поняття найліпше передає вираз: „надприродній помічник“ (supernatural helper) або „патрон“ (guardian spirit)—те, що тотемічна теорія називала *особистим (індивідуальним) тотемом*.

Однак часто се індивідуалізоване „мана“ не має окремого імени і тоді його лучність з мана—енергією помітна найліпше. В Австралії, де дитина дістає свого „помічника“ в спадку від своїх батьків, знахарі і старші роду передають хлопцеві магичну

¹⁾ Про поколінні класи і перехід до них див. *М. Грушевський*, Початки громадянства с. 117 дд.

дощечку, що називається „чурінга“, так само, як і та сила, котру вона унагляднює. Ново-зеляндці заганяють „гау“ лісу в якійсь талісман і ховають його в лісі, щоб затримати в ньому звіря і птицю. Так само, як вже було вказано, „маніту“ означає і активну силу і конкретизовану: патрона-помічника.

В інших місцях се поняття дістало окреме ім'я і навіть пережило, здається, ідею активного мана, що мусіла його породити. Для сих явищ типовий борнеанський „нгаронг“. Поняття нгаронга зовсім подібне до патрона—маніту: людина бачить його теж у сні, або дух предка попереджає її в сні, і вона бачить його деє в лісі, як камінь дивної форми, або звіря, що чим-небудь зверне на себе увагу людини. Сей предмет її буде людські „нгаронгом“ на все її життя.¹⁾ В Західній Африці поняття такого надприроднього помічника ще більше зматеріялізоване. У Бавілів, наприклад, люди і міста мають якогось патрона-звіря, „біна“, що приносить їм щастя своєю таємною силою, вже без звязку з силою самої людини чи громади, якій сей патрон допомагає²⁾. Се те, що називається в етнології „фетіш“; але через поняття індивідуалізованого „мана“ і єї „біна“ можна звязати з ідеєю манічної сили³⁾.

Типовий надприродний помічник — як індивідуалізоване, чи об'єктивоване „мана“, зустрічається в Америці, найвиразніше, як нам здається, у Ірокезів. Тут маємо і виразне поняття активної енергії, „оренда“, і термін для об'єктивованого індивідуального оренда „ойерон“. Пізнає його людина в муках посвячення і потім аж до смерті її духове і фізичне життя залежить від долі і волі сього помічника. Ойерон може бути якийсь предмет, камінь, кусень дерева, або ніж, люлька, стріла; тоді людина мусить стерегти той предмет, як душу, бо коли з ойероном станеться біда, то згине і сама людина. Коли ойерон з'явиться людині в образі звіря, то сей звір буде помогати їй на ловах, і йому треба приносити жертви, щоб він не погнивав, і глибоко поважати його. Це-ж робиться і для неживих ойеронів.⁴⁾

Отже ойерон знов те саме, що етнологи називають особистим тотемом; тому зовсім на місці буде навести для ілюстрації єї

¹⁾ *Ch. Hose & Mac Dougal, The Pagan Tribes of Borneo, 1912, т. II, ст. 90, у Beth. ст. 163—165.*

²⁾ *R. E. Dennet, Bavi-li-notes в Folk-Lore XVI 1905 ст., 390—397.*

³⁾ Біна можуть бути теж виконавцями волі свого клієнта, його зловіщої сили „ндонго“, але спільности енергії між клієнтом і біна нема.

⁴⁾ *Handbook of American Indians під ouagon.*

гадки оповідання про такого „тотема“ Лонга, праотця „тотемізму“, — оповідання справді дуже яскраве. „Перед відходом гурту одному з Індіян, що мав тотемом медведя, приснилося, що під одною горою, п'ять днів ходу від села, він зустріне великий табун лосів, та для того треба, щоб з ним було десять мисливців. Збудившись він попросив інших, щоб пішли з ним до тої гори, але се було не по дорозі і вони відмовилися. Тоді Індієнин пішов сам і побачив справді табун, який йому снівся—він вистрілював, але вбив медведя. Переляканий сим результатом і боячись гніву володаря життя, якого так образив, він впав і пролежав хвилину без притомности. Потім він підвівся і насилу поплентався додому. Коли раптом на дорозі, він зустрінув знов сильного і великого медведя; сей медвідь кинув його на землю і роздер кігтями лице. Оповідаючи дома сю пригоду, Індієнин наївно додав, що медвідь запитав його, що могло його привести до вбивства свого *тотему*; на се він відповів, що не знав, що в стаді, в яке він стріляв, був медвідь; що він страшно зажурений таким нещастям, і що він надіється, що медвідь його помилює. Тоді медвідь пустив його, наказавши бути надалі уважнішим, і оповісти всім Індієнам сю пригоду, щоб їх *тотем* на далі були спокійні. „Пізніше, в розмові з Лонгом, він додав: „Я втратив надію, мій *тотем* гнівається, я не зможу вже ніколи полювати.“¹⁾ Без допомоги „тотема“ чи, можна сказати також—ойерона, полювання безнадійне: людина не вб'є нічого!

Та поміч ойерона не уявляється якоюсь відокремленою послугою, яку може зробити звір зо-вні. Ся поміч приходить людині невидимо через злиття ойерона з її власним єством. Ойерон, як носитель окремого оренда, своєю енергією зміцнює „оренда“ людини. Ойерон-предмет тільки видимий символ цієї злуки. Тому ойерон-предмети мають неоднакову вартість.

Чим більший і могутніший ойерон, тим сильніше стане „оренда“ людини. З другого боку природа ойерона відібіється і на характері „оренда“ людини. Коли ойерон великий і сильний звір, але не зручний, не швидкий, то се не велике щастя, бо людина з таким ойероном став повільна і легко може бути поранена в бою. Тому Індієни звичайно не раді мати ойероном медведя: від такого ойерона і натура людини стала б медвежа.

¹⁾ J. Long, Voyages & travels etc. 86. у Lecky-Bruhl, La Mentalité 122 - 123.

Люди, що мають *незвичайно* могутніх ойеронів, можуть також робити *надзвичайні* речі: се чарівники. Їх ойерон відкриває їм таємні речі, помагає знайти загублене; ці люди можуть дивитися в минуле, вглядати в мислі інших людей. Вони можуть навіть робити шкоду своєю магичною силою і силою свого ойерона: насилати слабості і смерть на інших людей. У Ірокезів чарівник з таким страшним ойероном називається „арендіуванен“ се значить „той, у котрого могутнє оренда“¹⁾. Отже в сім виразі виразно видно, що „ойерон“ виявляє себе тільки силою „оренда“: він лиш зміцняє оренда самої людини, а не являється якоюсь окремнішньою силою.

Ойерон може бути не тільки предмет або звір: се може бути й гра, або танець. Ми бачили, що танець служить, як засіб для творення і збільшування „оренда“ в різних обставинах життя. Він сам по собі велика сила. Для примітивної уяви такий танець навіть не менше самостійна сила, як звір, або якесь инше конкретне явище, що має своє оренда. Коли людина може уявляти собі своє особисте оренда в образі звіря-помічника, то зрозуміло, що могутній танець може теж прийти на гадку, як форма, котру може прийняти індивідуальне мана-оренда. Де-яким хлопцям в критичний час з'являється у сні якийсь танець—се їх конкретизоване оренда. Але се не будуть ті звичайні магичні танці, якими люди даного племені розвивають своє оренда перед війною, ловами і т. и. Танець—ойерон се спеціальний танець певної людини, і тільки для неї він має магичне значіння, так само як звір-ойерон, або предмет-ойерон має помічну силу лиш для одної якоїсь людини, котрої оренда він персоніфікує, і людина обов'язана дотримувати певні ритуали супроти нього. Для такої людини, що має ойероном танець або гру, сей ритуал, і вичерпується звичайно виконанням свого танцю або гри. В сих рухових ойеронах звязок оренда-енергії з індивідуалізованим оренда-ойероном помітна особливо сильно.

Але і в відносинах до неактивних ойеронів: звірів і т. и. танець і рух теж грає велику роль, як і взагалі в маніпуляціях звязаних з особистим оренда. Тому про ойеронів цілої групи людей, родини або племені кажуть часто „той кого ми співаєм“ (the whom we sing):²⁾ сям висловлюється, що громада має з ойе-

¹⁾ *Handbook* під ouaron.

²⁾ *Handbook* під ouaron ст. 179. Подібний вираз зустрічаємо в південній Африці, у Бечуанів, де поняття мана не слідо, здається. Див. *Frazer*, *The golden Bough* II^o ст. 365.

роном містичний звязок, який виявляється співом, а само собою зрозуміло—і звязаним з співом танцем, бо співу без дії примітивні народи не знають. В Африці часто незнайомого не питають, з якого він роду—тільки—що він танцює¹⁾.

* * *

Отже групи, як і індивіди можуть мати своїх ойеронів: мають своє окреме оренда й унагляднюють його в своїй свідомості якимсь конкретним поняттям або образом, отим ойероном. Се ще одна характеристична риса поняття мана-оренда. В наведених на початку характеристиках „мана“ згадувалась його неправильність, беззаконність, але як придивимося ближче до нього, особливо до цього поняття групового мана, то сконстатуємо, що в основі своєї се сила не випадкова й її впливи не довільні. Мана не блукає навмання між речами і людьми, приймаючи випадком якусь форму. Коли б се було так, то життя було б боротьбою всіх против всіх і було б зовсім не обчислиме. Але мана має свій закон і навіть не менше строгий, ніж якась філософічна система; тільки його закон відмінний від наших. Сей закон виявляється між иншим в тім, що хоч кожна річ індивідуально має свою частку мана, але вона не черпає його, так би сказати—де-небудь з загального запасу, тільки з кола речей, які оточують її тісніше: з речей об'єднаних спільним родовим „мана“.

В примітивній уяві ці речі об'єднані родовим звязком і творять рід,—тільки сей рід в нічому не відповідає нашому поняттю роду (*species*). В його основі не лежить генетичний звязок в природницькому розумінню (споріднення). Вже в дефініції „тотему“ виявилось ширше розуміння примітивного роду, а він формується власне під впливом поняття „мана“. „Мана“ може об'єднати людей і звірят, рослини, мертві речі і навіть абстрактні поняття, як сторони світа і пори року. Нігерійське плем'я Ібо вважає черепах своїми родичами. „Вони завжди заступаються за черепах перед Європейцями. Черепаху вважають наче родичкою, може трохи таємничою, трохи незрозумілою в поведінку, все таки—своєючкою.“²⁾ Австралійське плем'я Ангаарді в уяві сусіднього племені споріднене зі східною стороною і з речами, що знаходяться на схід від них сусідів³⁾. У племені Montagmbier в рід

¹⁾ Особливо Бушмени у *Lang, Myth, Ritual and Religion*, I. c. 72 і 170

²⁾ *P. J. Alves Correia, Un totem Nigérien, Les tortues parentes des peuples Ibos, Anthropos XVI—XVII (1917—18) ст. 964.*

³⁾ *A. Oldfield, The aborigines of Australia, у Levy-Bruhl, La mentalité primitive c. 232.*

пелікана входить: чорне дерево, пси, огонь, лід і дещо ще инше. У Вотчабулюків, теж в Австралії, до кляну сонця входить місяць, кенгуру, біла і чорна сорока, опосум, якийсь сокіл, кілька гусиниць і планета Венера, вони всі собі рідні ¹⁾).

Як видно, сі роди не мають нічого спільного з нашим розумінням роду. Сі речі, в нашім поняттю есенціонально ріжні, так що ми їх розкладаємо ерархічно на вищі і нижчі, але примітивна уява об'єднує їх, як рівнорядні, навіть як рівнозначні. Ідея „мана“ робить се можливим. Всі речі й явища, що доходять до свідомости примітивної людини, все се „мана“, чи має в собі „мана“: через се тільки вони існують. Спільний принцип існування робить їх, розуміється, в основі рівними між собою; більша чи менша скількість сили в речах робить їх тільки сильнішими або слабшими.

Але уявім собі, що ся неутральна сила не зовсім однородна на просторі цілого всесвіту, що в ній є певні течії чи напрямки, які охоплюють якісь комплекси речей, збивають їх в тісніший гурт і тим самим відділяють їх від инших таких течій чи гуртів. Щось таке ввижається уяві примітивних народів: примітивний рід в широкім розумінню се буде такий ізольований комплекс речей з спільним „мана“. Речі об'єднані такою спільною течією „мана“ можуть не мати нічого спільного в нашім розумінню: що їх лучить—не знати, але вони об'єднані дуже тісно. Всяка зміна, що зайде в якійсь часті такого манічного кола, відбивається на всіх членах роду. Сей звязок майже такий тісний, як звязок людини з ойероном: се звязок есенціальний, органічний.

На зовні такий рід творить одно ціле, одно „мана“. Індивід існує в нім тільки як частина цілого. В сім процесі одушевлювання природи людина не підносить мертві речі до себе, до рівня свого індивідуального Я, своєї душі, як се каже Тайлор і анімісти, а скорше понижує себе, з нашого погляду, до решти природи і розпливається в масі речевих „мана“. Сю обставину часто не доцінюють: дослідники часто констатують, що примітивні люди не роблять ріжниці між людиною і „звірем“, але слідом інтерпретують свої-ж слова так, що примітивні дивляться на звірів, як на людей. ¹⁾ В дійсності-ж думки примітивні мають і про людей і про звірів спільне поняття, що не підходить до нашого по-

¹⁾ *E. Durkheim, Formes élémentaires...* стр. 202—203.

²⁾ Пр. *A. Lang, Myth, Ritual and Religion*, I, розділи IV, V.

няття про людину або звіря, але стоїть ближче до останнього ніж до першого.

Се видно зі слів самих примітивних. „Дуже інтелігентний бушмен“, каже один місіонер якого цитує Фрезер, „не може доглянути різниці між звірями і Людиною“. І можна сказати, що для примітивної людини навіть її власна культура не уявляється якоюсь різницею між нею й звірем. Звір не вживає зброї, „бо не має“,—се чисто побутове явище. Дерева, скали, ріки, навіть посуд різняться від людини не більше, як звір. Індіанські сіти їдять, сплять, женяться й мають родину¹⁾. У Чукчів „нічник має свій край і шатро, і жінку, і дітей“²⁾.

Всі ці предмети живі, але, треба додати: вони живі остільки, оскільки вони організовані, оскільки об'єднані в роди зі спільним „мана“. Себ-то—примітивним народам вони уявляються живими лиш в звязку з їх ідеєю манічного роду, до котрого така річ може належати. „Жити, для примітивного індивіда означає бути постійно втягненим в сітку містичних відношень з іншими членами соціальної групи, з групами звірів і рослин, що вирости на спільній землі, і з комплексами річей, до котрих він належить ближче“, каже Lévy-Bruhl³⁾. І ці відношення мають характер надзвичайної солідарности. Бушмен, якому сказано було викинути якийсь лісовий бур'ян, відмовляється „кинути“ його, а „кладає дуже обережено“, щоб не накликати бурі, бо сей бур'ян „вітрова річ“: посвоячена з вітром в містичнім розумінні, тому непошана до бур'яну може роздразнити вітер⁴⁾. Так само в Центральній Бразилії огонь лисова річ, а сон—ящірчин. Такі відносини дуже часті.

Подібно каже Люмгольц, що для Індіанів—Гуїчолів збіжжя, олені, і свята рослина гікулі⁵⁾—одне і те саме. Гікулі ці Індіане збирають в певний час з ритуальними церемоніями, щоб тим заповнити собі урожай збіжжя, і для сього самого в певний час

¹⁾ *Frazer*, *The golden Bough*, II, 404, з *Saynard*, *Le grand voyage au pays des Hurons*.

²⁾ *Богоразъ*, Къ психологін шаманства, ст. 36.

³⁾ *Levy-Bruhl*, *La mentalité primitive*, ст. 36.

⁴⁾ *Bleek et Lloyd*, *Bushman Folklore*, передмова.

⁵⁾ *Hiculi*—старо-мексиканський *teonocatl*, чічемекський *peiotl*, під карликуватого кактуса *Lophophora Williamsii*. Ся рослина грала велику ролю в релігійнім життю мексиканців і різних давніх і сучасних індіанських племен. Мексиконці її спроваджували сухою з північної Мексики і робили з неї наркотичне питво яке пили на святах, щоб бачити „надприродні видіння“. *Bernardino Sahagun* бачив і описував ці свята в половині XVI в, одначе не знаючи, що се за рослина, з вигляду сухих кактусів вирішив, що се „священний гриб“, і так ся назва залишилася в європейській літературі на довгий час, поки не виясни-

вбивають певну кількість оленів. Сі три речі так тісно звязані між собою, що в містичнім мисленню і навіть в мові Гуічолів вони заступають одна одну: олень—гікулі, збіжжя—олень. Люмгольц поясняє се тим, що збіжжя й олені—се головна пожива Гуічолів, і, як пожива, вони рівнозначні, а від гікулі залежить (містично) урожай сеї поживи. В кожному разі, се цікавий приклад рівнозначности частей тої манічної цілости, яку, очевидно, творять олені, гікулі і збіжжя¹⁾.

Розуміється, ся рівнозначність виразніша тоді, коли торкається людей; але вискази ріжних примітивних народів показують, що люди й інші предмети, об'єднані разом в манічнім роді, вважаються просто тотожними. Се не тотожність в емпіричнім розумінню, тільки в есенціональнім. „Себ-то, як каже Дюркгем,—коли люди кажуть про себе, що вони ворони, то се не значить що вони ворони в звичайнім розумінню слова, але що вони мають в собі певний елемент, в якій лежить їх ество, і цей елемент їм спільний із звірями того-ж імени, через се вони сей елемент називають воронами“.²⁾ Розуміється, примітивна мова не виражає сього застереження, і хоч воно, безсумнівно, передає зміст примітивної думки, але вискази примітивних людей виявляють їх переконання про тотожність в дуже безоглядній формі, без яких-небудь застережень. Люди посвоячені з звірятами приписують собі їх прикмети і часто навіть їх вигляд. Особливо се кидається в вічі в примітивнім фольклорі, в оповіданнях і казках, де риси людини так зливаються з звірячими рисами, що трудно буває вгадати, хто-ж виступає в казці: чи звір, чи людина.³⁾ Очевидно, одно й друге: і звір і чоловік, бо як члени одного роду вони собі рівнозначні. Так мешканці о. Мабуіаг з

лось, що теононкатль те саме, що пейотль, описаний Hernandez'ом в першій половині XVI в. Сей бачив рослину живою, тому не помітив подібности з грибом. В XIX ужиток пейотля поширився на ново між Індіанами в спеціальних таємних товариствах, поборюваних американським урядом. Описи згаданих Іспанців і сучасних Індіан про вживання й наслідки пейотного наркозу дуже подібні: п'яний звичайно бачить спочатку гарні картини, ліси, святочні наговни, а потім страшні образи: звірів і гадів, що хочуть його кусати, часто теж „пророчі“ видіння про будучі події в племені.

Див. W. E. Safford. Narcotic plants and stimulants of the ancient Americans в Annual report of the board of Regents of the Smithsonian Institution 1916.

¹⁾ Lumholtz, Unknown Mexico у Levy-Bruhl, Les fonctions mentales, 215.

²⁾ E. Durkheim, Formes, 270.

³⁾ Порівн. нашу статтю про Розвій словесної творчости в Примітивних оповіданнях Африки та Америки вид. У. Соціологічного Інституту, Київ-Відень, 1923, ст. 23, і в текстах особливо американських.

Торесової протоки, кажуть про казуарів: „Сам (казуар) все одно що родич, він з тої-ж сім'ї“. ¹⁾ А йдучи на війну вони вихваляються швидкістю свого бігу, спускаючись на свої *довгі й тонкі* ноги, на свою казуарячу натуру. І навпаки, в казках звірі перед боем малюються в кольори свого роду, очевидно за прикладом своїх людських родичів.

Та ідентифікація частин одної манічної цілості не спинається на явищах сучасних або сумежних. Простір, що ділить речі в наших очах, не перешкоджає примітивній мислі вважати сі речі одною неподільною одиницею; ся думка сягає по-за сі границі обовязкові для нашого розуму. Так каліфорнійське плем'я Аког'чемемів уважало птаха „панес“ (з породи *buteonine*) своєю землячкою і в честь її святкувало, що року свято того-ж імени. На нім ритуально вбивали такого птаха, знімали з нього шкіру для ритуальних потреб, а потім ховали, і старі жінки оплакували його. Се бувало що року в кожному селі, але при тім сі каліфорнійці були переконані, що кожного разу й у всіх місцях убивають одного й того самого птаха: умирає один птах, який потім воскресне і на другий рік буде знов убитий у всіх селах племені. ²⁾ Також Якути, що судячи з де-яких вірувань заховали де-що з світогляду подібного до того, який займає тут нас вірять, що дуже сильний шаман може відбувати свої маніпуляції в кількох хатах рівночасно. ³⁾ На о. Rossel Island існують священні каміні „яба“—се тіла містичних предків, мешканців острова, що жили в „перед-людських“ часах. Але те, що сі предки стали каміннями, не значить, що вони перестали бути людьми. В країні Темеж вони існують, як люди, і се подвійне існування не здається неможливим. ⁴⁾

Погрішення проти вимог нашого поняття єдності часу і тотожності одиниці не доходить до свідомости сих людей: мана оперує инакше. Для них певна річ може бути собою і заразом чимсь иншим, може існувати одночасно в кількох місцях і в кількох видах. Леві-Брюль, котрий в своїй першій книзі про розумові операції у примітивних народів дав стільки влучних характеристик примітивної мисли, називає сю функцію поняття

¹⁾ *Frazer*, *The golden Bough* II.

²⁾ *Bancroft*, *The native races of the pacific states of North America*, III, ст. 168.

³⁾ *W. Sieroszewski*, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, *Revue de l'histoire des Religions* XLVI (1902) ст. 318.

⁴⁾ *W. E. Armstrong*, *Rossel Island Religion* в *Anthropos* XVIII—XIX (1923—4) ст. 6—8

„мана“ законом партіципації: всі речі повязані „в мана“ мають участь (партіципують) у всіх рухах, що відбуваються в манічнім крузі. Тому всі важні події в роді автоматично відбиваються на його членах, або викликають в них відрух.¹⁾

Коли напр. Африканець збирається в дорогу, він звертається за порадою до померших своїх родичів, або предків ватажка. „В сім останнім випадку він звертається до покійного ватажка не тільки тому, що він може бути могутнім помічником в дорозі (в звязку з вірою в могутність померших). Завдяки солідарності соціальної групи нічого з того, що загрожує окремому членові не може зіставатись байдужим цілій групі. Тому, що поїхав може трапитись в дорозі така або инша пригода, що може принести як найтяжчі наслідки для його сімї, для його роду, або її племені. Громада має право спротивитись тому. Отже індивід не має права йти в дорогу не повідомивши ватажка,—більш того, він не може йти, поки ватажок не впевниться, що подорожній може вирушати без небезпеки“²⁾. Се значить,—поки покійний ватажок не дасть знати, яким небудь умовним способом, що „все добре“—що громада не потребує боятись для себе якихсь поганих наслідків. Звичайно, ці наслідки в їх уяві можуть бути лише містичні, але через них може зіпсуватись погода, прийде пошесть на худобу, або якась инше потрясення в „мана“ даної громади.

Тому-ж і якась „нечистість“: переступ проти законів, звязаних з набуванням і охороною „мана“ в данім племені, може потрясти не тільки особисте „мана“ індивіда, але разом з тим може пошкодити иншим родичам звязаним з ним родовим „мана“. Необережне поведіння полишених дома родичів може звихнути удар в бою, або відігнати звіря на ловах. Спеціально поведіння жінок під час відсутности ловців і вояків впливає на хід експедиції. Американські Ескимоси тримаються того погляду, що під час полювання на моржів жінки не повинні обробляти шкір північного оленя. Лови не починаються, доки не пошита одежа, а як вони почнуться, тоді вже шити шкір не можна. Один дослідник оповідає, що в такий час він раз попросив двох Ескимосок пошити йому спальний мішок, і вони відмовились рішуче. Сказали, що в такому разі вони обидві померли б, і мисливці не

¹⁾ Сей самий вираз вживає і *A. Loisy*, *La cosmogonie des Arunta*, в *Revue d'histoire et de litterature*, 1914, не покликаючись на *L.-Bruhl*'а: „рід уявляє собі між собою і певною породою, або предметом, свого рода партіципацію: ніякий наш термін не підходить для її означіння“.

²⁾ *L. Levy-Bruhl*, *La mentalité primitive*, ст. 200.

зловили б нічого.¹⁾ У Тоаріпі на Н.-Гвінеї, коли б дома, в не-присутності мущин, погасли огні, або хто небудь переступив приписи чистоти, то ні лови, ні війна не пішли б щасливо²⁾. Подібний наказ що до огню зустрічається й у інших народів. Також зрада жінки може відігнати звіря на ловах³⁾. Коли чоловік не вбив нічого, то се показує, що дома щось було зле.

* * *

Се поширювання наслідків індивідуальних вчинків в рамках роду, через ідентифікацію частини з її соціяльним цілим, з манічним родом, особливо помітне в поглядах на відносини наступних поколінь між собою; з усіх манічних законів сей закон впливає може найглибше на духове життя примітивних громад.

В законах Ману́ сказано: „Після того як жінка стане вагітною, її чоловік стає ембріоном і знов родиться від неї“, і з сим правилом знавці індійського життя звязують звичаї де-яких індійських племен, щоб після народження дитини мати покидала дім чоловіка і верталась туди знов з захованням весільного церемоніялу, ніби новоодружена. Бо коли чоловік родився наново в дитині, то старе подружжя звязувало-б жінку з новонародженим, а не з її чоловіком: він ніби став іншою людиною і для того шлюб треба поновити. Се не примітивні звичаї, і не примітивні думки лежать безпосередньо під ними; але дослідник примітивної родини E. S. Hartland виявив в них вірно пережиток справді примітивної ідеї роду, що існує у більш диких народів⁴⁾.

Австралійські племена, як ми згадували, вірять, що душі новонароджених членів роду се душі предків, які жили в мітичній добі; по-над сей запас душ не родиться ні одна людина, нових душ нема. Ціле життя від найдавніших часів до тепер тотожне в собі: у всіх своїх частинах, в просторі і часі. Кожний являється своїм дідом і своїм внуком. І ся гадка хоч рідко де кристалізувалася так ясно, як в Австралії, теж така-ж загальна, як магічне думання.

Напр. Бакаїрі вважають дитину просто подвоєнням батька — хоч би дітей було і більше⁵⁾. Ся гадка поясняє розповсю-

1) V. Wrangel, у Levy-Bruhl, Mentalité, ст. 297.

2) Frazer, The golden Bough I, ст. 125.

3) Примітивні оповідання Африки і Америки, с. 151.

4) Edwin Sidney Hartland, Primitive Paternity, the myth of supernatural birth in relation to the history of the family. London 1909—10, I, с. 197 і 209

5) V. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilens.

джений звичай, що батько мусить дуже вважати на себе, коли дитина народиться: постити і лежати—„впсиджувати“ її (так звана в етнології *couvade*, звісна у багатьох народів). Бо коли батько й дитина одно, то організм батька в сю хвилю повинен бути такий самий слабкий і тендітний, як організм немовляти, і батькові дуже легко вразити себе чим небудь, а все що станеться з ним, навзаєм відіб'ється на дитині. Через се батько може замість дитини вжити ліків, записаних європейським лікарем хорій дитині: коли се добрі ліки, вони допоможуть дитині¹⁾. З часом, впра-стаючи, дитина більш ви-мансвпнується й її дучність з батьком ослабне, але поки дитина мала, вона з батьком вповні одно єство.

Ще частіш дитина вважається відродженням діда, або дальшого предка: може сям можна пояснити ту надзвичайну увагу сих народів в їх відносинах до дітей, що часто корисно відріж-няє їх від цивілізованих. Над колескою індіанської дитини співають:

„Вважайте! Чи ти се, діду?“

„Вважайте! Чи ти се, Навкієве?“

„Вважайте! Може се той, що доторкнувся неба?“

— мабуть якийсь мітичний предок. В пісні почувається напру-жене очікування. Ся маленька дитина може стільки дати громаді, коли в ній дійсно прийшов знову на світ далекий, могутній предок!

Часом ся родова єдність виражається менш безпосередньо. Ось уривок з опису родової церемонії у Сун'ів (Зуні) в Калі-форнії, поданий Кущінгом, що був у сих Індіян своєю людиною. Мушчини привесли з далекої дороги черепах, які на другий день мали бути церемоніяльно вбиті. Тенер вони знаходились у хатах, і родина приятелів Кущінга зібрались коло такої черепахи, що безпомічно рачкувала по кам'яній підлозі. Кущінг запитав, чому їй не дадуть води, бо-ж вона може загинути. „Бідний молодший брате!“ промовив тоді Індіянин з обуренням і сумом, „І ти не знаєш, яке воно дорогецінне? Загине?! Воно?! Воно не загине! Кажу тобі, воно не може загинути. Воно лиш перемінить оселю і вернеться до дому своїх братів. Та звідки ти міг би се знати!“ І він знов звернувся до черепахи: „О моя бідна загублена дитино! А може родичу мій? Може мій прадід, чи баба?“²⁾

В сих словах почуття одности роду, одности людського ко-лективу з своїми звірячими родичами і з своїми покійниками,

¹⁾ Його же *Durch Zentralbrasilien im Jahre 1881.*

²⁾ *Cushing, My Adventures in Zuni, „The Century“, May 1883, цитоване у Frazer Golden Bough.*

звучить дуже сильно. Солідарність з попереднім поколінням тут особливо важлива; вона виливається в найрізніші, часом курйозні або зворушливі форми, що виявляють близькість між живими і мертвими, спільність їх інтересів — можна сказати, яку нам навіть трудно собі уявити. І се не лиш з близькими помершими, і не з недавно-помершими. Ось напр. звітка з Камеруну, від Яундів: „Серед темної ночі Яунде раптом підводиться з ліжка: йому приснився один з його рідних, що помер давніше, а тепер дав йому якусь важну звітку — і вернувся до царства предків“. Та голос бубна доходить і в „тотолян“ (край померших). Тому Яунде хапає свій бубон, або навіть іде до великого бубна свого селла, і серед ночі починає „балакати“ з мерцем. Інші-ж засипають, почувши, що відомість не дотичить сторонніх. ¹⁾

Така спокійна, інтимна розмова з помершим далеким родичем при загальних поглядах культурних народів на життя і смерть річ дивна. Яка вона далека наприклад від нашої жебрацької псалми про сирітку, де виступає така розмова, як вираз сліпої розпукки і безпосереднього болю! Старий Сунї сказав правду — сторонній чоловік не може зрозуміти всіх відносно в середні такого примітивного роду.

Не може зрозуміти не лиш Європець, якого ділить від примітивної громади цілий спосіб думання, розходження в розумінню основних понять логіки. Не зрозуміє так само і сторонній, не-приналежний до роду. Родова громада, як колективна одиниця, в уяві цих людей така суцільна і замкнена, що вона ізольована навіть від інших таких самих родів: вона їм чужа і незрозуміла, хоч ці роди побудовані всі на однім принципі „мана“, який переходить через все творіння. (Ми, розуміється, говоримо про се поняття у манічно думаючих народів). Границі між окремими родами такі значні, що замикають кожний рід в окремій світі. Наше переконання про однастайність природи тут ні до чого: в світі мана однакові причини зовсім не витворюють однакових наслідків. Кожний індивід в границях свого роду живе під силою окремих законів причинності, що зовсім не мають сили в сусіднім роді. Те що убійче в середині одного роду, зовсім не шкідливе для члена иншого манічного кругу. З огляду на се Дюркгем називає „тотемізм“ (як звісно, в його терміноло-

¹⁾ *Nekes*. Trommelsprache und Fernruf bei den Yaunde und Duala в Mitteilungen d. Seminars f. orientalische Sprachen XI у Levi-Bruhl, Mentalité ст. 191.

гії се означає соціально-релігійну систему оперту на поняттях манічного роду і відносин між родами) — *федеративною системою віри*, в якій кожний рід заховує свою ідейну автономію. Се зовсім влучно, бо хоч найзагальніші принципи і закони у тих людей у всіх родах однакові (напр. поняття про смерть і життя, і про життєвий закон „мана“), то поняття звязані з приналежністю до даного роду і провни проти нього, — се окремі норми зовсім відмінні в різних родах. Те, що в однім роді щоденна пожива, може вважатися в другім отруєю. В кожнім з них добрим являється своє, а злим чуже, — хоч се чуже впливатиме і не на всіх чужих однаково.

Вотчабулюки напр. вірять і дотримуються того звичаю, що звіря певного роду (чи фратрії) може бути вбите тільки стрілою з дерева, яке належить до иншого означеного роду, а инакше вистріл не буде вбивчий, і стріла відвернеться від спорідненого звіря. ¹⁾ Так само в инших Австралійців, коли люди хочуть вплинути на зріст якоїсь рослиної або звірячої породи, то звертаються до громади, посвояченої з сею породою, і просять відбути потрібний ритуал, який має зміцнити зріст тої бажаної породи, себ-то зміцнити родове мана в громаді, до якої та порода належить. ²⁾ Подібно також Маорі вважають, що вони мають вплив на місцеві солодкі картоплі (патати): можуть вплинути на їх ріст і урожайність, але не мають ніякої сили над завезеними нашими бараболями. ³⁾

Зате Африканці не розуміють, що дитина білих людей, яка родиться в Африці, на території їх роду, може бути по природі (розуміється магічно) не їх одноплемінником, не Африканцем. ⁴⁾ Мана роду замкнене в крузі речей, що до нього належить, і з під сеї власти не втіче ні одна річ, що автоматично їй підлягає. У племен осілих в сей круг „мана“ входить розуміється і територія. У племен кочових, або взагалі таких, що мало

¹⁾ *Durkheim*, *Formes élémentaires*, ст. 213 Дуже подібну гадку зустрічаємо ще в XVI в. в Європі, — в медичній системі Парацельза. Для нього кожний орган людського тіла залежить від якоїсь звізди, і лік для хорого органу можна було взяти тільки від його „arsenicum“: від рослини або мінерала, що теж залежав від тої звізди, — отже творив разом з хорим органом і звіздою щось подібне до примітивного роду в системі „мана“. Треба завважити, що в примітивній системі окремі органи тіла можуть теж мати окреме „соціяльне“ існування: якийсь орган певного звіря може належати окремому родові, а звірі ні. Се так звані „spirit-totems“, часткові тотемі.

²⁾ *Durkheim*, там-же, 507.

³⁾ *Gudgeon*, *Maori Superstition* ст. 169 у *Lehmann-a* 59.

⁴⁾ *C. Meinhof*, *Africanische Religionen*, у *Levy-Bruhl*, *La Mentalité*, 435.

зв'язані з своїм ґрунтом, родове „мана“ замикається між членами роду, і все і всюди відрізняє їх від інших людей. Європейці, що не раз старалися переконати примітивних у фальшивості їх „забобонів“ і приводили себе в приклад того, що порушення якої небудь заборони, табу, не має для них, Європейців, шкідливого наслідку, в якій вірять примітивні,—несвідомо для себе як раз потверджували сю примітивну концепцію: Європейцям дане табу не страшно, бо вони люди з іншого роду, іншої системи.

Звичайно, родові мана впливають зовні і на речі інших родів, але інакше, як на своїх членів. Родове мана двохстороннє. Найчастіше, розуміється, воно впливає, як активна агресивна сила, коли суб'єкти, члени роду, роблять свідомий ужиток з свого мана-оренда на знищення членів ворожого кола. Особливо се має значіння тоді, коли люди відживляються звірями чи рослинами чужого роду. Бо в середині самого роду убивання і поїдання звірят і рослин не має ворожого характеру: се лише „переміна оселі“, внутрішня економія соціального організму. Се пояснюється з поглядів примітивних на смерть і посмертне життя, про котрі була мова. Тільки в такому разі, коли людина знищить щось рідне, не дотримавши приписаних родових норм, се викликає для неї страшні наслідки. Тому більшість примітивних народів дивляться на нещастя, як на кару за такі дереступи, а властиво, як на реакцію таких злочинців супроти свого роду. Так в Океанії, а також у Ескімосів нещастя на морі вважається автоматичним наслідком такого злочину: санкцією порушеного „табу“. Тому вважають небезпечним помагати потопаючим, аби врятувавши їх, не притягнути на себе сих „мана“, що побиває сих людей. Обов'язок громади вимагає навіть, щоб тих, які вирвалися з-під кари і, приміром, доплили до берега, убивати, а не пускати поміж себе. Се звичай розповсюджений, між іншим, на о. Фіджі, фіджійці убивають тих, що потерпіли аварію. Але тільки своїх! Люди чужого роду, що не можуть розгнівати родові мана островів Фіджі, можуть жити і по сім доказі їх конфлікту з космічним законом. Так на Фіджі живуть емігранти з островів Тонґа, що прибились туди після нещастя на морі. Вони, очевидно, не потерпіли від фіджійського закону, і могли зістатись і жити спокійно ¹⁾.

1) *I. Waterhouse, King and people of Fiji, у Levy-Bruhle, Mentalité. et. 323.*

Так з со-родичами. Убивання ж чужого має завжди зловбий характер. Тут не дотримуються ніколи родові форми, від котрих залежить відживання, або метаморфоза вбитого, і тільки таке убивання—се нищення в правдивім розумінню слова: воно головнію являється тою боротьбою „оренда“, яка наповняє собою всесвіт і щоденну увагу примітивного чоловіка.

* * *

Але і ця боротьба не завжди буває свідома й умисна. Ми згадали, що необережність з манічними заборонами може роздратувати сю енергію, чи то на шкоду свого власного роду, чи в иншій напрямі. Але і брак акції може привести до вибуху „мана“. Мана від часу до часу мусить виявлятися у де-яких народів навіть періодично. Західньо-африканська негативна сила „ндонга“, коли її довго не виявляти, „не годувати“ її, може вбити сама свого носія-чарівника, що має в собі ту злу силу ¹⁾. Так само й якутський шаман, що довго не шаманить, може захоріти ²⁾.

Але супроти чужих реакція роздратованого „мана“ відбувається особливо сильно і зовсім автоматично. Манічні круги видають з себе еманацию сили, що впливає шкодливо на все чуже й нищить його, коли не знаходить досить сильного опору зі сторони иншого манічного кругу. Се пояснення може здаватися занадто штучним, як на простоту примітивного розуму, і вислову; але се лиш опис логічного процесу, котрий відбувається механічно в свідомості цих людей, і дає себе знати в їх поведенню. Примітивний розум не потребує зостановлятися над сим процесом: він піддається йому так, як і невчений Євросець, не задумується над правилами своєї думки. Для примітивного розуму „мана“ має *вартість категорії*. Се форма, в якій він пізнає світ. Примітивні „спорять про присутність „мана“ тут чи там, але не про *єство* мана“ ³⁾. Їх думки і вчинки приймають мимоволі форми і дороги цієї віри так, як наші опираються на категоріях часу, місяця і скількості, — ще більше неприступних пів-цякій думці, ніж ся вся плутанина манічних впливів і причетностей (партиципацій)—непідготованому європейському розумові. Причетності і впливи, якими в примітивній уяві мана сполучає речі,

¹⁾ *Mary Kingsley*, The Fetish View of the human soul в *Folk-Lore* VIII (1897) ст. 143.

²⁾ *W. Steroszewski*, Du chamanisme, 139.

³⁾ *Hubert & Mauss*, *Mélanges* ст. XXIX.

творюють опору розумового життя цих людей. Нам зрозуміти його без аналізу „мана“, очевидно, неможливо. Зате зрозуміння сеї основної категорії дає і нам загальний погляд на те, що можна назвати примітивною філософією.

Манічна еманация, вплив на чуже—се найважливіший складник поняття „мана“. Щоб не бути голословними, звернемося до прикладів. Ось спостереження з подорожей по Новій-Гвінеї нашого цікавого земляка М. Миклуха-Маклая. Підходячи в товаристві знайомих тубильців до чужого села, він завважав, що один чоловік виломав собі галузку, пошептав на неї, потім підійшов по черзі до кожного подорожника, поплював на нього, ударив тою галузкою, а потім закопав галузку в лісі¹⁾. Сі чари мали охоронити експедицію від небезпечних впливів атмосфери чужого табору, мабуть його „мана“, котрим пересякло повітря на території табору. В Вікторії, вступаючи на чужу територію, тубильці так само закопують палиці, або шматки кори, щоб „очистити повітря“²⁾. За-для сього ж часто, входячи до села, світять смолоскипи.

Сю обережність розтягають теж і на речі чужинців, або взагалі незнайомі предмети, привезені чужинцями, і саме через се їх товари часто не знаходять збуту: сі речі, очевидно, в розумі примітивних ще не приділені до ніякого звісного роду, і тому не знати, яких осторог, якого „режиму“ дотримуватися супроти них. Буває, що така обережність виявляється і супроти своїх людей (або речей), що довго були в контакті з чужими: до повертаючих з далекої, довгої подорожи, то що. Певно люди думають, що людна, або річ могла так пересякнути чужою атмосферою, чужим мана, що дотик до неї може мати такий же ефект, як дотик до чужого: може викликати убийчий відрух енергії. Дуже цікаве з того погляду ново-гвінейське оповідання, яке повторяє Levy-Bruhl. Воно розглядає питання, як Ківая стали ловити рибу. Економічний мотив, очевидно не вистачає примітивним для пояснення сього заняття, і для сього оповідається така історія, дуже реальна, як не з історичного, то історично-культурного погляду: чимало й Європейців описує подібні ситуації, пояснюючи вживання якогось нового предмету у дикунів: „Пер-

¹⁾ N. V. Miklucho-Maklay, Ethnologische Bemerkungen über die Maklay Küste in New-Gwinea, в Naturkundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indie XXXVI.

²⁾ Frazer, I. 305.

шим почав ловити рибу Біджа; перед тим люди збирали тільки слимаків, а риб вони називали „ебігаре“ (таємне), і уникали їх. Біджа, який був дістав поучення *у сні* від духа, зловив рибу, зварив і зів її на превеликий страх товаришів. Не вважаючи на їх пророкування, Біджа був на другий день такий-же здоровий як-би ніколи й не їв сеї риби. Від того дня люди покинули городи, і пішли ловити рибу¹⁾. Як би не категоричний дозвіл духа, вони мабуть і далі обробляли-б землю і дивилися-б з недовір'ям на море повне риби,—принаймні в уяві теперішніх Ківая.

Але не менше, ніж чужий круг „мана“, небезпечно для сторонніх „мана“ своїх людей чи речей, що мають в собі особливо багато сеї сили: отих ірокезьких „арендіюваненів“ чарівників, в океанських краях ватажків-королів, що мають найвищий, звісний в етнології ступень мана.

Тут, в Океанії „мана“ називається „тапу“, або „табу“. Ся остання форма слова, з огляду на заборонний характер табу, стала звісна, як якась особлива прерогатива королівської власти, майже як явище фіскальне. Тимчасом було б вірніше порівняти його з тими червоними блискавками, які малюють для остороги на електричних трансформаторах, або до мертвих голів на пляшках з трутинами. Заборони, що виходять в поняття „тапу“, мають такий охоронний характер, хоч саме слово означає якраз небезпечну силу, або краще сказати—його значіння зливається з нею: се індивідуальне чи групове „мана“, все одно—чи звичайне, чи доведене до такого високого ступеня, як у ватажків. Характеристику такого підвищеного „тапу“ дає оцей випадок:

Раз якийсь ватажок в Новій-Зеландії, ідучи з Європейцем, втомився несучи клунок з одежою, і щоб не нести його далі, викинув з кручі в провалля. На запитання Європейця, чому-б йому не лишити одежі при дорозі, щоб хто-небудь забрав собі, ватажок відповів, що робить се з гуманности для перехожих,—бо, якби хтось знайшов його одежу й одягнув, то його (ватажкове) „тапу“ могло б убити ту людину²⁾. Трудно висловити ясніше природу сього поняття.

І се тапу ватажків таке могутнє, віра в його силу так глибоко проходить в свідомість, що люди й справді гинуть, коли

1) *G. Landtmann, The folk tales of the Kiwaya Papuans, у L.-Bruhl La mentalité, с. 449.*

2) *R. Taylor, Te Ika a Maui, or New-Zealand and its inhabitants, у Fraser I ст. 322.*

довідаються, що випадком вони стягли на себе силу такого тапу,—бо свідомо мабуть ніхто не вступить з ними в конфлікт! З цього погляду обережність згаданого ватажка справді—людяний вчинок.

Ось приклад сили такого страшного тапу. Один новозеландський невільник, зв'язаний з своєю відваги,—що не раз визначався в війнах племені, з'їв раз випадково останки обіду такого могутнього ватажка. „Як тільки він дізнався про свою необережність, зараз-же дістав якісь надзвичайні конвульсії і корчі в жолудку, які не переставали, поки він не помер, на другий день до світа“¹⁾.

Така автосутістія не виключно примітивне явище; але у примітивних народів, що дивляться на світ через містичні окуляри, і магичні сили для них мають значіння фізичних сил,—у них такі випадки надзвичайно часті. Слабкий, не самостійний індивід в цих громадах раз-у-раз гине під тягарем колективної думки, що тяжить над ними отими містичними віруваннями, чи то в формі ватажкового тапу, чи то родового (у тих громад, що не знають індивідуального проводу), чи в виді авторитету мерців, чи то „ойеронів“.

Але зрозуміло, як випадки такої смерті від „манічної реакції“ зміцнюють авторитет цих вірувань! Одчайдушний Індіанець-Апаш, один з найвідважніших в племені, з небезпекою для життя повисав над прірвою, держачись руками за скали, щоб тільки *не зустрінути своєї свекрухи*: не зробити переступу проти звичаїв, що може мати важкі наслідки для нього, а може і для громади²⁾: не порушити свого „табу“.

Але так само, як тіло „арендіюванена“—людини „з могутним оренда“, ватажка, або якоїсь людини, яку звичай робить небезпечною для певних осіб, як свекруха для того Апаша,—так само може бути небезпечно і тіло звичайної людини в момент підвищеного функціонування її „мана“. Найважливіші такі моменти се „занечищення“, про котре вже була мова: переступ проти якогось звичаю, також хвороба, раптова смерть, і все що з нею зв'язане: труп і всі предмети, що його торкались. Також все що стичить народження і вагітних жінок, а також все зв'язане з посвяченням молоді в стан дорослих.

¹⁾ Old New Zealand by a Pakeha Maori 1884, у *Frazer* I ст. 522.

²⁾ *Frazer*, ст. 289.

Інший дуже важний момент — се нагромадження „мана“, що відбувається під час релігійних церемоній. Люди, що беруть в них участь, настільки переповнюються сею силою, що їх тіло стає небезпечне для них самих. Потрібні певні церемонії, що звільняють людину від сеї сили.

Ся ідея найкраще може виступає в індійським жертвенним ритуалі, де закінчення жертвеної церемонії має характер очищення¹⁾. Але вона слідна у жертвених і взагалі релігійних ритуалах і у інших народів.

В найнижчих релігіях ся церемонія очищення не має такого виразного характеру, бо тут часто взагалі бракує ритуалу в розумінню вшчих релігій: релігійне життя не відграничується різко від профанного, і практики звязані з „мана“ обхоплюють ціле життя в одну релігійно-філософічну сітку нерозмежовану спеціальними ритуалами, від найважливіших подій в громаді, аж до дрібниць буденного життя. Але і в сих культурах існують певні практики, звязані напр. з родовими ойеронами, або за набуванням родового мана-оренда, що мають виразні риси релігійних церемоній, і в них виступає гадка про *відповідальність* хвилі, в котрій скупчується підвищене релігійне мана.

Се мана часто концентрується на предметах родового культу — які через се завжди ховають від непосвячених: жінок і хлопчаків. Сюди належать інструменти ритуальної музики: бубни-сопілки, гуркала (bull-roggers), або символічні предмети — „чурінги“ то-що. Погляд на них або дотик, розуміється, завжди мусить бути убийчий для неспідготовлених. Але хвилево небезпечно сила скупчується й на самих учасниках релігійно-магічних актів, особливо важних і урочистих. Наприклад індіанське плем'я Квакіютль після церемоніяльного їдження людського м'яса кілька місяців мусить дотримуватись певного мабуть охоронного, режиму²⁾. Чоловіки, що поїли сього м'яса, мусять чотири місяці мешкати самі в своїх спальнях і можуть виходити на двір лиш в товаристві всіх інших товаришів по людоїдству. Вони не можуть просто сісти, або встати, а перше мусять чотири рази перепробувати рух: сідати і вставати, поки сядуть зовсім, і обкручуватись чотири рази, поки зможуть залишитися на ногах. Не можуть їсти більше, як чотири кусні за один раз. Можуть пити

¹⁾ Див. *Hubert et Mauss. Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, в *Mélanges* ст. 86.

²⁾ *Frazer, The golden Bough*, I ст. 342.

лише через орлину кістку і не повинні дмухати на свою їжу. Їх подих міг би її заразити і пошкодити їм-же самим.

Ще більше мусять вважати на себе новопосвячені дівчата і хлопці. Після церемонії їх тіло так наелектризоване від „мана“, що навіть дотик їх власної руки може бути для них фатальний. Тому новопосвяченим дуже часто не дозволяють чухатись¹⁾. Так само їм не вільно доторкатися до своєї їжі і до предметів ужитку, щоб не заразити їх своїм страшним мана-оренда.

Отже, коли ми старалися підчеркнути поняття манічного роду, федеративність манічної системи й автономність колективного оренда роду, то мусимо ще раз нагадати, що сей рід зовсім не йде слідами природнього життя. Як видно з наведеного, суперечності „мана“ вриваються навіть в людську індивідуальність. Ідея хвилевої нечистоти, чи небезпеки людського ества для нього самого неначе розриває саму людську індивідуальність.

Суть поняття мана-оренда така різнородна і протирічна, що треба все нагадувати про його різні вияви, щоб за якоюсь одною стороною цього поняття не втратити з очей тої мінливості і пластичності, яка являється властиво його головною рисою.

Те що досі було сказане, повинно було вияснити—так сказати—систематичний характер сеї ідеї: ту сторону „мана“, котрою воно творить родове групування. Як видно, у примітивних се ідея *космічної енергії, що розповсюджена у всіх речах*, але наслідком особливого характеру свого руху окремо об'єднує сі речі в роди, що перебувають у вічній відкритій або глухій ворожнечі між собою. Не раз в сім перегляді отся сторона „мана“ підходила досить близько до традиційного розуміння тотемізму, так що навіть могла здаватися новою назвою вже відомої речі. Справді, споріднення між сими двома поняттями існує, особливо остільки, що „тотемізм“ вірно угадував значіння роду для примітивної колективної думки і для розвою примітивної культури.

Та є між ними і глибока різниця. Бо коли „тотем“ се тільки наша теоретична конструкція, то „мана“ се етнологічна дійсність: жива соціальна сила, *активна в примітивнім побуті й усвідомлена примітивною мислею*. Коли ж взяти тотем в тіснім

¹⁾ Там-же ст. 326 і далі.

розумінню, як поняття людсько-звірячого роду, то покажеться, що воно входить тільки, як один складник в ідею „мана“. Се-ж тільки одна з форм, котру приймає ся сила, одно з явищ, в котрім примітивна уява бачить „мана“. Але вона бачить її в життєвім русі, і в окремих індивідах.

Правда, як енергія і форма, активне мана і манічний рід, або „тотем“ звязані дуже тісно. Примітивна філософічна думка, куди б вона не звернулася, відчуває вплив сих двох понять. То вона пливе за рухом „мана“-енергії, то виливається в форму манічного „роду“. По-за варіаціями етнографічних форм, серед їх ріжнородности, сі два поняття: рід і мана мають отсей логічний характер категорій. Примітивна думка опирається на них, як на дві підстави. Їх треба все мати на увазі, коли підходиш до якихось витворів сеї думки. „Мана“ містить в собі і примітивний закон причинности і принцип класифікаційний.

III.

Досі ми говорили про функції манічної енергії і про манічний рід, як основні підстави космічних процесів в уяві примітивних народів. Одначе сказане не буде повне без ближчого опису сеї другої категорії: „роду“, чи скажемо—тотему, що служить [підвалиною філософічних, чи космогонічних теорій сих людей. Та обставина, що слово „рід“ має для нас самих зовсім конкретне значіння, робить таке пояснення ще потрібнішим. В нас слово рід викликає відразу цілком виразну гадку природнього—явища дійсности, опертої на певних правильних, закономірних функціях природи. Се поняття лежить і в ідеї традиційного „тотемізму“, але уважний погляд на звичаї і вискази примітивних людей на сю тему показує, що тут єсть глибоке розходження між двома світоглядами. Для примітивного розуму рід такий же змінливий і випадковий, як і сила-мана, що його утворює. Він не абсолютний і не незмінний. Людина чи річ яка, вживаючи цитованного виразу Леві-Брюля—партципує в нім, яка всіми фібрами звязується з його життям, гине часом навіть від незначного потрясення в родовій цілості, до котрої належить,—в інших обставинах може вийти з роду, свобідно розірвати органічний звязок з ним і жити незалежно від нього. І се—невважаючи на те, що для примітивного, як видно з усього сказаного перед тим, такий розрив з родом повинен означати те, що для нас означала б зміна своєї крові і спадковости.

Очевидно, під впливом нашої логіки Леві-Брюль в своїй новій книжці підчеркнув так рішучо нерозривність примітивного роду.¹⁾ Але він зробив помилку: багато етнологічних фактів, що він сам же цитує в своїх книгах — першій і другій, виразно показують можливість виходу з роду; ми розглянемо кілька з них нижче.

Не можна з таким категоричним висловом про нерозривність роду погодити також і існування цілої правової інституції, що саме в примітивнім побуті має своє найбільше значіння — се адоптація. Вже в аналізі слова „ототеман“ Гюїта ми бачили, що в рід-оте входять однаково адоптовані і рідні. Отже мусимо завжди числитися з присутністю адоптованих в поняттю примітивного роду, навіть найвужчого. На жаль, Леві-Брюль неспинився над сим явищем як і взагалі ся інституція, що грає все більш зникаючу роль в нашім побуті, не притягає потрібної уваги етнологів. Через се маємо мало відомостей про адоптаційні звичаї і церемонії у примітивних народів, і майже ніяких відомостей про відношення адоптації до поняття „мана“. Можливо, що переміна мана взагалі явище рідке. Але гадка про те, що в певних умовах людина може скинути свою родову приналежність, свою расу, своє родове мана, мусить існувати всюди, де існує поняття мана-оренда. Без сього адоптована людина не могла б стати членом роду в такім абсолютнім значінню, як каже дефініція „оте“.

Нарешті самі примітивні часто висловлюють сю гадку, що родове мана не менш рухоме, як і інші форми сеї сили. Наприклад, сеї випадок з лікарської практики європейського лікаря на Новій-Гвінеї, який беремо з першої книги самого-ж Л.-Брюля.

Тубильці уникають загалом європейських лікарів, бо „боятися нарушити свій життєвий принцип ужитком європейського лічення“, себ-то боятися занечистення, котре так шкідливо відбивається на функціонуванню мана. Тому звичайно тубильці готові краще вмирати, ніж виставляти своє мана на такі небезпеки, бо з смертю мана не вичерпується, але від дотику чужого воно може втікти на завжди. Одначе не раз європейським лікарям доводиться практикувати і на „диких“. Раз такий лікар лічив стару жінку, що не вважаючи на свою неохоту і страх, щасливо видужала. Але, як виявилось з її розмови з другою тубильною жінкою, се выздоровління не відбулось так просто. Вона була певна, що втра-

¹⁾ *Levy-Bruhl*, *La mentalité primitive* с. 220, 445—6, 471.

тіла своє „тапу“, свій життєвий принцип, через дотик ріжних, як їй здавалось, кухонних приладів (хірургічних інструментів), що вважаються найбільшою нечистотою. Очевидно, хід її життя переломився: старе „тапу“, в котрім вона прожила весь вік, відійшло від неї, і не було иншої ради, як спуститися на своє нове, європейське „тапу: на свій новий життєвий принцип. І стара поставилася до сього поважно, перейнялась європейськими звичаями і способами поведіння, стараючись дотримувати їх точно, як одинокого способу утримання своєї життєвої сили¹⁾. Як бачимо, для сеї жінки існування справді рівнозначне з приналежністю до роду: вона не уявляла собі, що можна жити, не належачи до якогось соціального тіла, не будучи „організованою“. Контакт з європейськими приладдями і порушення свого тубильного звичаю віддалило її від свого роду, се досить логічно. Коли ж без огляду на се вона зісталася жива, то се тільки тому, що її прийняв за свою инший рід, „європейський“: се вже магічна логіка, теж з свого становища послідовна.

В своїй другій книзі Леві-Брюль навів дуже багато прикладів сього способу думання, одначе не завважив, що се саме потверджує змінність роду. Так, наприклад, він згадує погляд Басутів, які дивились на своїх одноплемеників, що навчилися читати в місіїній школі, як на християн²⁾. Вони думали, що їх земляки могли набути сю європейську прикмету: уміння читати, тільки ціною переміни свого життєвого принципу—своєї родової приналежності. Можна припустити, що вони в уяві Басутів мусіли при тім бути адоптовані європейським родом. Тому-то багато примітивних, які хочуть довіритись європейській медицині, наперед вихрещуються, бо инакше ліки не мали б на них впливу³⁾. Треба посвоячитися з ліками, щоб вони вплинули на хорого, як на свого—на Європейця.

Здається нам, що всі ці приклади виявляють доволі ясно погляд примітивних народів на родову ману, як річ перемінну. Переміну сю вони вважають за річ трудну і небезпечну, але можливу, бо без неї ніякі зносини з чужими і ніякнї, так скажемо, поступ—не був би можливий. Родове мана рухоме; непо-рушна лише та аксіома, що певна сила, замкнена в якімсь ма-

¹⁾ *Elston-Best*, Maori Medical Lore, Journal of the Polinesians society, 1904, у *Levy-Bruhl*, *Fonctions mentales*.

²⁾ *La mentalité primitive* с. 429.

³⁾ *Waterhouse*. King und people of Fiji с. 420.

нічним крузі, не може мати на зверх таких же наслідків, як в середині: впливати на чуже так само, як на своє. Коли європейський лік вилічить дикуна, то се для нього не значить, що той лік лічить *всіх* людей, а тільки те, що сей дикун став Європейцем. Те саме, певно, було б і тоді, коли б Європеєць піддався якимсь примітивним маніпуляціям: він став би Негром, Індіянином або Папуасом.

Се, мабуть, і трапляється. Етнологія знає кілька випадків такої адоптації білих, що ставали потім своїми людьми в тубільних родах: брали участь в їх родових церемоніях і т. п. Згадаймо хоч би славного сера James'a Brook'a, що був тубільним раджею Сараваку, намісником борнеанського султана (род. 1803 р.) Сей Англієць мав не лише всі прерогативи володаря у Даяків, але і його магичну силу: він персоніфікував в повній мірі „мана“ своєї підвладної провінції, так як се буває у півкультурних народів, що переходять до монархізму, а властиво до репрезентативної системи,—бо такий володар-монарх являється звичайно представником, носителем „мана“ цілого племені. Таким магичним елементом свого краю був і раджа Брук: його дотик впливав оздоровлюючо на його „одноплеменників“, давав плодородність полям, худобі і жінкам. При вході в село йому мили ноги в воді і в кокосовім молоці, і потім сей плін ділили між всіма плантаціями, щоб забезпечити їх урожайність. Коли один подорожник в дуже глухім куті провінції звернув увагу на те, що в тій місцевості урожай рису дуже мізерний, „зараз-же начальник села відповів, що інакше й не може бути, бо-ж раджа ніколи не заходить в їх край,—і попросив переказати Бруку прозьбу, щоб він навідався до них і знищив причини неврожаю“ ¹⁾.

Очевидно, що для того, аби мати таку силу, сер Брук мусів бути чимсь більшим, ніж наємним урядником султана: він мусів справді бути частиною мана цілого Сараваку. Коли ж він був адоптований юридично, то разом з його прийняттям в громадянство мусіла відбутись і манічна адоптація. Без неї він, і взагалі ніякий чужоземець, не міг би стати членом племені так абсолютно, як був сей Англієць членом даякського народу.

Жити в роді можна тільки під умовою повного звязку з ним: бо родове мана впливає шкідливо на все чуже. Адоптація мусить уставляти між родом і адоптованим такий саме містичний звязок,

¹⁾ *Hugh Low*. Sarawak, с. 260. Encyclopaedia Britannica під словом Brook.

який існує між родом і породженою в нім дитиною. Вона можлива в примітивнім побуті, справді, лиш остільки, оскільки вона рівнозначна з природним породженням, то значить—вона містить в собі наділення родовим „мана“.

Се й відбувається в формах адоптації напр. індіанських народів. „В примітивній філософії уродини вважаються зростом, а смерть—убутком „оренда“ в дотичній родині, або громаді. Щоб затримати повну міру тої манічної сили, громада силою свого творчого „оренда“¹⁾ воскрешає помершого в особі людини²⁾, яка має втілити кров і особистість покійника“³⁾. Альгонкіни Муск-векі вірять, що померший доти не знайде спокою, не піде в край вмерлих, поки на його місце не адоптовано нову людину, що символічно проводить покійника, а потім заступає його місце в роді. Тому адоптації стараються надати як найбільшу подобність із звичайним приростом родини; природні ж дані адоптованого при тім не грають ролі. Дуже часто, адоптуючи дорослу людину, спочатку приймають її, як дитину: себ-то надають їй права й обовязки дитини. Потім вже її „підвищують“ на підлітка, і вкінці дають права повноправного члена роду. Не було б нічого дивного, як би адоптованого переводили і через церемоніял посвячення зрілості, який переходять всі підлітки в своїм роді. Се посвячення в процесі устанвлення звязку між дитиною і родом часто ще важніше, ніж уродини, бо ж власне в сей момент дитина дістає своє оренда і разом з тим свою родову кваліфікацію. Тому посвячення часто називається другим уродинами, або останнім ступнем родження дитини. Отже коли б адоптований переходив сей останній, найважніший етап разом з природними членами роду, то адоптація зовсім відповідала б вимогам симульованих народин: вона була б породом в повнім значінню сього слова для примітивних. Та на жаль не знаємо, чи адоптовані переходять сей церемоніял дійсно, і тільки а ргіогі мусимо вважати сю гадку дуже правдоподібною.

Такі ж адоптаційні фікції „виростання“ в роді, що пророблюються для окремої людини, існують і для адоптації цілих груп. Таким чином відбулася в 1726 р. адоптація індіанського племені

1) Constructive, творчий—сила, котрою володіє громада, громадське оренда.

2) Котру приймають через адоптацію.

3) W. Jones, Martuari Observances and the adoption rites of the algonkin Foxes у Preuss, Religionen der Naturvölker Americas, Archiv für Religionswissenschaft, 1911, теж Miss Owen, Musquakie.

Тускарора. Коли се плем'я було прогнане з Північної Кароліни, Ірокезька Ліга хотіла прийняти його до себе. Але щоб не сваритися з Колонією, або з інших причин, вона вважала незручним дати їм просто азиль у себе. Тому на федеральній раді Ліги одна з націй, Онеїда, заявила своє бажання адоптувати Тускарора, як „дитину“. Отже їм було „поставлено колиску“ на території Ліги. Даліше, на відповідні пропозиції Онеїдів, і по згоді ради, Тускарора стали хлопцем. Потім підлітком і кухарчуком на празниках (се мабуть обов'язок підростаючих хлопців). Ще далі—воляком, аж нарешті їм дано місце в раді ватажків²⁾. Звичайно, ся практика має сліди старої правової культури: того почуття формальности, якого не знайти у дійсно примітивних народів. Але принцип, який кермує сею цілою практикою, се принцип „мана“ примітивний і присущий справді мало-культурним громадам. Се показує і та обставина, що ідея такої адоптації, як тільки що описана, прикладається і до відносин з не-людьми, — бо-ж адоптацією можуть творитись ширші манічні посвоячення і з тими звірями, рослинами та иншими родичами, яких ми вже бачили в складі примітивного роду. Так от завдяки адоптації утворилося посвоячення між кляном рака Індіян Чокто і водяними раками, що до нього належать. Сі Індіяни оповідають собі, що їх предки заняли колись в сусіднім болоті громадку раків і принесли їх до свого села. Сі раки зістались у них— згодом їх навчили говорити, а на кінець—адоптовали в свій рід.³⁾ Як члени роду вони вважалися вже справжніми родичами Чоктів.

З сього ж погляду цікава історія одного меланезійського острова, в котрій іде мова про адоптацію. Більшість родів сього острова звязує себе з риб'ячими породами, і тільки один рід має тотемом пташку „такляї“. Але видно, се пташаче посвоячення робить на людей вражіння чогось дивного і виїмкового, бо історія поясняє його тим, що раз гніздо такляї упало в воду, молоді не потонули, і риби адоптували їх в свій рід; коли-ж сі риби стали закладати роди на згаданім острові, то птахи такляї взяли теж участь в сій роботі, мабуть на рівні з *справжніми* рибами⁴⁾. Отже, такляї стали людськими родичами, властиво лиш оскільки сі птахи являються—рибами.

1) *Handbook of amerikan Indians*, п. с. Adoption.

2) *Handbook* під відповідним словом.

3) *Catlin, The North Amerikan Indians* II с. 123, у Durkheim, *Formes* с. 192

4) *W. H. R. Rivers, Sociological significance of Myth*, в *The Folk-Lore* XXIII (1912). с. 313.

Сі історії можуть здаватися пізнішою раціоналізацією старшого вірування в природне споріднення. Але все сказане вище про адоптацію робить сі перекази зовсім оправданими з погляду манічного роду. Сю можливість творення тотемичного споріднення адоптацією чи договорам з звірячим родом розглядав Ленг в цитованій статті про тотемні імена. „Ми не можемо довести, каже він, що якась примітивна група мало розвинених людей *не* зробила коли-небудь умови з медведем або з вовком, подібно, як Ізраель з Єговою, або індивід з своїм н'гаронг'ом“¹⁾. Ленг признавав, що ся теорія не протирічить сама собі ані фактам і не заслуговує тому на „повне недовір'я“. Але зауважив, що на сій гіпотезі не снінявся ніхто окрім Jevons'a, якого слова не зовсім підходять до даної думки, і майора Powell'a, який одначе писав в „народнім науковим журналі“ — на жаль не названім. Ленг сам не виявив охоти розвинути сю гіпотезу, яку не вважав можливим відкинути. Тим часом звязок між потомками Індіян і потомками адоптованими раків такий же реальний як і адоптаційне посвячення між людьми. Як би у якогось племені з'явилась „потреба“ адоптувати якихось звірів, воно могло б се проробити так само натурально, як Онеїди адоптували Тускарорів. Яка ж би тут була різниця з становища манічної мислі?

Теорія такого споріднення може бути не менше примітивна, як теорія походження людей від звіряти. Умовність примітивного „роду“, як ми вище розглядали, — його не природність, робить породження й адоптацію принципіально рівнозначними. Бо випадок з раками виходить саме з того, що можна вважати основою поняття примітивного роду: з тих дуже старих поглядів на природне породження, а властиво з браку якого-небудь відріжнювання природніх і *соціяльних* засобів *зросту* громади. І тільки при допомозі сих поглядів можна оцінити значіння адоптації для утворення людсько-звірячого роду²⁾.

Примітивним народам різниця між сими засобами розмноження, як і взагалі між явищами природніми і соціяльними уявляється зовсім инакше, ніж народам цивілізованим. Наша культура, що вросла на постійних і уважних обсерваціях життя природи і дослідах законів сього життя, дала мислі цивілізованих людей

¹⁾ A. Lang, Origin of Totem Names с. 350.

²⁾ Ленг, в цитованій студії не звернув уваги на звязок сєї примітивної адоптації з примітивними поглядами на породження і тому згадана гіпотеза „умови“ здалась йому такою мало обіцяючою.

напрям і логічні форми на взір законів природи. Як продукт сєї культури ми раз-у-раз переносимо образи й поняття з кругу фізичних явищ у сферу понять соціальних і культурних. Бо ж ми говоримо не тільки про смерть і народження року, але навіть про зародження, розвій, дозрілість і хвороби, і політичних форм, і наукових теорій, і моральних інституцій. Примітивне громадянство говорить і думає инакше: в його очах закон „мана“ переносить нетривкість і випадковість соціальних законів на законімірні явища природи. Ми бачили, що світ складається з родів. Закони „мана“, по яким живе сей космос, зложені з нагромадження громад,—се просто громадські звичаї, се *соціальні явища*. Вони не постійніші і не загальніші від людських звичаїв. Думки примітивної людини все орієнтовані на сей взірець— на громадське життя, на потреби і небезпеки життя власної громади і громад її приятелів і ворогів, на відносини їх „мана“,—тим часом як погляд наших учителів віками орієнтувався навпаки на прояви життя природи—і в людях і в їх оточенню.

Примітивні народи про природне життя взагалі знають дуже мало. Природні явища, що грають як найбільшу роль в їх життю, проходять повз них незауважені і не розгадані. Коли се явища не буденні, то вони здаються їм одинокими в своїм роді і зовсім своєвільними, капризами. Коли ж то явища звичайні, що повторяються правильно з року на рік, то примітивні по-просту не добачають їх. Питання Європейців про те, що діється з сонцем вночі, чи що дня світить те саме сонце, чи инше, здається сим людям дитинним питанням. Як сей примітивний настрій в дійсності далекий від світогляду навіть цивілізованої дитини, і від колишньої теорії про дикуна, що дивиться на зоряне небо і укладає натуралістичні міти!

Справді, астрономічні міти дуже пізня річ в еволюції примітивної думки. Скорше з'явилися пояснення природних явищ, які ближче дотикають людського життя, і знов таки—спеціально життя громади, так сказати біологічні міти! Та слово „міт“ тут не зовсім і на місці: для примітивних сї теорії мають значіння наукових відомостей, які входять в суцільну систему манічної філософії. Тільки треба додати, що сї біологічні міти впливають і на саму ідею „мана“,—того роду, про котрий тут мова.

Отже характерна риса сього роду—се брак природної фізичної бази, і то однаково в широкім містичнім роді, як і в індивідуальній сім'ї.

Поняття роду, як *природнього* факту в уяві примітивних не тільки ослаблене гадкою, що адаптація такій сам засіб його зросту, як і природне породження,—але ще й тим поглядом, що се породження не щось єдине, гомогенне, при всіх обставинах однакове. Приріст се ціль, яку природа осягає ріжними способами, і між ними те, що ми називаємо народженням—тільки одна з можливих форм серед ріжних інших, які у нас зустрічаються тільки в казках. Інакше кажучи, поняття роду у цих народів складається в залежності від їх поглядів на природний процес розмноження, а властиво—від їх нерозуміння цього процесу.

Принципіальне значіння цього нерозуміння не раз піднесено в етнологічній літературі, особливо після ознайомлення зі звісною арунтською теорією. Найбільше рішучо формулював се явище Фрезер, прикладаючи свої слова до примітивних народів по цілім світі. „Джерело тотемізму се незнання дикунами фізіологічного процесу, яким люде і звірі розмножають свою породу“ (Totemism & Exogamy). Сей висказ, може також з огляду і на його категоричну форму, викликав живу полеміку. Перед повів Ендрю Ленг, а до нього прилучилося дуже багато письменників, так що в сю хвилю можна сказати, що Фрезерова теза має більш противників, ніж прихильників. І се правда, що опираючи на фізіологічних поглядах примітивних походження тотемізму (поняття такого широкого і многозначного, що його просто небезпечно виводити з якогось одного етнографічного факту), Фрезер сам позбавив своє твердження переконуючої сили. Але багато в тім скептицизмі зважило і те, що погляд Фразера противився загальному поглядів соціологів на примітивні народи: за далеко відводив їх від типу сучасної культурної людини. Полеміка виїшла така жвава, що до неї вміналося багато людей, які не мають нічого спільного з етнологією. Всі вони доказували, що такого незнання попросту не можна припустити. Але теза Фрезера мала в собі багато справедливого. Неприродні погляди на походження потомства переходять справді через весь спосіб думання примітивних людей, чи в такій виразній формі як у Арунта, чи в блідшій. Що до Австралійців, то два знавці їх побуту (які в інших питаннях не раз полемізували між собою) в сій справі висловлюються цілком однодушно. З приводу теорії Арунтів про скали „нанджа“ німецький місіонер Штрельов говорить категорично, що „Арунта (він пише Аранда) не знають в якій залежності породження дитини стоїть до полових зносин

чоловіка і жінки“¹⁾). Майже однаково висловлюються Спенсер і Джілен про інші австралійські племена²⁾). З сими заявами мусять числитися і скептики. Де-які, як Гольденвейзер, називають сей опис „арунтською аномалією“, але се питання не розв'язує. Тим більше, що виразних свідоцтв про те, ніби то інші племена на подібнім або ще нижчим культурнім щаблю мають більше науковий погляд на зачаття,—таки нема, і вся полеміка оперує тільки теоретичними аргументами.

Так напр. фізіолог V. Неаре³⁾ закинув Фрезеру, що він припускає в Арунтів нижчий умовий розвій ніж навіть у низьких звірячих породах, які своїм поведінням і заходами на користь будучого покоління виявляють зрозуміння процесу розмноження. Одначе сам Гіп не сумнівається в існуванні таких поглядів у Арунтів, і приходить до висновку, що їх „теорія“ тільки магічно-релігійне вірування. Инакше кажучи—не приходить до ніякого висновку,—бо констатуючи, що ся віра існує, він тим самим вичерпує питання. Такі народи, як Арунта, не розрізняють істин релігійних і наукових, вони взагалі не ділять ніякими теоретичними межами свого розумового життя. Коли вони вірять в не-природне породження, то тільки тому, що воно відповідає їх цілому світоглядові, себ-то—що се для них об'єктивна правда.

Треба зважити і те, що „арунтська аномалія“ зовсім не така виключна арунтська річ. Rivers знайшов таке-ж розуміння породження, як магічного акту (впливу звіря або рослини) в Меланезії на остр. Мота і Мотляв⁴⁾). Турнвальд сконстатував подібні вірування на Соломонових островах (о. Вуїп), і прийшов до висновку, що примітивні народи зовсім не такі вже добрі обсерватори, як се про них звичайно думають⁵⁾). Краще було б сказати, що вони обсервують инакше ніж цивілізовані люди: звертають увагу на інші речі і виходять при тім з інших загальних принципів.

Коли ми не можемо покликатися на більшу скількість відомостей про подібні вірування інших народів, то се в значній мірі тому, що етнографи віддавали мало уваги сьому питанню.

1) Цитоване у *Durkheim*, *Formes élémentaires*, с. 252.

2) там же, с. 82.

3) *Walter Heape*, *Sex antagonism*, 1913, у *v. Gennep*, *Etat actuel*, с. 22.

4) *W. H. R. Rivers*, *The history of Melanesian Society*, Cambridge Press, 1914, I с. 150-154, у *v. Gennep*, *Etat actuel*, с. 117.

5) *Thurnwald*, *Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Suedseeinseln* (1910) у *V. Gennep*, *Etat actuel*, s. 96.

Досліди мусіли б поповнити ці відомості, в інтересах історії примітивного світогляду¹⁾. Але принагідні звістки про подібні думки у того чи іншого народу зустрічаються таки. Так напр. фон-ден-Штайнен говорить, що Бакаїрі вважають материний організм тільки формою, в котрій „висиджується“ дитина, як в грільці, і под. відомості.

Як погодити се з аргументами Гіна й інших, що люди, як і так думають, являються дурнішими від звірів, се нас тут не буде займати. Етнологія взагалі повинна рахуватися тільки з автентичними фактами, а примітивна етнологія особливо не повинна оглядатися на „психологічні застереження“, які не мають сили в приложенню до примітивних культур. Існування певної теорії у примітивних людей зовсім вистачає. Порівняння ж з звірями не на користь дикунів не повинні нас лякати: се не так вже дивно, коли звірі показуються в чім-небудь „мудрішими“ чи краще підготовленими до життя, ніж ці люди. Звірі справді бувають обачніші, особливо в обходженню з зимовими запасами (пр. гризуни), ніж примітивні народи; але се зовсім не значить, що людський розум менше розвинений ніж звірячий. Се тільки значить, що примітивні в своїм думанню надають першенство містичним цінностям, а звірі інстинктові заховання, і в сьому часто ближче підходять до нашого розуміння користі, ніж дикуни. А що до „заходів на користь нового покоління“, про котрі говорить Гіп, то тут положення людини і звіря зовсім ріжне й одно другого не поясняє. Людина в примітивнім громадянстві сих заходів не потребує в такій мірі як звіря: вона родиться спадкоємницею всіх цінностей, з котрих вона звичайно живе. Звичайно громада своєю непереривною економічною та соціальною діяльністю забезпечує добробут будучому поколінню разом з своїм власним прожитком. Те що зроблять для дитини її власні батьки, тільки незначна частина в сім безперервним громадським забезпеченню. Молоде-ж звіря стоїть в залежності виключно від старої пари. Звіряча громада, навіть у соціальних звірів, не має тягlosti; коли старе покоління перед народженням молодих не забезпечить їх виростання (запасами та гніздом), то молоде покоління просто не виживе і загине.

¹⁾ Але E. S. Hartland, Primitive Paternity, 1909-1910, зібрав все-таки сих фактів досить, щоб доказати тезу незнання фізіологічного процесу у примітивних народів дуже переконуючо, хоч він взяв його занадто абсолютно і поширив навіть на досить культурні народи.

Нарешті Е. С. Гартленд, що присвятив питанню примітивного відношення до природного підкладу сім'ї два великі томи, дуже багато документовані, дуже влучно звертає увагу на те, що се незнання „не таке вже неімовірне, як на перший погляд здається. Воно належить до того незнання природи людини, її оточення та місця людини у всесвіті, що переважає у всіх культурах, окрім найвищої. Розуміння процесу народження, як і всіх інших природних процесів, осягається тільки уважною і безсторонньою обсервацією. Така обсервація була не доступна людству довгі віки. Дикий ловець, що висліжує і ловить звіря, знає його звички і може викрити його присутність по найтихшому шелесту. Вояк або местник висліджує свою жертву більш певно і неминучо ніж хорт. У всіх сих випадках його розум скупчився і обсервація обгострилась завдяки що-денним потребам життя, через конкуренцію людських і звірячих сусідів. Тут висновки зроблені на підставі зору і слуху можуть безпосередньо перевірятися, і міркування дикуна не плутаються аксіомами, що суперечать дійсності. Але той-же ловець, що не помиляється в своїх судах про звички звіря, вірить, що він може силою магічних або релігійних церемоній покликати з незвісних просторів стадо бізонів, на яких він хоче полювати, або може зібрати хмари на небі і накликати дощ на висохлу землю. Ніякі невдачі не переконують його, що він помиляється, бо щоб зрозуміти обставини які приводять бізонів в його сусідство, або ті що викликають метеоричні зміни, йому треба відомостей, яких він не може мати, а не маючи їх, він що-хвилі помиляється через різні наперед уложені погляди на світ і його порядок. Його досвід, звернений лишь на безпосереднє оточення і найспішніші потреби життя, не може ні поправити, ні знищити сих поглядів“.

Тому увага людства не скоро і не легко могла спинитися над процесом розмноження. Процес сей довгий, розтягнений на цілі місяці, під час яких увага людини не раз мусить звернутися до інших питань, здебільшого значно важніших, від яких не раз залежить життя чи смерть людини. Вагітність стає помітною тижні і місяці після її початку. За той час може статися сотня подій, яким людина, не знайома з законами природи, може приписати сей наслідок. Коли якась з сих подій буде прийнята, як причина вагітності, то увага скупчиться на ній і скоро віднайде багато інших прикладів, що потвердять се правило ¹⁾.

¹⁾ *Hartland, Primitive Paternity II, c. 250-252.*

Се міркування Гартлянда potwierджується ще й тим, що примітивні люди звичайно скоріше зацікавлюються природним процесом розмноження у звірят, у яких звичайно час вагітності коротший і більш доступний обсервації. На тлі цих обставин вказане явище примітивного побуту зовсім укладається в примітивний світогляд і дивно, що де-які письменники так завзято полемізують з сими поміченнями.

Б. Спенсер, що в своїй останній книзі ¹⁾, очевидно, відповідає на всі теоретичні закиди противників „арунтської теорії“, звертає увагу ще на ту обставину, що австралійська жінка виходить заміж ще майже дитиною, за чоловіка, котрому вона належить від самого уродження (завдяки установленим відносинам між родами), „так що в цілій Австралії немає дорослих дівчат.“ Отже кожна жінчина може стати матірю,—одначе не всі стають матерями, і звичайно не скоро по своїм надзвичайно вчаснім пожиттю з мушчинами. Коли нарешті дитина родиться, то се, на їх погляд, стається через вмішання якогось надзвичайного фактора—напр. (предка), і таким чином кожне народження вважається явищем надзвичайним, а при їх способі думання—явищем магичним. Тому можемо сказати з Леві-Брюлем: „Коли смерть у примітивних не буває ніколи „натуральною“, то само собою зрозуміло, що і народження не буває ніколи „натуральним“, і з тих самих причин,“ ²⁾—через магичні погляди на природні явища.

Для сього не потрібно, щоб думка, ніби народження явище неприродне і неоднородне, виражалася все в такій елементарно простій формі, як у Арунтів. У культурніших і ліпше звісних народів ся думка зустрічається в менше виразній формі і рідше. Але і у них відчувається переконання про неоднотайний біологічний закон, про те, що народження не все залежить від однакових причин, і головню—сі причини можуть лежати по-за границями буденного. Здебільшого погляди таких народів можна прослідити тільки в переказах і мітах, де випадки неприродного народження такі часті. Але що сі твори мають для своїх народів вартість історичних або побутових документів, то їх можна вважати зовсім авторитетним potwierдженням вище схарактеризованої примітивної думки чи вірування.

¹⁾ *B. Spencer, Native Tribes of the Northern Territory of Australia 1914, у в. V. Gennep с. 305.* Так само *E. S. Hartland* вертав увагу, що відносна рідкість породження повинна впевняти примітивних в тім, що воно явище не чисто фізіологічне.

²⁾ *L. Levy-Bruhl, La mentalité с. 513.*

Такі перекази зустрічаються в фольклорі всіх примітивних народів. Дуже багато їх у американських племен. Тут дуже часто буває, що герой, або якийсь злий дух, щоб дістати доступ до якого небудь роду або хати, де заховані бажані йому скарби, ховається в середині якоїсь жінки або дівчини, щоб народитися в її хаті, або роді. Так в одній казці Індіян Ten'a чарівниця украдала у людей сонце і сховала у себе під макитрою. Ворон хоче відокрасти сонце у неї, і для цього „змушує її породити його.“ Потім ставши її дитиною і граючись в хаті, Ворон знаходить сонце і викочує його з хати на радість всім людям ¹⁾.

Сей дивний вираз „звусити себе породити“ (в англійських виданнях „to cause oneself to be borne“) дуже часто трапляється в індіанських текстах, особливо в легендах про племінних героїв, які звичайно з'являються на світ самовільно, на власне бажання. Перший чоловік в Encounter Bay в Австралії був зроблений з клею якогось дерева—але тим його творення не закінчилось: щоб стати більше людяним, він теж увійшов в якусь жінку і родився вповні. ²⁾

Але фізичний зв'язок дитини з матір'ю може бути ще слабший. Так в іншому індіанському оповіданні жінка стає матір'ю в повнім розумінню слова, знайшовши свою дитину на березі моря в мушлі (раковині).

Правда, як вже було сказано, зв'язок між батьками і дітьми, а особливо ще з дітьми і батьком може бути дуже тісний, коли дитина може вважатися подвоєнням батька, як у Бакаїрі. Але і в такому випадку це тільки зв'язок містичний, а не відбиток фізичної дійсності: дуже часто разом з тим дитина не вважається фізичним продуктом батьків. Ані навіть матері—так само. У де-яких народів материний організм вважається простим коридором, через котрий дитина проходить, як чуже тіло з своєї містичної батьківщини на землю. Дитина свobodно входить і переходить материну утробу і може навіть вернутися до неї і сховатися як в захистку. Індіани Širaia на ріці Шінг'у в Бразилії (приблизно сусіди тих Бакаїрів, що приймають ліки за своїх хорих дітей) оповідають таку історію походження народу Карурія — близького, але ворожого їм: Раз одна жінка, чи дівчина Širaia ззіла

¹⁾ J. K. Nippgen, Contes des Ten'a (le corbeau), Revue des Traditions populaires, 1910, avril.

²⁾ Meyer, Aborigines of Encounter Bay, у A. Lang, Myth, Rytual and Religion I с. 166.

якесь величезне, таємне яйце, і потім привела на світ разом кільканадцять хлопців і дівчат. Але ці діти вийшли на світ в лісі, і як мати йшла додому, всі діти ховались знов в її лоні, щоб брати материнні їх не бачили. Аж коли один з братів прослідив їх в лісі і перерізав звязок, що лучив їх ще з материним тілом, то не могли вони вернутись до нього, пішли геть і оснували племя Карурія¹⁾. Мотив ховання в материнім лоні оброблений теж, в більше жартовливій казці, на Побережжю Слонової Кости в Африці²⁾. Сім прикладам можна закнути, що казки звичайно фіксують випадки не звичайні, а виїмкові і дивацькі. Але ся риса казок виробляється тільки там, де вже утворилося поняття не-виїмкового, себ-то — де існує ідея законности в природі. В примітивнім, чи навіть в півкультурнім світі сього ще нема, як нема і поняття казки, як фантастичного твору, а є лиш оповідання про дійсні, але так би сказати,—не зовсім звичайні вибрики природи.

Така-ж гадка помітна в відношенню різних народів, навіть досить культурних, до близнят. Звичайно близнят уважають чимсь чужим в тім роді, де вони родяться. Наприклад у Індіанів Квакіютль їх уважають попросту лососями! Таким дітям довго не дозволяють наближатись до моря, щоб вони не вернулись до свого властивого роду³⁾. Такі самі погляди бувають на альбіносів (білих Негрів), або на інші незвичайні риси в дітях. Вони в своїм роді як чужі—як „відміна“ в наших забобонах; тільки „відміна“ справді чужа—(її підкинула відьма замість людської дитини), а в примітивнім світі така ненормальна дитина не підміняна: вона просто випадково зайшла до чужого роду.

Такі бувають погляди на відносини батьків і дітей. Такі-ж принципи повторяються у відносинах інших членів родини. Кровний звязок між братами і сестрами, напр., теж дуже по-верховній: се головню манічний звязок! Так Курнаї (в Австралії) уважають всіх чоловіків свого племені, братами одної породи птаха ему (їрунг), а всіх жінок свого-ж племені сестрами маленької пташки—джет'гун⁴⁾. Таким чином син і донька одної

¹⁾ *Curt Nimuendaju*, Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sipaia Indianer. в *Anthropos* XVI—XVII, с. 399.

²⁾ *Gaston Joseph*, Contes de la Cote d'Ivoire (Le piment et la tomate) *Revue des Traditions Populaires* 1912 avr.

³⁾ *F. Boas*, Fifth report on the North-West Tribes of Canada,—*Frazer Golden Bough* I с. 263.

⁴⁾ *Fison and Howitt*, Kamilaroi and Kurnai, се те що Фрезер називає половим тотемом. див. вище.

матері властиво не фізичні брат і сестра, а тільки в розумінню широкого родового споріднення. Так само хлопець властиво не син своєї матері в розумінню фізичної раси.

Подібні погляди, лише приложені не до людей, а до звірів, переховалися до недавна у нас на Гуцульщині. По тим поглядам напр. рисі не розмножуються звичайним способом, а творять виїмок у звичаях природи,—вони просто невдалі вовки: коли вовчиця має більше як вісім молодих, то з дев'ятого виросте рись. Не природно повстають також зозулі — бо-ж зозуля не має самця, а парується з тріщуком—володим очком.

З приводу адоптації у Індіян було сказано, що їх звичаї стараються сотворити фікцію виростання адоптованої людини в новім роді. Але в сих звичаях не видно погляду на кровні звязки, як на підставу родової приналежності. Так напр. колись Сенеки полонили дві сестри з иншого племені і адоптували, але не в той самий рід обидві: одну прийняли до роду сокола другу взяв рід оленя. Таким чином їх діти могли потім женилися між собою: се з погляду Сенеків було б великим гріхом для дітей рідних сестер, але вони вже не були рідні! ¹⁾).

Всі ці гадки і звичаї зводяться отже до одного: породження дитини вважається річчю в основі випадковою. Як адоптація старається дати фікцію природного народження, так гадки про природне народження переплутані з соціальними фікціями: породження стає фізичною адоптацією! Все одно, на те щоб зложився рід, потрібно не кровного звязку, а більш есенціального: треба спільности „мана“. Тому адоптація і порід в примітивній уяві роблять собі обопільні уступки, щоб кінець-кінцем між ними можна було поставити знак зрівняння: звести все до цього соціального способу думання примітивних народів.

Коли дитина, що родилася з лона жінки, може бути лососем, і тільки вирісши в роді, в його манічнім крузі, стане людиною в розумінню роду, то чим же різниться вона від адоптованої дитини? в манічнім і громадським розумінню вони однаково рідні, так саме як і инші члени роду, люди, чи инші істоти що так чи инакше (се лиш питання форми!) ввійшли в життєвий звязок з цим родом. Адже і для рідних і для адоптованих потрібна санкція роду: посвята в рід, себ-то другі або громадські народини. Для дітей се церемонії посвячення в своїм фізичнім роді, для чужих прийм—адоптаційні церемонії що вводять їх до чужого,

¹⁾ *Handbook*—під Adoption.

роду (як що вони не переходять посвячення разом з місцевими, що можемо теж вважати за правдоподібне). Громада може сама родити, воскрешаючи померлих членів в образі адоптованих і своїм творчим оренда творити *нових людей*.

Погляди на способи зросту людської громади безсумнівно глибоко впливають на примітивне поняття природних законів. Рід, що займає всю увагу примітивних людей, як ціль і разом з тим одинока форма їх громадського і економічного життя, являється також найліпше зв'язним, найзрозумілішим явищем для примітивних. Через се він стає мірилом для пізнання інших явищ, що займають примітивну увагу. Вище було згадане се загально оцінене спостереження, що світ уявляється примітивним народам як нагромадження родів, що стоять в різних зв'язках і відносинах між собою. Ідея сеї колосальної федерації— се статика примітивного космосу. Погляди ж примітивних на те, як сі роди повстають і продовжуються, розкриває до певної степені динаміку, чи морфологію цього світу, організованого на родовій основі.

Примітивна ідея породу вияснює тут багато. Дослід адоптації у примітивних: форм сеї інституції і понять адоптації, зможе дати ще більше. Бо коли рідні діти можуть уважатись адоптованими заїдами з інших родів, і навіть рас, то чому такі родичі як вітер, бобр, кавчукове дерево не будуть також адоптованими членами роду? Всі вони в якійсь момент історії роду могли бути адоптовані і тим чином ввійти в органічний манічний зв'язок з родом?

В сих адоптаціях, здається,—се можна додати, рішачим моментом був громадський чи економічний інтерес роду, а не симпатії людей до річей, їх краси або іншої притягаючої прикмети. Бо світ в котрім живуть примітивні люди—се як боєвище: воюючі громади, що не можуть себе побороти, мусять робити умови, об'єднуватись і лучитись.

Індіянське село, що перенеслося на нове місце, яке „очевидно“ належало до гремучих змій, послав на переговори свого знахаря. І доперва, як він дійшов умови зі зміями і обдарував їх тютюном, люде розташовуються безпечно¹⁾. Союз дивний і мабуть не подиктований щирою симпатією, але чи людське політичне життя не бачило ще дивніших союзів?

¹⁾ *Schoolcraft, Indian Tribes III c. 273—Frazer II, 398.*

Подібно мешканці Сандвічових островів роблять собі добрий настрій у акул: кидають в море мертво-народжених дітей, щоб вони ожили в образі цих небезпечних сусідів і впливали на них на користь людей¹⁾.

Загалом між звірячими посвяченням замітні власне такі, що мусять походити з дипломатичних актів роду: звірі злі й шкідливі, грізні елементи природи очевидно приймалися в рід, щоб не боятися їх. Вони мусяли адоптуватися разом з такими, що були *корисні* для роду: поживні рослини і звірі, яких добре було мати в роді, аби вони охотніше давали себе убивати, — бо як убивство між своїми менш небезпечне, як смерть з ворожої руки.

Дослід цих примітивних громадських інституцій і їх вияснення, в світогляді цих людей певно, зміг би, ясніше освітлити ці відносини. Бо в кожному разі річ певна, що дорогою психологічних дедукцій тут не досягнеться багато. Вплив *громадського* елементу, що найспільніш характеризує світогляд примітивних, такий відмінний від способу думання цивілізованих народів навіть в їх інтелектуально низьких верствах, що до нього не можна підійти дедукцією. Колективістична культура примітивних народів надала свою форму їх *логіці*, так що кінець-кінцем соціальні категорії їх думання різнять його від цивілізованої мисли ще більше, ніж ступень розумового розвитку.

Тому, хоч примітивна думка часом виявляє щось по суті подібне до якихсь ідей цивілізованих, — напр. як мана-енергія, на яку кладе такий натиск Сентів, і под., — все треба мати на пам'яті, що оба роди понять (модерні і примітивні) виражаються в абсолютно різних формах, а в області логіки *важать лиш подібності формальні!*

В тім, що тут було описано з ідей деяких примітивних народів, ми саме старалися *підчеркнути ці різниці форм більше, ніж описати певні теорії.*

Надіємося, що при тім логічна природа явища „мана“ і інститута роду „тотему“ виступила досить ясно.

Сей опис поняття „мана“ вичерпує наше завдання: загально представити головні відтінки цього примітивного поняття і його ролю в сформованню світогляду тих примітивних народів, у яких зустрічаються синоніми цього слова, або близькі ідеї. Але й сей

¹⁾ R. de Freycinet, Voyage Autour du monde у Frazer, II, с. 432.

опис може викликати три питання, які хоч виходять по-за рамки нашого завдання, все таки мають очевидний інтерес і для нього, і тому мусять бути принаймні зазначені тут.

Се, по-перше: який момент в культурній і умовій еволюції народів представляє поняття „мана“ і віра в нього?

Яка саме форма колективного життя вплинула на ідею манічного роду, і навзаєм—найсильніше відчула на собі вплив соціального думання цих народів?

Нарешті—які думки і настрої впливають на сформовання манічних родів, на об'єднання певних річей і явищ у вищі родові одиниці?

Що до останнього питання, то мусямо зразу ж відмовитись від спроб відповісти на нього тепер-же. Для досліду поняття роду воно таки й не має найбільшої ваги. Правда, на розгадку того, які побутові або психологічні фактори дозволяють примітивним людям вважати себе близькими до тої чи другої породи звірів, або групи річей, витрачено чимало часу й уваги. Дослідники тотемізму вважали і вважають се одним із своїх головних завдань, і кожний з них дав якусь спробу вирішення сього завдання. Для одних союзна порода се звичайний предмет поживи. Для інших — найближчий сусід або дивне, жахливе явище, звір, що живе на могилах — отже репрезентує предків, і таке инше. Та ні одна з цих розгадок не дістала загального признання, і ні одна не вичерпала всіх можливих форм манічного об'єднання: не наблизилась до розв'язання сього питання. Ще найбільш практична „робоча“ теорія та, що радить шукати окремого пояснення для кожної різновидности такого роду, але і вона не дає забезпечення, що для кожного окремого випадку таке пояснення знайти буде легше, ніж для цілої категорії манічних родів.

Здається, що тут взагалі трудно буде знайти щось точніше понад такі загальні вказівки, як напр. та, що переважаюче значіння в формуванні об'єднань має магичний громадський інтерес цілого роду, а не симпатії окремих людей до певних зовнішніх форм предметів, або увага до якихось спеціальних прикмет звірів — на що було звернено увагу вище. В свідомості примітивних народів перша причина таких споріднень звичайно вже затерлась зовсім; сама ж інституція мішаного роду існує і не перестає впливати на їх духове життя, й ся інституція і сей

вплив зовсім доступні дослідові навіть і без розуміння первопричини цього примітивного явища.

Друге питання — про вплив манічного роду на конкретні форми громадських колективів, про його відношення до примітивної сім'ї, роду, племені, союзу племен, або до поколінних об'єднань, чи до професійних спілок, т. з. таємних товариств — до всіх цих форм примітивних об'єднань, могло б мати надзвичайний інтерес для історії громадянства, історії громадських інституцій і держави, — як би його можна було вже тепер представити з відповідною повнотою. Але це можливе буде тільки по докладних і довгих студіях цих відносин у окремих народів, а поки що це питання в такому обсягу, здається, ще не було поставлено. Поки що можна тільки сказати, що всі форми колективного життя (хоч, розуміється, не в однаковій мірі) мають своє „мана“ — отже мають бодай *задатки* на те, щоб стати домінуючими в громадському життю.

Поняттю манічного роду відповідає рід в широкому розумінні — клан, зложений з окремих сімей, що входить як політичний складник в плем'я з іншими одномовними родами. До такого роду крім людських родин входять звичайно родичі звірячі й інші предмети-своєки. Рід має свій церемоніал для відносин з сими родичами і свою мітологію.

Але у різних народів так само і „таємні товариства“ — спілки знахарів, або релігійні об'єднання чи братства, можуть мати всі ці атрибути: до них можуть належати і не люди (у Сун'їв напр. до таємного товариства завжди належить якась звіряча порода, а також одна з шости сторін світу: схід, захід, південь, північ, зеніт, надір) ¹⁾. Ці товариства мають своє мана-оренда і свої ритуали для поповнювання його ²⁾. Таку ж манічну індивідуальність можуть мати окремі сім'ї. Слабше розвинена вона у вищих політичних тіл — у союзів племен, — може тому що формація великих об'єднань хронологічно вже пізніша від епохи манічного думання, принаймні — в його найбільш характерній формі. Це вже приводить нас до третього, а властиво першого з трьох вище поставлених питань.

Це питання про місце світогляду, який виявляється в слові „мана“, в ряду інших історичних типів і в історії розвою теоретичної думки, — або про місце мана в історії релігій. А тому

¹⁾ *Handbook* під „Zuni“.

²⁾ Див. вище „ваковваціні“ с. 142, теж *Handbook* під сл. *Secret societies*.

що дослід мана являється майже монополем істориків релігій, то се питання в літературі звичайно ставиться так: чи вважати віру в „мана“ хронологічно першою формою віри, чи перед нею треба поставити якийсь инший примітивний світогляд?

Вже згадано, що Марет в самих початках досліду „мана“, поставив се поняття перед анімізмом, як старше. А що анімізм вважався найстаршою формою релігії, то тим самим Марет уважає „мана“ першим релігійним поняттям. Ся гадка прийнялася загально, разом з терміном Марета для манічного світогляду: „преанімізм“. Вона головне формулюється так, що всі инші звісні вірування: віра в демонів, і взагалі в персональні сили природи, новіші і складніші, ніж віра в неутральне, неіндивідуалізоване „мана“; ще простішої форми віри або погляду на світ в життю невідомо.

Правда, німецький етнолог Vierkandt пробував начеркнути світогляд простіший від теорії мана-оренда. Це був би світогляд, в котрім людина не утворює ніяких космічних систем, а просто старається механічно впливати на події і сили природи, подібно як вона впливає на инших людей або на речі свого оточення. Аж досвід з сих магічних чи механічно-магічних маніпуляцій витворив у чоловіка вражіння, а затим і ідею магічної сили „мана“, себ-то сили, що виявлялася у всіх тих подіях і явищах, про які він думав, що викликає їх безпосередньо своїми діями¹⁾. Сей світогляд Фіркандт вважає першою релігійною ідеєю: попередня стадія ще перед-релігійна. Але він не постаравсь доказати дійсне існування такого світогляду в якогось народу, чи між сучасними примітивними, чи в верствах історії. Його теорія тільки здогад—хоч і досить правдоподібний. Існування такого перед-манічного світогляду дійсно можна б було гіпотетично оперти на існуванню так званих найпримітивніших народів, як Пігмеї, Ведда, Бушмени,—що ніби не мають віри в мана. Та використати для хронологізації історії примітивних релігій сеї стадії неможна: для того духове життя сих народів ще за мало досліджене. Не виключене, що й вони теж мають якийсь відтінок поняття мана. Треба мати на увазі ще й те, що сі народи не раз робили на дослідників вражіння дегенератів, і питання про те, чи се народи нерозвинені чи регре-

¹⁾ А. Vierkandt, Anfänge der Religion und Zauberei, в Globus XCII (1907) ст. 28.

сивні, досі ще не вирішене. В кожному разі проблему найдавнішої форми віри треба поки що обговорювати без них.

Вкінці — ще одна можливість: що „мана“ поняття порівняно нове і менш примітивне ніж якійсь інший нам звідний примітивний світогляд. Тут можемо згадати два погляди: погляд ре-веляціоністів, оборонців откровенія, як В. Шміт — що вважають найстаршою формою віри монотеїзм і теорію бога творця і батька людей (т. з. монотеїзм Андаманців). Виходячи з цього погляду вони вважають мана дегенеративно-переходовою формою.

Інший погляд висловив геленіст W. Ridgeway, а саме — що мана тому поняття новіше від анімізму, що виступає прикметою покійників і душ, — отже поняття які відбилися доперва в анімічній світогляді.

Розуміється, новішим можна вважати мана лиш по стільки, що в нашій запасі ідей поняття душі і мерця-привида існували раніше, ніж етнографічне поняття „мана“. Але на підставі всього сказаного вище видно, що розвій примітивних народів в сім був відмінний від розвою наших понять. Головна риса „мана“ се його динамічна природа, і його всеприсутність, — воно зовсім не являється прикметою мерців. Вони мають „мана“ так само як і всі інші явища; навіть можна сказати, що мерці завдячують „мана“ тому переконанню примітивних, що вони не різко відрізняються від живих людей.

Правда, назвати „мана“ абсолютно найстаршою вірою теж не можна: не знаємо релігії вимерлих Тасманійців, як і релігії печерного Європейця — чи були вони маністи чи анімісти, чи магії в розумінню Фіркандта. Але можемо підкреслити ще раз, що се найпростіша зі *звісних тепер* релігій, і що вона зустрічається у справді низько культурних народів.

Але коли „мана“ і репрезентує низький ступінь розвою релігійних понять, то се з другого боку досить довга стадія в історії думання. Американські племена, що мають особливо виразні форми поняття „мана“ — вакан, оренда, маніту, все племена не дуже низької і не нової культури. З другої сторони треба зазначити, що африканські культурні народи, у яких можна доглянути се поняття, представляють найблідшу стерту форму „мана“. Через се можна припустити, що манічний світогляд не виживає на певній висоті культурного розвою.

Обережніше буде сказати, що він не заховує всіх своїх характерних рис на вищій рівні культури, бо де-які ослаблені

сліді „мана“ замітні навіть у таких високих культурах, як браманізм. Правдоподібно, се поняття колись було загально-людським, себ-то спільним всім старим культурним народам. Нові європейські культури ледве чи застали його у своїх старших учителів — народів переднь-азійської і середземної культури. Манічний світогляд мусів пережити себе раніше ніж ново-європейські (античні і пізніші) культури стали складатися — через се мабуть „мана“ так далеке нам, значно далше ніж забобони наших власних предків, що заховалися в іраціональних дв-вацтвах нижче розвинених верств до наших часів.

Але в людських мислях рідко що переживається до речі. Ідеї — найбільш живуче зілля, хоч воно і скоро вироджується. Де-які тоненькі нарости цього складного примітивного поняття вросли і в нашій способі думання. Цікаво було б підкреслити ці пережитки, знайти звязки між тим безконечно далеким і нашим сучасним. Але і тут треба стерегтись, щоб не загнатись задалеко: не підтягати за багато понять під етикетку „мана“, бо у нас його справдешніх останків, певно, знайдеться дуже мало.

Типове мана тісно належить до родового періоду громадського розвою, до колективістичних форм побуту і мисли. Еманципований індивід, що не чує на собі впливу громади і своєї залежності від неї та її опіки над собою, тратить зрозуміння для тої анонімної сили, зложеної з громадських елементів, якою являється мана. Почуття свого „я“ заступило своє „ми“, і людина почала дивитись через призму своєї індивідуальної свідомости на цілий світ. Він перестав уявляти її як збір родів. Природні явища набрали індивідуальних прикмет, часом персональних рис, і мірилом для пізнання нового став індивід, а не організована манічна громада.

Можливо, що світ спорожнів під впливом сеї мисли; але він мусів набрати великої виразности: речі набули різних контурів. Людина, що почала дивитись на речі індивідуально, побачила, що червону паугу не можна порівняти з сонцем, — що вони не можуть бути собі родичі. На сім ґрунті мусіла вирости і та культура, що стала пануючою. Під тягарем родової ідеї вона не могла б вирости так, як не можуть розвиватись і ті примітивні народи, що донесли сеї тягар до сих часів.

Тому не можна говорити, що колективістичні стремління сучасної культури — се *поворот* до минулого, до золотого віку чи до дикунства. Повороту не може бути, бо мости спалені. Ко-

лективістичні стремління сучасного громадянства і манічна приналежність примітивного речі зовсім різні, бо виходять з зовсім різних умов господарських і культурних. Такі відкриття як отсього поняття „мана“ показують тільки, яка довга була дорога від одного колективу до другого. Тому й неможливо, щоб останки такого відмінного минулого заховалися в нашій сучасності, або в пам'яті нашої людности в якійсь цілості.

Але перегляд наших пережитків з становища примітивного динамізму був би певно корисним, і міг би показати себе вдячним. Бо коли допустити з де-якими дослідниками присутність відблисків „мана“ в де-котрих поняттях культурних релігій (як римсько-християнська святість—*sanctitas*), то імовірно, що і в запасі релігійних понять нашого народу манічний світогляд міг лишити якісь сліди. В кожному разі дослідження наших культурних пережитків не як відокремлених явищ, але як виявів мисли примітивного людства про світ і його лад, міг би дати багато цікавого не лиш для пізнання минувшини у нас,—але і для в'яснення еволюції людської мисли взагалі.

Полон орнаменту і крадіж слова,

як причинки до поняття власності у примітивних народів.

Одна з найбільше популярних характеристик примітивного людства, як явища відмінного від сучасного європейського суспільного ладу, безсумнівно та, що стосується фактів зв'язаних з правом власності. До найзамітніших різниць між примітивними народами і народами європейської цивілізації зачисляються їх розходження в поглядах на володіння речами, які в цивілізованих краях можуть бути об'єктом індивідуальної власності. Тут міститься та прикмета примітивного побуту, що звичайно називається примітивним комунізмом—дуже популярна в соціологічній літературі тема, особливо в загальних творах призначених для широких кол читачів. Можливо, що з усього „примітивного“ це явище найліпше відоме широкій публіці, хоч не все ясно їй уявляється.

Причина цього в значній мірі та, що примітивний комунізм, як конкретна інституція примітивного побуту, не вбраній наукою в якусь тверду і дефінітивну форму. Властиво він признається більше як загальна тенденція примітивної психіки і примітивного побуту, ніж як конкретна звичаєва норма.

Справді, те що в етнологічній літературі носить назву „примітивного комунізму“ або інші подібні імена, складається з досить різнородних побутових елементів: не рівних по своїй доказовій вартості, і не подібних по тим мотивам, що їх викликають, і навіть—дуже різних у різних авторів. У одних сей комунізм опирається на відомості про колективне володіння у різних племен певними об'єктами власності, які у нас можуть бути власністю індивіда: напр. спільне володіння худобою, продуктами полювання і рибальства. Вони називають комунізмом певні звичаї і цілі не писані кодекси, у де-яких народів дуже розвинені, що докладно нормують права різних частей громади до певного об'єкту: напр. правила, по яким має бути розділений між громадою

звір, котрого убив один з її членів, і под. У інших авторів під термін комунізму підтягається зовсім инша категорія фактів: явища примітивного побуту, що не складаються в уставлені звичаї, а виявляють властиво відмінні риси примітивного розуму взагалі, або просто гадки не подібні до наших ходячих поглядів на власність: байдужність і брак прив'язання до предметів свого вжитку, або продуктів своєї праці, що часто стрічається у примітивних. Так комунізмом називають такі явища, як щедрість цих людей, що так легко розстаються з яким-небудь новим надбанням, відступають і дарують свої речі, так що новинка, подарована одній людині дуже скоро обійде ціле село, або навіть піде ще далше, в подарунок дальшим сусідам. Або ся прикмета ескімоського побуту, що так зрівнює всіх членів одної громади в хвили недостатчі, в голодні роки, про котру оповідає Нансен: в звичайний час в ескімоськім селі є багаті й бідні, але коли приходить голод, то запаси розходяться між усіма, поки їх вистане, — а як з'їдять все, то і „багаті“ і „бідні“ однаково гризуть свою шкіряну одіж, або розварюють старі чоботи.

Не трудно помітити, що ці два роди явищ мають цілком ріжну вартість і характер. Одно нормальний поділ певних речей між певними людьми, який все мусить відбуватися в тій самій формі, а зовсім инше такий свободний альтруїзм, що виявляється зовсім незалежно від звичаїв (хоч розуміється, все стоїть під контролем суспільної думки, як і всякий инший вчинок громадського значіння).

Практично для примітивного побуту ці обі групи явищ можуть мати однакове значіння: перша може бути навіть тільки зафіксованням другої, старшої. Але з становища досліду *інституції* власності, ріжниця між ними глибока, і зрозуміло, що лише в першім випадку — унормованого звичаєм поділу, може бути мова про колективне володіння.

Та в кожному з цих двох родів явищ: унормованого колективного володіння і свободного альтруїзму примітивних, дослід рідко доходить до основної ідеї, яка лежить в основі даного звичаю, а в ній тільки й може міститись розгадка повного значіння цього „примітивного комунізму“ для самих примітивних народів. Инакше кажучи, дослідники не все стараються уяснити собі погляд примітивних людей на основні моменти, що виступають в сій питанню: примітивну думку про власність, відносини людини до власності і примітивне поняття речі як об'єкту власності. А

від того-ж повинен би починатись дослід власности у примітивних народів.

Бо-ж не можна зрозуміти річевого права цих людей, не дослідивши вповні їх думки про річ, себ-то про живі чи не-живі предмети, як об'єкти власности, ані характеру відносин власника до цих речей, і відносин громади до факту володіння речами. Та саме явище власности здається таким звисним і само зрозумілим, що воно наче і не потребує вияснення: треба мовляв, лише констатувати його присутність або відсутність, тут або там, а решта все ясно. А тим часом зовсім не так воно ясно, як здається на перший погляд, без ближчого знайомства з поглядами примітивних людей на весь комплекс соціяльних явищ!

Думка півкультурних народів взагалі така відмінна від нашої, власне в області речевого права особливо трудно уловима. Особливо коли шукати в ній аналогій з цивілізованим світом, ці аналогії бувають дуже зрадливі. Дуже часто примітивні явища, що здалека роблять вражіння речей відомих і зрозумілих, зблизька виявляються цілком відмінними комбінаціями побутових форм. От хоч би сей приклад з області досить високого господарства на Соломонових островах. Тубильці цих островів мають досить живі торговельні зносини, і звісно, що для цих зносин у них навіть існують гроші. Себ-то обмін дібр у них відбувається не самим виміном речей безпосереднього особистого вжитку, а вживаються для обміну чернашки (мушлі, раковини), умовні цінності, що виконують у них функцію грошей. Можна думати, що ся відомість не потребує ближчого пояснення: хто не знає, що таке гроші. Що гроші тут з мушель - се, звичайно, дрібниця: питання може бути лише про те, як вони рахуються, яку мають вартість і т. п. Але коли R. Thurnwald, що працював як дослідник на цих островах, звернув між иншим увагу і на ці мушлі—гроші (Muschelgeld), то його дослід відкрив дуже цікавий і оригінальний образ¹⁾ Правда, ці гроші не мають власної, безпосередньої цінности, вони дійсно служать тільки для купна, але купити за них можна тільки *де які* речі. Наприклад, ані ножа, ані кокосового горіха, ані свині ніхто за гроші не продасть, ці речі можна добути тільки дорогою обміну. Гроші-ж мають цілком означену ціль і означене поле вжитку. Грішми-мушлями платять віно за жінку,

¹⁾ R. Thurnwald, *Forschungen auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo Inseln III.*—*Ley-Bruhl, La mentalité primitive*, с. 507—8.

властиво, купують її, і в сім випадку заплатити натурою не можна. Кожний, що хоче оженитися, мусить мати гроші, або позичити їх де-небудь. Також за вбивство, або смерть в бою чоловіка платять його родичам відшкодування грішми-мушлями. Так само платять учасникам приватніх походів, що робляться звичайно для помсти. У всіх сих випадках, коли нема своїх грошей, їх треба позичити. Для сього ватажки звичайно держать цілі склади грошей і позичають своїм підданцям в потребі, так що соломонський ватажок являється zarazом і банкіром свого племені.

Отже можна сказати, що Соломонці знають не тільки значіння грошей, але й грошового кредиту, і тим самим належать до досить високого типу господарської еволюції. Одначе разом з тим їм бракує навіть абстрактного поняття вартости. Для них поняття цінности якоїсь речі стоїть в залежності від якоїсь певної речі, на котру сю річ можна промінати. Не тільки в питанню мушельних грошей, що мають вартість тільки для здобуття жінок, але загалом в обміні речей натурою нема поняття абсолютної вартости. Яку небудь річ не можна вимінати на кожную иншу, по потребі; певні роди речей можна вимінювати тільки на иншу означену категорію речей. Зброю можна міняти на покраси, нпр. наручнікі або намисто, і навпаки, але покрас і зброї не можна вимінати на тютюн або на овочі. Звичайно поживні речі міняються одні на другі, але не міняються на ножі, і т. п. Отже умови обміну, а з тим і власности, ґрунтовно різняються від загально принятих.

Власність взагалі являється одною з форм відносин людини до зовнішнього світу. Вона мусить стояти в залежності від поняття людини про сей світ. У примітивних народів се поняття таке відмінне від нашого, а відносини до окруження загорнені в таку силу магічних представлень, думок і фантазій, що наперед можна прийняти майже за певне, що в кожному випадку їх погляд на справу буде инший, ніж погляд культурного чоловіка.

Недоцінювання сеї ріжниці приводить часто до дуже дивних висновків, як от заява одного португальського етнолога, що Індіянці завсіди полює тільки для других і ніколи для себе самого¹⁾. Справді, трудно уявити собі громаду, що могла-б держа-

¹⁾ *Dr. G. H. de Paula Souza*, *Notas sobre una visita a acampamentos de los Indios Caingangos*, в *Revista de Museu Paulista*, T. X, 1918, с. 744 (Sao Paulo) цитоване в *Anthropos* XIX, с. 520.

тися на такому перебільшенім альтруїзмі; адже навіть найгостріші манаші громади, християнські чи будійські, не забороняють людині дбати про задоволення і своїх власних потреб. Тому згадана фраза може бути тільки або стилістичним переборщенням або непорозумінням. Сі Індіани, племя Coroados-Caingang, тотемісти, себ-то їх громадський устрій складається з окремих родів, з котрих кожний вважає себе посвояченим з якою небудь пороною звірів. Такий устрій часто буває зв'язаний з обов'язком даного роду не їсти посвояченої породи, хоч убивати її буває дозволено. Очевидно Короадо уступають членам інших родів таких убитих звірів-родичів, котрих їм самим не вільно їсти. Се видно і з того, що жінка мисливця може їсти убитого звіря, а його брати не можуть: жінка взята з чужого племені, і убитий звір їй не родич. Але се не значить, що Короадо віддають всю свою здобич взагалі, і треба признати, що в поданій вище стилізації помічення над їх ловецьким звичаєм піддає дуже невірні думки про примітивні відносини.

Але візьмім менше крайній приклад. Ведди на Цейлоні, народ що прираховується до найнижчого степеня культури звісного між сучасними примітивними народами¹⁾, мають такі звичаї, зв'язані з житлом і землею. Вони живляться головно лісовими продуктами: дикими овочами і дрібною дичиною, або комахами і для того найчастіше блукають по лісі малими гуртками, або й самітно, шукаючи сеї поживи. Але часом на якийсь час сім'я будує собі в лісі хижку з кори і гілля, а наоколо неї обгороджує землю частоколом. На се „дворище“ не дозволяють входити нікому чужому, під загрозою смерті. Чи се не виглядає як правильна земельна власність? Але в дійсності ми маємо тут звичайне табу—заборону магічного характеру. Ось що дає нам право так думати. Сі самітні Ведди часом сходяться більшими гуртами, і тоді вони часто виводять товариські танці наоколо вбитої в землю стріли. Для сього вони стають в кружок і ніби замикають так площу наоколо сеї стріли, як се буває при всіх танцях в „коло“. Але під час танцю ся площа дістає такий же характер, як земля обведена частоколом кругом хижки: вона стоїть під обороною такого самого „права“ як і „ґрунт“ коло хати. Ніхто чужий не сміє вийти в се коло, а переступ може

¹⁾ Існує також погляд, що вони дегенерований народ. Але в кожному разі Ведди представляють дуже простий суспільний тип.

бути покараній смертю¹⁾. Трудно говорити про право власности в сім випадку—хоч заборони і відношення до землі самих Веддів, в обох випадках однакові. Очевидно, заборона тут не має на цілі охороняти якісь *господарські* інтереси, тільки якісь цінності тісніше звязані з самою *особою власників*, мабуть з їх духовним, магичним *Я*. Тому і повне зрозуміння сеї ведської „власности“ мусить стояти в залежності від розуміння поглядів Веддів на відносини людини до речей взагалі, їх гадок про магичну цінність людей і речей. В цілім примітивнім світі існує ідея, що всі предмети власности або ужитку магично звязані з своїми власниками, так що коли з річчю станеться щось зле, то власник теж відчує погані наслідки на своїй особі. На ідеї сього звязку побудована, як звісно, майже вся практика чорної магії: чарівник налить волосся людини, щоб і вона сама згоріла (в горячці); або забиваєшпильки в одіж людини, щоб вона почула болі в тілі, щоб її кололо. Се загально розповсюджені і загально звісні практики. З сього погляду не тільки саме заволодіння чужою річчю, а навіть дотик до неї може мати магичне значіння. Але в такім разі сі маніпуляції можуть мати певні точки, спільні з поняттями власности. Так воно й єсть, і ми додамо, що у де-яких народів, або принаймні в де-яких випадках, тільки сі магичні думки і дозволяють зрозуміти власницький стан.

Вони пояснюють і те, чому різні предмети стають об'єктами власности — часто дуже несподівано з погляду навіть найбільше розвинених речевих прав. Для ілюстрації приведемо два приклади власности, що можуть бути пояснені лиш такими широкими ідеологічними підставами примітивного світогляду. Сі північно-американські приклади цікаві самі по собі як курйози, але вони не такі далекі від звичайного ходу думки сих примітивних племен, щоб їх не можна було використати, як причинки до поняття примітивної власности взагалі. Вони ілюструють ті ідеї, що лежать в основі поняття володіння речами у примітивних народів.

Де-які племена північно-західніх рівнин (альгонкінської язикової групи) мають цікавий звичай і вираз: брати в полон „ловити тіпі“ — деревляне розмальоване шатро, звичайну домівку у сих людей. Полягають сі лови в тім. Коли сі Індіяни нападають на вороже село і хтось з них дійде так близько до

¹⁾ *E. Deschamps*, *Carnet d'un voyageur en pays des Veddas*. Bulletin général de géographie, Paris 1892.

хат, що зможе ударити своєю зброєю одно з ворожих „тіпі“, то вважається, що ся людина полонила його і має право вирисувати орнамент сього „тіпі“ на своїй власній хаті, і передати сю „власність“ потомкам. Се називається, що даний вояк „полонив тіпі“¹⁾. Слово власність тут цілком на місці. Вона дуже подібна до нашої літературної власности, бо ж не „здобувши тіпі“ людина не може присвоїти собі його рисунку. Але, з другої сторони, яка користь людині з сеї власности? Розуміється не така, як користь автора від його літературного твору: продати тіпі, чи виміняти на якісь матеріяльні добра не можна. Володіння тіпі себ-то право на орнамент чужої хати, нічим не збагачує людину. Кожне індіанське тіпі має й без того свій власний орнамент, і сі рисунки звичайно такі елементарно прості, що кожний може собі „видумати“ чи скомбінувати свій. Але коли не вважаючи на се такий рисунок може бути предметом власности, то се показує, що він таки має якусь власну цінність, і додаючи чуже тіпі (себ-то його рисунок) до свого тіпі, людина збагачує себе або свою хату. Сю суперечність можна погодити тільки магічною гіпотезою — магічним характером цілого індіанського світогляду.

Одначе, кого збагачує індіанин зловленням тіпі, себе чи свою хату? Се питання трудно розгадати, та відповідь буде мати однакову вартість, бо збагачення дому збагачує і його власника. Правдоподібно, сі Індіани думають, чи кладуть натиск на ту гадку, що всі речі якоїсь людини звязані з нею містично і мають в собі трохи її сили, її „оренда“. В таким разі полонивши тіпі ворога людина брала б в неволю і трохи його, ворогової, сили. Через се полонення мало б з їх погляду безумовну цінність. Розповсюдженість таких поглядів і в Північній Америці робить сей здогад дуже правдоподібним. Бо сі Індіани рахують не лиш здобуті тіпі, але й удари ворогові, — не рани, а власне удари, нанесені ворогові в бою, зазначають їх на своїм тілі або одежі значком, очевидно як якісь магічні здобутки²⁾. Се мабуть „задатки“ на душу ворога. Здобуття тіпі може теж бути таким „задатком“.

Але можливе і инше пояснення сього звичаю, подібне до першого, але з відтінком більш об'єктивного, не персонального погляду на власність. Можливо, що тіпі здобувають за для нього

¹⁾ *Handbook of aboriginal Amerikan Indians*, п. с. Coups.

²⁾ В Roebuck Bay в Західній Австралії такі удари зазначаються теж на бумерангу, яким вони були нанесені. — *Ada Jenet Peggs, Notes on the aborigines of Roebuck Bay*, в *Folklore* т. XIV с. 350.

самого. Бо ж в уяві Індіян нема такої речі — яка б мертва і бездушна вона не була в наших очах — щоб вона не мала на їх погляд частинки космічної сили, „оренда“. Очевидно, що як і всі інші речі, тіпі теж має в собі якусь магичну вартість, силу. Тоді полонячи чуже тіпі — його душу чи силу, — людина, одягаючи свою власну хату чужим орнаментом, мала б надію зміцнити її силу.

Можливо, що ся „сила“ хати уявляється, як здібність затримувати в середині хазяйське добро, відганяти від себе нещастя і притягати багатство, здоров'я, удачу. Може ся гадка і не формулюється так виразно, а існує в свідомості побідника тільки, як не виразна радісна надія, що сей здобуток вийде його хаті „на користь“.

Здається, що один з цих здогадів мусить відповідати дійсності, — мусить відгадувати хід примітивної думки в сім процесі здобування „тіпі“. Бо припустити, що люди воюють за самий рисунок, який кожний може собі скопіювати чи видумати наново, се значить припустити у цих народів надзвичайно високу естетичну культуру — розуміння мистецтва для мистецтва, якого ніщо більше в їх побуті не виявляє. Більш того, се було б просто колекціонерством в сучасно-американським розумінню. Але ж і найзавзятіші колекціонери не воюють за пожадані предмети. Невже ж дикі Індіяни воювали б за такі дрібниці?

Але військові хроніки Індіян знають війни за цінності ще більш проблематичні, вірніше — умовні, „ідеальні“. Історична традиція Східгейтського племені на о. Королеви Шарлоти пам'ятає війну між містом Східгейт і містом Клу не за що більше, як за слово. Не яке небудь надзвичайне слово, а звичайний набір звуків, тільки він став модним в однім з цих міст, як се не раз буває, себ-то повторявся при всякій нагоді, зовсім безцільно — от так собі. І скоїлась ся війна не завдяки змістові сього слова і не через обставини, в яких воно було сказане, — в таким розумінню не одна війна бувала „за слово“. В сім же випадку слово було зовсім безпосередньою причиною війни само по собі, а не образа або погроза, що в нім містилася. Війна сталася по просту *за украдене слово*.

Ось що оповідає історія:

„Тоді коли Східгейтці не знали ще рушниць і стріляли стрілами, вибрались вони раз на війну до Клу. Не доїжджаючи міста вони спинились і стали вичікувати. Не далеко того місця (де

вони спинилися), було кілька жінок (з Клу), які копали кропив'яні корінці, для їжі. Коло жінок було велике огнище; вони мали вже нагріте каміння (щоб пекти коріння, положивши між нагріті камінці). Потім жінки зварили своє кропив'яне коріння. А Східгейтські вояки все заглядали на них ззаду, крадькома.

„Здираючи шкіру з варених корінців жінки повторяли весь час: „Вага - іва - н“ ¹⁾.

„А як жінки скінчили свою роботу, вояки ввійшли до них. Вони взяли жінок в полон. А як привели їх до Східгейт, то вони заволідали також тим ново зробленим словом, яке вони зоббули в своїм поході. Вони, Східгейтці, стали повторяти „Вага - іва - н“ все коли що-небудь робили.

„Тоді люди з Клу довідались, що вони (Східгейтці) полонили те ново-зроблене слово. І чотири човни, повні людей, пішли з Клу до Східгейт на війну.

„Люди з Клу причалили одалік і сховалися. За хвилю потім як вони поховалися, три особи, з Східгейт, проїхали човном повз них. Один з них був ясний з себе і товстий. Його волосся було розпущене.

„Коли Східгейтці сховалися за виступом, Клу спустили човни і стали гнати за ними. Як вони (Клу) побачили, що ті близько, то один з них, який сидів на носі, захопив лук і пустив стрілу. Коли вона упала коло носу човна Східгейтців, вони всі три оглянулись. І Клу сказали між собою, що се владитель (ватажок міста Східгейт).

„Тоді Клу проїхали повз човен і убили їх всіх. Вони взяли голову Владителя і тих, що були з ним. Тоді вони повбивали всі три голови на палі в Клу.

„Люди з міста Джи'гуа видумали зараз же нове слово „навіть не оглядаючись“ ²⁾. А як звістка про се дійшла до Східгейт, то вони, в свою чергу застидалися“.

Кінець. Індіянський хроніст не коментував сеї курйозної війни записувачеві, що передає сю історію. Але беручи на увагу короткість і часто — безкровність примітивних дрібних експедицій, треба признати, що Східгейтці заплатили дорого за свій гра-

¹⁾ Часом якесь новозроблене слово так сподобається, каже в примітці Свантон, американський видавець цього тексту, що ціле місто підхоплює його і повторює при кожній нагоді.

²⁾ Натякаючи на необережність ватажка — пояснення Свантона.

бунок. Три убиті, з того один ватажок — трудно заплатити більше навіть за потрібнішу річ, як слово.

Але се слово було власністю Клу. Воно могло мати в собі трохи „сили“, що належала сьому місту. Хто зна, як би вони не покарали так Свідгейтців, чого б сі злодії не могли наробити людям з Клу, маючи „в руках“ їх власність, — яких магичних ужитків вони не могли б витягнути з того слова! Хто зна, чи вони не постарались би убити їх відвагу й їх щастя. Сама присутність того слова у ворогів могла ослабити Клу. Можливо, що як би Клу не поспішили з походом, вони вже не могли б так сильно покарати розбійників!

Отже, як бачимо, обидва приклади мають однаковий характер. Вони виявляють категорії власности, що хоч входять в се загальне поняття, але не відповідають ні одній зі звісних у нас форм власности. Сим ми не хочемо сказати, що така магична власність типова для примітивних народів, або що вона переважає у них. Ми звертаємо лиш увагу, що їх юридична думка погоджується і з такою власністю, — а також і на те, що в більше зрозумілих формах володіння магичний погляд на річ і на відносини до неї людини може теж мати своє значіння. Примітивне річеве право загалом відмінне від нашого, може більше або менше відходити від наших понять власности під впливом різних господарських або соціально-психологічних причин. Але в суспільності, яка таку вагу надає магії і магичній вартості в речах, відмінність поняття власности *знаходить своє повне об'яснення аж в примітивнім способі мишлення.*

Колективне в примітивній поезії.

Дослід усного оповідання, або так званої народньої казки має в своїй історії дві дати, що скермували його в означенім напрямку і відбилися на його долі. Перша з цих дат—виходу в світ народніх німецьких казок братів W. і J. Grimm, 1812 р., від котрого властиво починається наука про народню казку; друга—1859 р. коли вийшла Панчатантра Бенфеу'а і почався новітній порівняний дослід казок та повстала т. з. арійська теорія їх походження. Більше ще ніж вплинути на конкретні висновки науки, ці два випадки збудили інтерес до цих дослідів і помогли їм виробити собі місце між історичними науками. Видання Грімів і праці Бенфея мали в собі елементи наукової сенсації—обставина дуже щаслива для науки, яка тільки що робила собі репутацію, і справді вона дуже допомогла науковому дослідві казок.

Історія народньої пісні не знає таких сенсацій, ані таких різких поворотів в досліді, що викликали б інтерес публіки, чи таких пароксизмів захоплення і цікавості, які бували в досліді казок, напр. в момент боротьби метеорологічних теорій з фольклорними в 1860—1870 рр.

В порівнянню з сим дослідом дослід народньої пісні, не вважаючи на те, що сей рід творчості більше живучий і більш привабний від казки, був більше млявий.

Правда „Голоси народів“ Гердера вже в 1770-их р. викликали чималий інтерес до народніх пісень різних народів, але сей інтерес звернувся власне до самого матеріялу—до живої народньої пісні, її краси й поезії, але не торкнувся теоретичних питань її дослідження. Спеціально питання походження пісенности як постійного явища в людськім життю, досі не знаходило в собі тої притягаючої сили, що збирає дослідників коло наукової проблеми і приближує її до вирішення. Збірники народніх пісень різних народів громадили матеріял, де що з нього і оброблялось,—але серйозних спроб сотворити суцільну теорію походження народньої пісні майже не роблено. Навіть такі великі,

імпонуючі видання, дуже цінні для окремих питань, як корпус данських народних пісень Грундвіґа, не потрапляли значно оживити дослідницької праці! Ще щасливіший з того погляду був корпус „Англійських і Шотландських Балад“, виданий на вірець Грундтвіґа американським ученим Ф. Дж. Чайльдом, котрому посередньо ми завдячуємо найбільше наукову теорію народньої пісні, яку досі маємо.

В десяти томах свого корпусу, що виходили що кілька літ, почавши від 1882 р.¹⁾ професор Чайльд дав повний збірник англійських та шотландських балад, пісень оповідального змісту. Він зібрав до нього грандіозний порівняний матеріал майже від усіх народів світу, і сим не лише підготував історію англійської пісні, але й полекшив дослід народньої пісенности взагалі. По закінченню свого корпусу Чайльд мав замір написати працю, щоб використати зібраний матеріал і вияснити історію англійської балади. Але замір сей зіставсь не здійсненим через смерть його.

Та можна думати, що дослід балад—досить високого роду мистецької творчости, що має звязок з різними формами писаної, не народньої творчости, особливо з середньовічними романами і хроніками (в баладах виступають часто історичні особи або члени звієних родів) ледви чи й повів би був Чайльда, в тих часах, до дуже великих історичних глибин, де можна б шукати джерела людського поетичного інстинкту. Натомієць по смерті Чайльда його збірка дала стимул иншому американському ученому зайнятися близше власне сими основними питаннями поетичної творчости народу. В 1901 р. вийшла книга проф. Ф. Б. Гаміра „Початки поезії“²⁾, що звязуючись з провідними думками Чайльда, які він зазначив був в своїх примітках, дали дуже широкій і, як на той час, відважній погляд на початки поетичної творчости і головні питання її досліду.

Щоб оправдати се слово „відважний“, а заразом відповідно оцінити твір Гаміра, мусимо пригадати ті думки, що звязувались з питанням про початок поезії в тих часах, коли виходила праця Гаміра. Їх можна поділити на дві групи з огляду на відповіді, які вони давали на питання, хто був творцем народніх поетичних творів, чи індивід, чи колектив?

¹⁾ The english and scottish popular ballads, edited by *Francis James Child*. Cambridge, 1892

²⁾ *Francis B. Gummere*, The Beginnings of poetry, London 1901, цитую друге видання, 1908 р.

Розуміється, нас тут цікавлять відповіді, що диктувалися загальними поглядами дослідників на культурну еволюцію, і дослідями над певними групами поетичних творів. Зазначуємо се тому, що часто такі відповіді виходили і просто з естетичних симпатій. Адже зовсім недавно напр. англійський фольклорист W. B. Halliday писав: „Віра, що мотиви селянського мистецтва являються до певної міри продуктом не індивідів, а народу, існує, думаю я, тільки завдяки сентиментальній атракції, яку ся віра має для деяких умів“. В иннім місці він каже „кожний хто кілька літ тому бачив виставу грецьких вишивок (в Лондоні) мусів бути вражений наочною демонстрацією артистичного убожества селянського мистецтва в масі“¹⁾. Можна б на се завважити, що кожний відвідувач щорічних вистав малярства в яким небудь великім місті не раз відчуває те саме убожество мистецтва в масі, але він звичайно не робить з того висновків про банкрутство мистецтва взагалі, — а в рішенню питання про роль колектива в розвою мистецької творчости таке наперед повзяте недовір'я до народньої творчости (що часто витікає з інстинктивної відрази деяких умів до ідеї творчого колективу взагалі) безсумнівно відогравало рішачу роль! Та очевидно, що з такими підходами і індивідуалістичні і колективістичні рішення питання не можуть мати об'єктивної переконуючої сили, бо являються тільки маніфестацією особистого смаку. Дарма, що власне такі осуди, хоч звичайно більш обережно стилізовані, займають значне місце в літературі питання про походження поезії.

В момент виходу „Початків поезії“ переважали аргументи на користь індивідуального походження. Так напр. індивідуалістичний філософ Tarde, котрий навіть в біологічних процесах бачив тріумфи індивіда—винаходи геніяльної одиниці і наслідування юрби, і напр. людську мову вважав „геніяльним винаходом одиниці“,—розуміється і народню поезію виводив з якоїсь „великої книги“—індивідуального твору, що повторявся і псувався тупим натовпом, нездатним до самостійної творчости.

Пояснювано сю творчість і меркантильними мотивами: продукцією для ринку, для аудиторії, що породила поезію вже в найдавніших часах.

Але з огляду на успіх у публіки, мабуть більш варта згадки так би сказати—фізіологічна теорія, якій так пощастило в ро-

¹⁾ W. B. Halliday, Notes upon Indo-European Folk-Tales and the problem of their diffusion. Folk-Lore XXXIV (1923) ст. 121—2.

сійській і навіть в нашій літературі. ¹⁾ Німецький поет Людвіг Якобовскі поставив поезію в залежність від фізіологічних переживань індивіда, і в своїй книжці навіть подав діаграму впливів їжі і питва на поетичну продукцію. До того додав кілька побіжних відомостей про поезію у примітивних народів, і в результаті ся, ніби то наукова обстановка надала його теорії навіть деяку повагу. Але ж в дійсності вона цілком інтроспективна—опирається на обсервації поетичного чуття у пересічної культурної людини та легковажить історично-соціяльні підстави. Сам Якобовскі особливо радо цитує своїх власних товаришів з студентських часів та ріжних „молодих поетів“, за якими, можна догадуватися, криється сам автор. Деякі дотепні думки, що виявляли у автора дійсний літературний хист, потрапили закрити поверховність його „науковости“, а рання смерть додала його працям деякої романтичної привабливості.

Супроти всіх сих тенденційно-теоретичних толкувань Гамір поставив собі завдання не пояснити походження поезії якимись філософічними теоріями, але „студіювати її як соціяльну інституцію... як елемент людського життя“. Таке формулювання питання змусило його відразу відкинути всі індивідуалістичні вияснення, що виходять з поетичної творчості письменних цивілізованих народів. Бо студіювати поезію як соціяльний фактор, се значить студіювати її у всіх виявах, складніших і найпростіших. Се значить шукати початку поезії в часах початків людської культури взагалі. Так власне й поставив своє завдання Гамір, і таке досліджування теми виявило йому, що поезія старша ніж які будь „великі книги“, і що не в них лежать її початки. Залишаючи всякі теоретичні міркування про здатність чи не здатність юрби до віршування, він мусів констатувати, що у сучасних примітивних народів громада дійсно творить пісню, яку сама співає, себ то, що колективна творчість не сентиментальна утопія, але річ реальна, бо дійсно існує. Він навіть ствердив, що в примітивній суспільності, такій як ми її знаємо, се переважаючий спосіб творчості. Гамір, що правда, не рішається прийняти сі свідощтва сучасних примітивних народів як безумовний доказ того, що і предки культурних народів співали так само. Він не хоче вірити, що побут сучасних дикунів дає нам приблизно об-

¹⁾ Див. статті Л. Білецького в берлінській „Новій Україні“ за 1922—3 р., де він ставиться до теорії Якобовського як до якогось дуже глибоко і нового слова.

²⁾ L. Jacobowski, Die Anfänge der Poesie, 1891.

раз того, чим жили ті перед-історичні народи Європи, які являються батьками сучасних культурних народів. Але не вважаючи на сю перебільшену обережність,¹⁾ не відкидає того виразного і недвозначного свідництва всіх примітивних країв, що *первісна поезія се спів, який твориться під ритм танцю чи иншого ритмічного руху великого гурту людей,—примітивної громади,—* і се, очевидно рішає питання.

Спм не хочемо сказати, що Гамір периній, виявив можливість колективної творчості взагалі, чи такої творчості, звязаної з танцем,—ні, але він дав сій гіпотезі більше наукової авторитетности, ніж хто небудь дав її досі. Вже ж А. W. Schlegel 1800 р. висловив думку, що народні пісні були утворені так би сказати самим народом в його цілості. Потім Грімми сотворили свою теорію творчого народнього духа, що творить якимсь неслезним, таємним стихійним способом. Але ніхто з них не старався вяснити сього процесу творчості, і їх загальні фрази зісталися порожніми словами, що дискредитували своєю поверховністю саму ідею громадського початку народньої поезії. Індивідуалістичні теоретики з своїми ідеями наслідування масами художніх творів, або дегенерації художніх творів серед народніх мас, здавалися дуже раціональними і здоровими мислителями в порівнянню з тим „пустим романтизмом“, тому і досить легко завоювали літературу—хоч і підчас їх панування не бракувало голосів на користь колективізму. Так заслужений антрополог Е. Ленг, що з таким успіхом виступав в боротьбі казкових теорій, зпершу проти метеорологічної інтерпретації, потім проти крайностей бенфеїзму, писав в статті про англійські народні пісні в Encyclopaedia Britannica 1875 р. (s. v. ballad), що народня пісня „родиться з уст і з серцець народу“,—близше виводив її з старинних товариських танців під спів, які затрималися ще в народніх звичаях Греції, Росії і в Пірінеях: на се ж вказує і само слово балада, яке він виводить від старо-французького ballar—танцювати.

Отже в головному Ф. Б. Гамір тільки поглибив сі самі думки і перетворив їх в суцільну теорію походження і розвою поезії, але при тім не тільки доказав „поза всякими сумнівами“, як писав сей же Ленг про „Початки Поезії“ в 1903 р.²⁾, що пісні творились і колективно, але ствердив дуже переконуючо,

¹⁾ Beginnings, ст. 16 і д. В пізнішій праці Democracy and Poetry, 1911, він тих застережень не повторив.

²⁾ Andrew Lang, Notes on ballad origin, у Folk-lore XIV, с. 151.

що поезія родилася вперше в „примітивнім недиференційованім гурті“.

Книга Гаміра, взагалі дуже богата літературними відомостями дала цікаві вказівки „з преісторії“ сеї теорії. Найстарший слід її він вказує в „Memoire pour servir à l'histoire de la danse ch z les Ancients“ *Burette'a*, надрукованім в працях паризької академії 1717 р. ¹⁾. Автор сього мемуару вважає танець „таким старим, як саме людство“, а джерела сього примітивного танцю шукає в народніх святах, весіллях, жниввах, зборах вина, себ то в ритмічній вияві колективної веселости ²⁾. Під ритм танцю, каже Burette, родився спів, що його супроводив, так що спів і танець родяться разом в сім святочнім настрою — в святочнім (festal) гурті, як висловлюється Гамір. Він, як Бюрет, надає ритмові головну вагу в генезі поезії, бо ж саме ритм ріднить її від інших словесних утворів, а ритм лучить поезію з танцем. Сам дослід англійської балади впевнив його в тім, бо ж здебільшого се пісня до танцю. „Вона співається—танцюється,—відти її ритм, вона оповідає якусь подію—відти її зміст“, при нагоді лаконічно характеризує він баладу ³⁾. Дійсно, в рефренах, які часто перебивають текст англійських балад, часом зазначено виразно, що вони співаються хором, напр. „Sing Fiddle, Diddle, Doodle, Diddle“ (Співайте: фідль, дідль, додль, дідль) — The Lochamer Harper, в. у Чайльда т. VII. Ріжні ж свідоцтва вказують на танечне походження пісні. Старі історики згадують не раз, що при тій чи иншій нагоді люде зробили пісню про якусь подію і співали її до танцю. Так після битви під Bannockburn 1314 р. шотландські дівчата співали до танцю пісні в наругу погромленім Англійцям. Акти ордену Бенедиктинів оповідають про одного малозвісного святого по імени Фаро, з VII в., що він здобув собі вдячність громади і в його честь зложено пісню, яку „жінки співали танцюючи й плещучи руками“ ⁴⁾.

¹⁾ *Gummere, Beginnings*, с. 346, примітка. Він згадує про дві старші англійські праці про танець: порівняний дослід першої половини XVII: *John Spencer, Dissertatio de saltandi ritu*, і працю *Elyot'a* 1531 р., але вони займалися лише колективним танцем, а впливу його на пісню не порушували. В сьому розумінню, як видно з дослідів Гаміра, найстарше явище таки праця Burette'a.

²⁾ *Karl Bücher*, якого теорію так нагадують ці думки Бюрета, не згадує його Memoire, див. *Arbeit und Rythmus*, 5 вид 1919 р.

³⁾ *Beginnings*, с. 475. При тім він все зазначає, що англійські балади, як вони надруковані у Чайльда, не всі мають таке примітивне походження. Є між ними і пізніші твори індивідуальних співців, але їх тут не береться на увагу.

⁴⁾ *Beginnings*, ст. 264, 265.

Такі відомості справді потверджують тезу, що мало диференціоване громадянство творить колективно, і примітивна пісня може бути колективним твором,—і Гамір дуже добре оцінює сі свідoctва. Але, зовсім зрозуміло, він старається сягнути і ще далше,—до громад, що стоять іще ближше до джерел людської культури, і тут він знаходить ще яскравіші докази поетичного колективізму. Він цитує оповідання про південно-американських Ботокудів,—народ, що стоїть на однім з найнижших нам звісних щаблів людського розвою: „Коли трапиться щось святочне, ціла громада (horde) збирається наоколо вогню до танцю. Чоловіки і жінки перемінно стають в кружок, кожне кладе руки на плечі своїх двох сусідів, і цілий кружок починає крутитись направо або наліво; всі танцюючі міцно тупають висуненою ногою, а другу потягають за нею. То спустивши голови, збиваються тісніш і тісніш, то знов розширяють коло. Над танцем лунає монотонна пісня, до такту її вони тупають ногами. Часто не чуєш нічого тільки *ka-lau! a-ha!*.. яке без кінця повторюється. Або ж часом—короткі імпровізовані пісні, що оповідають події дня, причину радості і т. в., як приміром: „Добрі лови“ або „Тепер маємо що їсти“ або „Горілка добра“¹⁾. Гамір додає: вони не танцюють без співу, і ніколи не співають без танцю. І танець і спів покривається одним словом.

„Сей круг, каже він далі, тісне повязання танцюючих, ритмічна єдність кроків і голосів,—ось соціальна функція і громадський початок мистецтва (поезії). Слідом приходить імпровізована пісня, що повстає з сих-же колективних, хороших умов і відкликається тільки до актуальних інтересів племені в цілості. Нема ні традиції, ні легенд, ні епопей, ані любовної лірики, ні гимнів до звезд і заходу сонця. Вся поезія громадська, вона держиться ритму громадської однодушності, як одинокого певного факту“. Сю головну гадку Гамір піддержує иншими етнологічними прикладами і теоретичними міркуваннями, поширюючи її базу. Тому хоч вона назверх близька до романтичних теорій народньої творчості, то глибоко різниться від них саме тим твердим фактичним уґрунтуванням.

Розуміється вона й нині не всіх переконує, але цікаво зазначити ту групу дослідників, що її відкидають, і ті причини, що змушують їх відкидати її. Се переважно дослідники казок, що

¹⁾ *P. Ehrenreich* в *Beginnings*, с. 95.

звертаються також до інших фольклорних питань. Їх становище до колективної пісні пояснюється тою обставиною, що є два роди народної літератури, пісню і казку, ставлено часто на одну дошку, так що аргументи за якесь походження одного з цих родів уживано для вияснення походження другого. Та коли се часом можливе що до *змісту*, напр. оповідаючих пісень і казок, то зовсім хибне з огляду на форму. Прозове оповідання-казка не могло бути витвором колективу в такій мірі, як ритмічна пісня. Оповідати казку може одночасно дійсно тільки одна особа і повстати вона мусіла инакше. Але згадані дослідники роблять помилку, відкидаючи колективне творення пісень, щоб боронити індивідуальне походження казки. Т. з. арійська теорія, що виводить усі народні казки з індійської духовної літератури, піддає дослідникам казки (індивідуалістичного напрямку) недовір'я до колективних елементів в людській творчості взагалі: збільшає їх нахил шукати у всякій словесній творчості джерел літературних. Але тут треба рахуватися з глибокою відмінністю оповідацької і ліричної творчості!

Що до „сентиментальности“ колективістичного пояснення початків поезії, що закидають йому деякі противники, то кінець кінцем і тут рішає такт дослідника та його уміння відділити вражіння правдивості й краси колективного творчого процесу від дослідів об'єктивних умов його розвитку. Гамір теж піддається часами естетичному критерієві. В своїй пізнішій праці „Демократія і Поезія“ (слово „демократія“ ужите тут в дуже широкім розумінню і означає колективізм взагалі) він так висловлюється про індивідуальний і колективний елемент в творчості:

„Ні оден образ не дорогий нам так, як образ самотнього мученика (стихійного) зла: Прометей прибитий до скали, пригноблений, але не знищений. Але є й инший образ так само величавий, так само правдивий. Се образ раннього людського гурту, першої громади—першої спроби побороти се (стихійне) зло розумним, об'єднанням зусиллям. А коли сей образ приймає вигляд пів-голої товпи, збитої тісно до купи, що ступає, співає і почуває як один, то на скільки сей образ менше величавий від першого, настільки він більше зворушливий“ ¹⁾.

Одначе бачимо, що хоч єі слова і виходять від естетичного критерія, то їх „сентиментальність“ не поверховна, а виникає з

¹⁾ Democracy and Poetry, ст. 257.

глибокого розуміння примітивного людства. Теорія Гаміра в своїй основі зовсім не „сентиментальна“, а навпаки—все шукає за реальними вказівками і точнішими відомостями. Романтика висловів не повинна закривати вповні реальних етнологічних підстав його висновків.

Знайшовши момент народження поезії в примітивнім колективнім побуті людства, він спиняється на блізших обставинах сеї творчости. Шукає джерела примітивної поезії „в якимсь універсально людським імпульсі“, як він висловлюється. „Народини, подружжя, смерть повинні були викликати такі (елементарні) співи“¹⁾; але перший момент — народини, думає він, в дійсності таких співів не сотворив; на другім моменті—подружжю, він не спиняється, натомісь віддає велику увагу поезії смерті—голосінням, для яких вибирає корсиканській термін *vosero*.

Се дає трохи одностороннє поняття про примітивну пісню. В примітивнім побуті дійсно мусять „оспівуватись“ всі події; тільки пісні народин не висуваються на перший план і не знаходять собі дальшого розвитку так, як плачі. Сам Гамір не вважає плачів одиноким джерелом примітивної поезії, хоч надає їм велике значіння і уділяє багато місця в своїй теорії. Не беручи на себе відповідального завдання доповняти поданого ним матеріялу звітками про примітивні пісні на інші теми, постараємось вибрати з його праць те, що дають вони для вияснення початків поезії з похоронної обрядовости.

Гамір переглядає похоронні плачі дикунів, старих культурних народів і відсталих народніх верств в Європі: корсиканських, провансальських, шотландських селян і вияснює велику силу і психологічну однородність сього роду словесної творчости. Наводить оповідання ріжних старинних подорожників в нововідкритій Америці, що чули американські голосіння в тих часах, коли ще й в Європі голосіння мали дуже простий, елементарний характер. Сих людей по prostu вражала подібність індіанських плачів і голосінь європейського (французького) селянства тих часів²⁾.

Як видно з описів, тексти таких голосінь були дуже прості, не лиш в Америці, але і в Європі XVI-го віку. Але в своїй безпо-

¹⁾ *Beginnings*, ст. 216.

²⁾ *Jean de Lery, Histoire d'un voyage fait en la terre de Bresil autrement dite Amerique, La Rochelle 1577.*

Також *Lafiteau, в Beginnings, с. 246.*

середності і лаконичності вони відкривали волю чуттю і давали нервову полекшу схвильованим людям. Їх повторювання витворює свій ритм, що часто підчеркується ритмом якихсь рухів; вони переходили в танець, що входив до первісного похорону і полишив свій слід в корсиканських весел. „Зробіть широке коло,— каже таке старе голосіння,— і танцюйте сагасолу, бо сей жаль дуже болючий“.

Таке значіння ритму для заспокоєння чи для регулювання енергії примітивної людини підношено вже не раз. К. Bûcher свого часу утворив був навіть теорію походження пісні з ритму праці, бо для примітивної людини, що ще слабо володіє своїми нервами, тільки ритм, піднесений співом, робив працю можливою. Гамір зовсім правильно відкинув крайність сього погляду, що виводив пісенність з самого робочого ритму, але використав в повній мірі гадку про вплив робочого ритму на робочу пісню. Поезія твориться не тільки з ритму фізичної праці, але також—і головню з ритму інших рухів, викликаних внутрішніми переживаннями, вказує він. Справді, звісно, як багато танцюють примітивні народи, як майже кожне переживання стремить у них виявитись дією. Ся дія дає такий же нормуючий ритм іншим співам, як ритм роботи—робочій пісні.

Отже другий етап після безпосереднього виклику під впливом сильного переживання—се колективне повторення, що своїм ритмом дає йому форму і тривкість, робить його пісню. „Колективна однодушність (communal consent), що виявляється в ритмі, викликала повторення більш або менш артикульованих звуків. Повторювання ...відзначає якусь подію, чи якесь вражіння, особливо варте уваги, утримує його в уху і в розумі, і так помагає пам'яті“¹⁾. Без сього засобу пісня не може зафіксуватися, не може ввійти в традицію, завдяки якій вона тільки й існує. В її дальшій життю вона і так тратить свої актуальний—„злободневний“ характер, й існує лиш своїми тривками частинами: ритмом і змістом, який перевищає чим небудь буденні інтереси гурту. „В своїм початковім хоровім і не сконсолідованім виді, писав Гамір в своїй книзі про англійські балади, балада не могла б заховатися так само як топлене залізо не може заховатися в формі в плиннім стані. Лиш застигнувши і затвердівши в озна-

¹⁾ Beginnings, с. 255.

ченій формі вона може передаватись як поема, співатись або проказуватись з віку в вік“¹⁾).

Від себе відзначім ще раз, що в початках поезії сей ритм і се повторення, що консолідують пісню, залежать виключно від колектива: індивідуальний вияв чуття не має в собі такої ритмуючої сили для примітивної людини. Бо примітивна людина, се треба все пам'ятати, живе повним життям лиш в гурті. В своїй пізнішій праці Гамір влучно пише про се: „Ми переносимо сучасні умови в минуле і піддаємося глибокому недовір'ю і при- зирству для юрби (throng); ми хочемо виділити того і иншого з натовпу і поглянути на провідника; коронне літературне осягнення нашого віку—се інтерв'ю! Але зовсім певно, що первісна пісня повстала не з свідомого індивідуального зусилля, але з гуртового святочного настрою. Як в фізичнім життю чоловік спочатку був під властю своїх інстинктів, потім через роздумування ввійшов в отверту ворожнечу з деякими з них і поборов їх,—так само як звичай виникає як несвідомий наказ суспільности, згода індивідів, які почуввають, а не думають, згода не висловлена ніким, але якої всі слухають, тимчасом як закони по- встають з порозуміння індивідів думаючих,—так само за підмогою аналогії розвою можна відділити громадську верству поезії від мистецької (індивідуальної)*²⁾).

З великою увагою він спиняється на дальшій етапі розвою— виході соліста з хору, чи краще сказати—на розділі примітивного співаючого гурту. Соліст, якому гурт відповідає загальною фразою чи рефреном, стає депутатом, заступником гурту, каже Гамір. Навіть шамана—примітивного жреця, що виконує релігійні церемонії громади, він називає таким депутатом, себ то заступником гурту в частині його власних функцій. Гурт—се первоочаток, соліст—тільки його делегат. Хоч ми не знаємо дійсної суспільности, яка б не знала хоч би навіть такої блідої індивідуальної творчости, як заспів в громадськім співі, але теоретично мусимо справді припустити, що перший спів родився в суспільности абсолютно не диференційованій.

Антитеза з'являється властиво аж тоді, як співак відділяється зовсім від гурту, щоб дати волю тим почуттям, які гуртові

¹⁾ *F. B. Gummere, The popular ballad, в серії The Types of English Literature. Boston 1907, с. 85.*

²⁾ *Democracy and Poetry, сс. 216-217.* Перепрошуємо читача за сю тяжку фразеологію цитати: книги Гаміра на скільки багаті змістом і цікаві глибокими гадками, на стільки не прозорі й тяжкі в стилію.

не цікаві,—дати волю „ліричному крикові“, як каже Гамір словами J. A. Symonds'a.¹⁾ Фактично сей крик міг пролуhati дуже рано; але завоювати собі місце в творчості народу, перейти в пісню він міг тільки тоді, як примітивний побут почав визначати окреме місце індивідуальності і її особистим почуттям. Індивідуальна пісня існує і в колективнім побуті. Напр. індіанські пісні смерті²⁾, зовсім індивідуальні по своєму характеру, існують в строго колективістичнім (хоч не зовсім примітивнім) побуті. Сього роду індивідуальної „дикунської“ поезії Гамір чомусь не відзначив. Але він зовсім справедливо зазначив розмірну пізнішість його як соціального явища.

Отже з сих двох „початків“: колективної й індивідуальної ліричної пісні походить ціла пізніша еволюція поезії, якій Гамір віддає велику увагу особливо в другій книзі. Вийшовши з гурту, колективна поезія живе з початку в піснях народнього співака (minstrel), що переспівує старі пісні громади, в яких відбиваються її інтереси, її не нюансований спосіб думання: загальні принципи громадської моралі і звичаю, що не питає за особистими мотивами, за індивідуальною психологією. Тим часом співець індивідуального чуття шукає контакту з ізольованим слухачем, а згодом—з читачем. Він звертається до нього і наче шукає в нім захисту від юрби, що його не розуміє. З розвитком новітньої індивідуальності сей союз самітного поета з самітним читачем все більше стає властивою формою літературної творчості. „Винахід чорнила і паперу, каже Гамір, мав наслідки зовсім протилежні до відкриття пороху: самітний воїн, лицар, геній став тепер паном поезії, а ряди утратили значіння“³⁾.

Де далі, індивідуальний поет шукає все простішої й щирішої форми для своїх розмов з читачем, і тому в новітній літературі вірш уступає все більше перед прозою, так що де-кому навіть здається, ніби вона мусить остатися єдиною панею літератури.

Але се здається Гамірові помилкою. Бо вірш — ритмічний твір, що родився з ритму як раз колективного чуття, який дає форму для думок і почувань схвильованого колективу, повинен і даліше

¹⁾ *Beginnings* с. 147, 420. Сей ліричний крик нагадує теорію E. Grosse, *Anfänge der Kunst*, с. 224, що виводить всю поезію з такого ліричного крику. Оригінальність і сила Гамірової концепції в тім, то вона відзначає другорядність ліричного моменту супроти колективного, і тим близша до примітивної дійсності.

²⁾ Див. вище в статті „Тотем і Мана“ с. 144.

³⁾ *Democracy & Poetry*, с. 212.

служити йому, колективному чуттю (або демократії, як він висловлюється не влучно). В розділі про демократію в своїй пізнішій книзі він спинається з очевидною приємністю на впливі колективної поезії (в пізнішій, не примітивно-гуртовій значінню) на долю самих колективів, націй. Сила єврейських псалмів, — підносить він, — се сила колективного чуття, що по всяк час держить ідеальний образ єдності народу перед його очима, вливається алегоріями, властиво ж—внутрішніми візіями сеї спільності, персоніфікується в словах, бачить Сіон плачущою вдовою, бачить її сльози, чує її лемент. Але ся колективна уява, каже він, „не тільки оплакує, але і спасає, не тільки спасає—але і творить республіки. То була могутня колективна уява, що змусила Пурітан засвоїти собі образні слова і мову псалмів, мало не утворила республіки в Старій Англії і дала силу колективному життю в Новій Англії, яка ще й нині відчувається в кращих традиціях цілого краю (Америки)“¹⁾.

„Се почуття роду - той інстинкт єдності, організованості, симпатії, як би ми не назвали сю соціальну здібність (faculty)—се протиставлення смерті і знищенню тривкого громадського тіла: воно таке ж таємне і таке ж важливе, як геніяльність (індивідуальна)“²⁾.

Ми цитуємо ці фрази декларативного характеру і ці проєкції на пізнішу літературу, тому що вони творять цілість з тою теорією походження поезії, яку Гамір розгорнув в своїх працях. В горі ми зазначили, що Гамір ставився до свідочств етнології з деяким недовір'ям що походило мабуть з неповної освідомленості в сій науці. Але як видно і з переказаного тут, ці етнологічні факти тільки й дали йому змогу реально обґрунтувати свою теорію: ся теорія має об'єктивну цінність головно завдяки своїй етнологічній базі, і не вважаючи на його сумніви являється доказом значіння і ваги етнологічного досліду для окремих галузей історії культури.

Без допомоги етнології питання походження поезії не знайшло б виходу з тих спорів і теорій, що його оточують. Вже було завважено, що й досі його вирішували найчастіше при допомозі суб'єктивних критеріїв, особистих симпатій і смаків. Говориться: пісня індивідуальний твір, бо се одинокий можливий

¹⁾ Там же, с. 40—1.

²⁾ Там же, с. 219.

спосіб творення; або: пісня твір цілого народу, бо відбиває його душу. І можна сказати, що оба погляди мають в собі щось правдиве: вірна була інтуїція Грималь, що вгадувала колективну природу пісні; але оправдані і застереження проти цього погляду, які нагадують, що ніщо не з'являється само з себе, і пісня му- сить мати якогось реального автора. На тлі *сучасних* відносин ці погляди не могли погодитись, і тому спір про походження пісні триває ще й досі. Але ж початки поезії завязувались не в культурній сучасності. Всі культурні народи сучасні і минулі мають пісенність на стільки розвинену, що вона може бути тільки продуктом довгої традиції. Дійсний початок цієї творчості може лежати лиш поза границями культурного життя, в тім що ми з більшою чи меншою правильністю називаємо примітивним громадянством. А коли ми звернемося до цього примітивного громадянства, себ то до відомостей примітивної етнології, то згадана антитеза представиться нам зовсім инакше. Ми не раз згадували, що примітивне життя се не упрощене видання цивілізованого побуту: се соціальний організм окремого типу, менш диференційований не лише в своїй структурі, але і в своїм духовім життю. Примітивна людина всюди живе гуртовим життям. Самітність хоч би й не довга — для неї дуже рідке явище. Справді, примітивні шукають самоти лиш в виїмкових хвилях життя і то як засобу аскетичного, для викликання не звичайних переживань, — як підлітки перед посвяченням, або люде що хочуть виробити в себе надприродні прикмети, так сказати аспіранти шаманства. Звичайно в казках цих народів всі дивні пригоди, зустрічі з надприродними творіннями, трапляються самітній людині, і навпаки, людина що вертається з довгої самотини, уявляється таємним єством, носителькою надзвичайних прикмет і знання. Сим наче висловлюється думка, що все не нормальне лежить поза кругом громадського життя; звичайні ж почування розкриваються в крузі людей, серед яких чоловік живе звичайно: не тільки серед сім'ї, але й роду — вищого колективу, до якого він належить.

Та се не значить, що примітивна людина тільки *ділиться* з колективом своїми почуттями: оповідає те що переживає окремо і заставляє товариство переживати її почуття. Життя індивіда тут так тісно звязане з життям громади, що багато індивідуальних переживань знаходять собі повний вираз тільки в колективних способах виразу. Се ті танці, співи, гри (як ботокудські, згадані Гаміром), що перерізають примітивний побут, як пері-

одичні впливи почувань і вражінь, що накопичуються в індивідуальних свідомостях, але не знаходять собі відповідного вислову в убогих засобах примітивного індивіда. Сі колективні вияви надають форми сим почуттям, а разом з тим утворюють традиційні вислови для них. Вони, сі традиційні форми, опановують індивідів і змушують їх висловлюватись як найбільш одноманітно. Навіть у культурних громадах помітно часом, що яке небудь традиційне явище або поняття, на яке існують в громаді одноманітні погляди, викликають однаковий відрух в цілім гурті людей: однакові слова чи виклики, що з'являються не залежно від себе на устах цілої групи. В культурній громаді такі „колективні слова“ лунають рідко і тільки під впливом сильних почувань. Але в примітивній громаді дуже багато почувань, дуже багато думок мають таке колективне існування!

Се не якась теоретична колективна душа що існує поза індивідами. „Походження (народньої) пісні не треба пояснити ні чудом, ні навіть таємницею“, каже раз Гамір,—„вона утворилася як і кожна инша поема з ритму і творчих зусиль людського духа“¹⁾. Нівеляційна праця колективного побуту, що наповняє індивідуальні свідомості традиційним колективним змістом, зводить індивідуальні почуття до одного традиційного взірця. В вище означених умовах духового життя не трудно уявити собі, як подія, що трохи більше схвилює громаду, знаходить собі майже однаковий вислів разом у кільканадцяти людей, випливає в колективну пісню. Ритм танцю, що все її супроводить, вирівнює ті нерівності, що можуть існувати між окремими індивідами, об'єднує її, робить її тривкою.

Се трапляється і у нас, що часом в гурті хтось зробиць на звисний мотив кілька стрічок віршу, хтось другий додасть ще, третій знов—і утвориться пісня. А примітивна пісня настільки проста, і торкається питань на стільки близьких людям, що вона може імпровізуватися не послідовно, а майже в унісон. Се колективна творчість в буквальному значінню слова—але не якийсь окультний процес творчости цілого народу, якого не можна описати. Бо коли така пісня не має індивідуального автора, то вона все ж має певне місце народження: той гурт, в яким вона родилась з його попередніх переживань.

Річ ясна, що се процес зовсім відмінний від всього звисного

¹⁾ The popular ballad, с. 61.

у нас, і що він можливий тільки в зовсім не диференційованім громадянстві, де всі живуть одним життям. В громадянстві не лиш класовім, але і в диференційованім простим поділом праці або занять, такої одноманітності вислову бути вже не може. Чим даліше посувається сей поділ, тим менше можливостей для такої творчости.

Розуміється, товариські тенденції, що виявляються у примітивних так виразно, цілком не зникають і потім. Соціальний інстинкт людини переживає і перебивається через пізніші природні і насильні поділи громади—і як вірно виясняє Гамір—він знаходить собі вираз *в поезії*, продираючись через гущавину індивідуалістичної творчости. Але він тепер не виявляється в колективній творчости. В умовах господарсько диференційованого громадянства колективна творчість могла б бути лиш гуртковою творчістю. Могла б повставати в гурті людей об'єднаних тісними спеціальними інтересами. — Але зрозуміло, що тут вона в ніякій мірі не виявляла б уже соціального інстинкту цивілізованого людства, його сили і значіння. Сучасний колективізм має інші способи вияву, більш складні і даліше сягаючі. Поетична імпровізація його не вдовольняє. Щоб виявити і висловити себе, він потребує усього складного апарату індивідуального поета—речника думок і настроїв колективу.

Сей індивідуальний поет може стояти ближше або даліше від гурту. Може старатися жити його життям або тікати від нього. Але і найбільш індивідуальний з них не може скинути з себе сю функцію речника громади, як казав Гамір—„делегата“ її. Він може шукати дороги для утечі, як той скований галерник Альфреда де Віньї, що

„Panche sa tete pâle et pleure sur la mer
Et, cherchant dans les flots une route inconnue,
Y voit en frémissant, sur son epaule nue
La lettre sociale écrite avec le fer ¹⁾).

Віньї, великий індивідуаліст, відчув сю „соціальну букву“ на плечі поета як тавро неволі, як трагедію індивіда. В різних обставинах ся „соціальна печать“ може бути більше чи менше симпатична, — часом докучливо важка, часом дорогоцінна. Та *ніколи* вона не перестає тяжіти над індивідуальним поетом як неминучість, як соціальний закон.

¹⁾ „Схиляє голову і плаче над морем, і шукаючи в хвилях нової дороги здригаючись бачить на них своє голе плече і на ньому суспільну печать виписану залізом“. З поеми *La maison du berger* (курсив в цитаті наш).

Sommaire.

Préface de l'académicien M. Hrushevsky expliquant que le présent recueil de la Commission pour l'histoire de la civilisation à l'Académie Ukrainienne des sciences et des lettres contient des travaux du séminaire de l'institut sociologique ukrainien fondé par M. Hrushevsky en 1919. Le but de cet Institut était de former des sociologues compétants pour le travail scientifique; d'informer la société ukrainienne sur le progrès de la sociologie à l'étranger, et d'informer le public étranger sur le développement de la science en Ukraine. . . . p. 3—20

En attendant l'organisation définitive de l'Institut à Kieff, son travail est poursuivi par la dite Commission pour l'histoire de la civilisation. Catherine Hrushevsky, élève de l'Institut et actuellement membre de la Commission, publie dans ce volume ses travaux achevés, ou seulement commencés au séminaire de l'Institut sociologique ukrainien.

Origines de la population et de la civilisation en Amérique 17—74

A propos de quelques travaux du Bureau of American ethnology sur l'homme ancien et la culture de la pierre en Amérique, qui nous montrent l'homme de l'âge de la pierre plus maître de son art et par conséquent plus indépendant, que l'on ne l'avait cru. L'homme aussi bien armé pour la lutte pour la vie pouvait aussi avoir une culture morale plus haute que celle qu'on lui a toujours supposée.

La pensée primitive et ses survivances dans le folk-lore ukrainien 75—109

La science moderne nous a démontré que les différentes sociétés humaines possèdent non seulement des organisations sociales et des coutumes différentes, mais aussi une mentalité appropriée à leur culture et souvent incompréhensible pour les sociétés qui occupent un autre degré de la civilisation (Durkheim, Levy-Bruhl). L'auteur se demande donc quels sont les rapports de la mentalité primitive au principe de causalité. Elle constate que la causalité primitive dépend entièrement de la constitution de la tribu ou commune primitive, qui par son contrôle incessant sur la vie morale et physique de ses membres leur inculque l'idée de sa toute-puissance qui s'étend même sur les phénomènes naturels. La commune primitive s'imagine qu'elle peut diriger les éléments et paralyser la mort même. L'idée de cette toute-puissance de l'humanité primitive survit très longtemps. Des observances des paysans ukrainiens à la mort de quelqu'un de leur famille prouvent que la mort est considérée comme une force qui entre dans la maison du mort et pénètre toute sorte de choses, mais qui peut être chassée (par des moyens préservatifs contre la contagion de la mort et par des procédés magiques). La lutte contre la mort apparaît encore dans certaines coutumes funéraires ukrainiennes, qui se rattachent à la veillée du mort, le „possydjnié" (séssion). Il se fait remarquer par des jeux bruyants surtout le „loubok" où l'on bat une personne qui a les yeux bandés avec un instrument spécial. Dans certaines contrées de la Galicie des tours semblables sont joués avec le mort lui-même. Cela fait croire que le jeu du „loubok" est une survivance de ce jeu avec le mort, qui devait le réveiller 76—109

Totem et mana, deux catégories de la pensée primitive p. 110—193

Ces deux mots représentent pour la plupart des ethnographes les deux points de la plus grande distance entre la mentalité primitive et les manières de penser civilisées (c. 110—111).

I. C'est pourquoi celui des deux, qui fut connu le premier, *totem*, eut la tendance de devenir une explication universelle de toutes les coutumes primitives. Le totémisme devint un système artificiel qui renfermait une quantité de notions primitives sans rapport avec le sens initial du mot algonquin *ototeman*, qui veut dire „parent utérin“ ou animal considéré comme parent au même degré. Selon ce sens nous ne pouvons appeler *totem* que la famille agrandie—le genre avec ses membres, humains et non. Nous appelons *totémisme* cette période de l'évolution des sociétés primitives qui est dominée par la notion du genre. Cette notion influence toutes les conceptions de la vie sociale et naturelle des primitifs. Mais cette notion du genre rentre naturellement dans un système philosophique plus vaste, répandu chez beaucoup de peuples primitifs, et qui est représenté par le mot mélanésien *mana*. Chez nombre d'ethnographes il tend à devenir un principe fondamental de la sociologie primitive comme jadis le *totem* (p. 112—130).

II. Différentes définitions du *mana* mélanésien. Ses équivalents chez d'autres peuples. Nous appelons *mana* tout court cette idée de force impersonnelle répandue dans les choses qui se révèle chez tous ces peuples. Le caractère dominant du *mana*, qui est la vie, le mouvement, apparaît surtout dans les pratiques, par lesquelles les individus augmentent leur *mana* personnel. Le *mana* personnel se manifeste non seulement dans les actes de l'individu mais il s'objective aussi dans des choses matérielles, qui deviennent des talismans pour les individus en cause. Ces *manas* objectivés ont habituellement un nom à part. *Loyaron* iroquois est le mieux indiqué, pu squ' il se rattache le mieux à l'idée de la force active dont il derive, *orenda*. *Loyaron* n'appartient pas exclusivement aux individus, les groupes sociaux ont aussi leur *mana*, *orenda*, objective ou non qu' ils soutiennent par des régimes rituels. L'individu qui cherche à augmenter son *mana* ne le prend pas au hasard, mais il puise dans le cercle de *mana* de son groupe, qui apparaît ainsi comme une unité achevée et isolée du reste de l'univers, mais très solidaire à l'intérieur. Les rapports entre ces unités maniques sont pensés sous forme de relations entre les tribus, tantôt amis, tantôt hostiles—c'est la loi cosmique de se monde fait d'une accumulation de sociétés. La force active *mana* et le genre, sont les deux principes fondamentaux, auxquels l'esprit primitif rapporte toutes ces perceptions,—ses deux catégories (130—170).

III. Tandis que la notion du *mana* nous découvre les procès cosmiques selon la pensée primitive, l'idée du genre primitif nous aide à comprendre le système philosophique des primitifs. Le trait frappant de la notion primitive du genre, soit au sens large du mot, soit au sens de la famille individuelle, c'est le manque d'une base physique. Le genre primitif n'est pas une réalité naturelle, déterminée par des lois uniformes—il est aussi peu régulier que la force *mana* qui le constitue. Quoique l'adhérence au genre est pensée sous forme d'un lien organique, néanmoins l'individu peut rompre ce lien et entrer dans un autre genre, ce qui prouve l'adoption, une institution dont l'importance pour les primitifs est primordiale quoique négligée par la sociologie. C'est l'adoption qui complète les tribus décimées par la mort, mais c'est encore elle qui rend possible le progrès. L'emprunt des coutumes étrangères par les primitifs, qui sans l'idée du changement de *mana* devraient leur être néfastes. Mais non seulement les hommes s'adoptent, les autres membres du clan, animaux et autres, peuvent aussi être adoptés. A. Lang avait prévu cette hypothèse, mais il avait dédaigné de la développer,

tout en l'appelant et vraisemblable et logique. Elle est encore soutenue par ce fait que les primitifs ne distinguent pas entre les moyens naturels et sociaux de la continuation de la société, ou plutôt par le fait de l'ignorance où il se trouvent du procès physiologique de la reproduction. Pour eux l'essentiel n'est pas la parenté physique mais la naissance sociale, l'initiation. Étant donné les mêmes rites initiateurs pour les membres naturels de la société et les adoptés, l'opinion primitive les accepterait comme égaux. La notion primitive de la naissance et de l'adoption nous découvrent un peu la manière dont se composent les sociétés primitives — la morphologie de l'univers primitif (170—193).

L'enlèvement du dessin et le vol du mot, deux documents pour l'histoire de la propriété primitive p. 194—203

Certaines tribus algonquines ont une expression curieuse de „capturer le *tipi*” — ce qui consiste dans l'action de toucher avec ses armes une cabane ennemie pendant une attaque. Cette capture confère le droit de recopier l'ornement du *tipi* capturé sur le sien propre, — la capture du *tipi* procure donc une propriété. Cependant cette propriété n'ayant aucune valeur économique elle doit être expliquée par une autre association d'idées, notamment par l'idée de la force magique inhérente à toutes les choses et par l'idée du lien intime entre les choses et leur propriétaire. Cela fait qu'en enlevant l'ornement du *tipi* ennemi on enrichit le sien de la force du *tipi* enlevé, ou bien on s'approprie un peu de la force de l'ennemi. Un cas semblable se trouve dans un récit historique de l'île de la reine Charlotte publié par Swanton, où une expédition est organisée pour venger le vol d'un mot. Les deux cas tendent donc à démontrer que chez les primitifs le droit de propriété, qui est une forme de relations de l'homme avec les choses, est régi lui aussi par les idées magiques que la mentalité primitive rattache à tous les phénomènes qui arrivent à sa conscience (194—203).

L'élément collectif dans la poésie primitive 204 - 219

La théorie des origines de la poésie de F. B. Gummere (*Beginnings of poetry. The popular English ballads, Democracy and Poetry*) et la réaction de la collectivité primitive sur la poésie (c. 204—219).



З М І С Т.

	Стор.
Передмова	3—20
„Український Соціологічний Інститут“ (с. 3), його завдання (с. 4), його діяльність в рр. 1920—3 (с. 5), його публікації (с. 7), його „семинар примітивної культури“, з якого походять подані в сій книжці праці (с. 13). Вага студій над „пре-логічним мишленням“ для висвітлення еволюції людської мисли (с. 16), потреба в відновленню занять „Укр. Соціол. Інституту“ на нашім ґрунті (с. 18)	
Початки заселення і культури Америки	17—74
I. Нові праці про культуру американських Індіан (с. 18). Питання заселення Америки (с. 19). II. Своєрідність американського археологічного матеріялу (с. 21), доследи над заселенням долини Місісіпі (с. 23), культурні подібності з Старим Світом (с. 24), прихід заселення через Берінґів пролив (с. 26). III. Перші розкопки в Америці (с. 27), розкопки Люнда в Бразилії (с. 28), розкопки в північній Америці (с. 30), калифорнійські знахідки Кінґа (с. 31), фігурка з Нампа (с. 33), Homo pliocenicus, Tetraprothomo (с. 35) й інші нахідки Амеґіна (с. 36). IV. Північно-американські знахідки 1890 рр. (с. 38), Лянсінґський череп (с. 40), Homo sinemento (с. 41), патагонська нахідка 1923 р. (с. 43). V. Доследи в печерах (с. 47), характеристика американської культури (с. 45). VI. Поділ континенту на культурні райони (с. 47). VII. Добування камінного матеріялу (с. 49), опис копалень (с. 50), проби добутого матеріялу (с. 55). VIII. Обробляючі індустрії (с. 56), спеціалізація (с. 57), биття безпосередніми ударами по неопертім камені (с. 58), биття посередніми ударами по неопертім камені (с. 59), безпосередне ударяння по опертім камені (с. 61), розбивання тисненням (с. 62), розбивання теплом (с. 66), кришення (с. 67), точення (с. 68), сверлення (с. 68), різання (с. 71). IX. Погляд на кам'яний вік (с. 72).	
Примітивне мишлення і його відгомони в нашім фольклорі	75—109
Новіші доследи над примітивним мишленням, праці Леві-Брюля (с. 77), його закон партиципації (с. 78), доследи над мовами (с. 80), спостереження примітивного розуму (с. 83), відношення до закону причинности (с. 84), вплив громади на одиницю (с. 86), громадська акція закриває причинні звязки (с. 88), опис ловів в Західній Африці (с. 89), громада може впливати на природу (с. 91), сфери впливу громади (с. 94), вплив на смерть (с. 97). Пережитки думки про вплив на природу у нас, приклади з похоронних звичаїв на Гуцульщині і Буковині (с. 98), погляди на смерть (с. 99), боротьба з смерттю (с. 100), охоронні засоби (с. 102), розбивання горшка (с. 103), посиджіння, лубок (с. 105), маніпуляції з мерцем (с. 107), розвій лубка (с. 108).	
Тотем і Мана, дві категорії примітивної мисли	110—119
I. Поняття <i>тотему</i> в соціологічній літературі (с. 112), історія терміну (с. 113), аналіз терміну <i>тотем</i> (с. 114), дефініція <i>тотемізму</i> (с. 116), дефініція <i>тотему</i> (v. Genner'a) (с. 117), теорія <i>тотемізму</i> А. Lang (с. 118), Zmigrodski, Frazer, Haddon (с. 119), реакція в розумінні <i>тотему</i> як загально людського явища, Schmidt (с. 122), A. Reipach, Swanton (с. 123), спір про монотеїзм, андаманський бог Пулюґа (с. 124); дефініція тотемізму Дюркгема (с. 126), Thurnwald (с. 127), перегляд сказаного (с. 128).	

II. Поява слова *мана* (с. 130). Кодрінгтон, Марет (с. 131), Бет, Сентів (с. 132), Е. Бест про думання Маорі (с. 133), Дюркгем, Гюбері Мос (с. 134), Леман (с. 135), інші назви *мана*: *оренда*, *маніту*, *вільо да* (с. 133). Подібні вирази у інших народів (136), інші американські вирази, вирази з Океанії: *тану*, *каляу*, *вайруа*, *гау* (с. 138), австралійські: *чурінга*, *арунквільта*, африканські: *нкісіс*, *дзо*, мадагаскарське *гасіна*, північно-африканське *барика*, старо-египетське *ка* (с. 139). *Мана* се рух (с. 140), *мана* виявляється дією (с. 142), танець Атхуабо в півд. Африці (с. 143), засоби для збільшення *мана* (с. 144), Ескимоси про чари на ловах (с. 146). Природжене *мана* людини, втілення померших в дітях (с. 147), умирання як засіб до збільшення *мана*, теорія Арунтів (с. 148), посвячення в дорослі, „надприродні помічники“ (с. 149), *ойерон* (с. 150), оповідання Льонга (с. 151), *ойерон* тавець, групі *ойерони* (с. 152). Родове *мана*, родичі не-люде (с. 153), відносини людей до речей (с. 154), звязок між членами роду, Гуїчоли (с. 155), манічний рід не спивається на речах сумежних і сучасних (с. 157), звязки з покійниками і не присутніми (с. 158). Відродження батьків в дітях в законах Ману, в Австралії, у Бакаїрі (с. 159), свято черепах у Сун'ів (с. 160), розмова з мерцями (с. 161), „тотемізм“ федеративна система віри (с. 162), переступи проти родового *мана*, убивство тих що потерпіли аварію (с. 163). Боротьба манічних родів (с. 163), поганій вплив „чужого“, оповідання Миклауха-Маклая (с. 165), збільшене *мана* ватажків (с. 166), очищення після релігійних церемоній (с. 168), ріжниця між *мана* і тотемізмом“ (с. 169).

III. Поняття примітивного роду (с. 170), родово *мана* рухоме: приклад з лікарської практики на Новій-Гвінеї (с. 171), адоптація білих, сер Брук (с. 173), адоптація у Індіян (с. 174), адоптація Тускарорів (с. 185), Леві про адоптацію звірів-родичів (176), природні явища і соціальні (с. 177), Фрезер про нерозуміння породження (с. 173), Гіп про „арунтську теорію“ (с. 179), Гартлянд про нерозуміння процесу розмноження у примітивних (с. 181), аргументи Б. Спенсера (с. 182), казки про поворот дітей в матерне лоно (с. 193), погляд на близнят, погляди Курна'ів (с. 184), подібне у Гуцулів (с. 185), примітивним людям природні закони уявляються як громадські звичаї (с. 186), людсько-звірячі роди побудовані на ідеї громадської користі (с. 187). Підстава манічного роду (с. 188), вплив громадських колективів на поняття *тотему* (с. 189), місце *мана* в розвою світоглядів (с. 190).

Полон орнаменту і крадіж слова, як причинки до поняття власности у примітивних народів. 194—203

Примітивна власність (с. 194), зрадливність культурних аналогій, гроші на Соломонових островах (с. 196), „земельна власність“ у Веддів (с. 198), магічне поняття власности, полон *міні* (с. 199), війна Скідгейтців за слово (с. 201).

Колективне в примітивній поезії 204—219

Початки досліду народньої пісні (с. 204), „Англійські і Шотландські балади“ Чайльда і „Початки поезії“ Гаміра (с. 205), індивідуалістичні теорії поезії (с. 206), колективістичні теорії початку поезії, перші праці про колективну поезію (с. 208), колективна пісенність у примітивних (с. 210), „джерела“ колективної пісні (с. 211), ритм і повторювання (с. 213), диференціяція творчого гурту (с. 215), гуртова творчість примітивних (с. 217), колективна творчість у культурних народів (с. 218).

