БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВ. ІМ. ШЕВЧЕНКА.
III. 32-50/27-a

БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА
імени
ШЕВЧЕНКА
У ЛЬВОВІ.

Ч. 32130/27

.321.30/27.

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

Sommaire voir p. 220.

збір. іст.-філ. від. 27

З ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

РОЗВІДКИ І ДОПОВІДІ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ

З ПЕРЕДМОВОЮ
АКАД. М. ГРУШЕВСЬКОГО

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ.

ІСТОРИЧНА СЕКЦІЯ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

(б. Українське Наукове Товариство в Київі)

продовжує свої видавництва:

„ЗАПИСКИ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА"

— і —

„УКРАЇНА"

науковий двохмісячник українознавства
під загальною редакцією голови історичної секції
акад. Михайла Грушевського.

„Україна" містить статті й матеріяли з української мови, письменства, історії культури, економіки, соціяльного й політичного життя, етнографії, краєзнавства. В відділі „Критики" подаватиматимуться рецензії і звідомлення з біжучої наукової літератури. В відділі хроніки відомості про наукове життя, діяльність наукових інституцій і видавництв.

В 1925 р. крім чергового тому „Записок" (XX), що міститиме „Науковий Збірник за р. 1925" мають вийти два збірники районного дослідження історії України:

КИЇВ ТА ЙОГО ОКОЛИЦЯ—і ЧЕРНИГІВ І ПІВНІЧНЕ ЛІВОБЕРЕЖЖЯ.

В дальшій програмі такі ж збірники для Полудневого Лівобережжя, Слобожанщини, Степової України і Чорноморського побережжя, для Поділля, Волині з Побужжям, для Галичини й Буковини та Бесарабії і для Закарпатської України.

В кожнім з таких територіяльних збірників будуть збиратись статті і матеріяли, які б можливо всебічно освітлювали економічне, культурне і політичне життя даного району. Бажані статті з старої матеріяльної культури (археології), історичної географії й етнографії, діялектології, фольклору, письменства, мистецтва, економіки, соціяльної історії і революційного руху; потрібні ілюстрації, портрети, карти, діяграми і т. д.

Редакція звертає увагу співробітників, що до друкарні весь матеріял мусить тепер даватися переписаний на машині, і то в двох копіях. В високій мірі бажано, щоб автори, коли мають якусь змогу, надсилали свої статті і матеріяли в такім вигляді — в двох чисто переписаних на машині і читко виправлених копіях. Бо переписування заходом Редакції не тільки приносить матеріяльну втрату самим авторам (Редакція мусить відтягати від гонорару оплату переписки, перевірки й правки рукопису),—але і спричиняє спізнення публікації цих статтей.

І то треба мати на увазі, що рукопис, не переписаний на машині, ніколи не гарантований від того, що якісь місця в ньому (особливо ймення власні) не будуть розібрані помилково. Тому імення власні добре писати ще вдруге на полях.

Всі матеріяли, книги, обміни видання для цих видань треба надсилати на адресу:

Київ, ул. Короленка 37, пом. 12-а,
Історична Секція Всеукраїнської Академії Наук.

Об 10 22693/27а

[301 : 572]

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ

З ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ

РОЗВІДКИ І ДОПОВІДІ
Катерини ГРУШЕВСЬКОЇ

З ПЕРЕДМОВОЮ
акад. Мих. ГРУШЕВСЬКОГО

32130/27-а.

Нак. № 28 г. УСРР - 59 г.

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ
1924

39 Т3(0)0-Z+С... 3,50р.

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретарь Академії Наук
акад. **А. Кримський**.

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ ~~22 732~~ ✓ ~~2109~~
~~40.541~~
~~2087~~

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. Отсі розвідки і доповіді—се праці, виготовлені (або зачаті і потім де-инде докінчені) в Семінарі примітивної культури *„Українського Соціольоґічного Інституту“* організацією котрого я займався протягом п'яти літ, 1919—1924.

Гадка про сю організацію виникла у мене під враженнями ліквідації світової війни літом 1919 р., коли здавалось, що соціяльне і культурне, а з ним і наукове життя Европи 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 більшости 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, соціяльні 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 соціяльно-економічних і культурних форм, що виявили так яскраво свою нездатність, сі елементи вважали безнадійним і цілком непотрібним. Вони рвалися до творення нових засобів і відносин, спільними силами розбурханих трудящих мас— перед усім міжнароднього пролетаріяту. 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 соціяльно-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 враження робило на мене те, що доводилось бачити і чути літом 1919 р. в ріжних 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 враженнями був мною вироблений план *„Українського Соціольогічного Інституту“*, котрому я ставив такі завдання:

а) приготовляти досвідчених наукових дослідників в ріжних галузях соціології та заправляти їх до самостійної наукової праці на культурно-історичнім і соціологічнім матеріялі, загальнім і українськім;

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

в) освідомляти західні наукові і громадські круги про соціяльну 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, визвільного новаторства. Організуючи там нову інституцію, можна було сподіватись доволі легкого звязку з ріжними суголосними групами, течіями й інституціями инших народів. Отже я постарався як швидче спопуляризувати вироблений мною план „Українського Соціольоґічного Інституту“ серед українського громадянства і скоро дістав не тільки обіцянки, але й де-які невеличкі підмоги на перший час. Тож заходився 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 Соціольоґічного Інституту“.

В Женеві я одначе попрацював тільки півроку. Оптимістичні перспективи за сей час дуже зблідли і загалом, і спеціяльно 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 розпорошувались 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 сподівавсь. 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 Соціольоґічного 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 Інститутові завдань сі краї з дешевшою 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, сі перекочовки були доволі несприятливим додатком до всіх инших, так нелегких для розвитку роботи обставин. Не дурно кажуть, що три рази перевезтись, так як один раз погоріти. В результаті сих переселень і зібрана Інститутом бібліотека та запаси його власних видань опинилися в ріжних містах, розкидані і розріжнені, і так само співробітники, що гуртувались коло нього, розпорошувались по світу, не можучи слідкувати за його кочуваннями. Тим не менше, при всіх несприятливих обставинах і крайній бідності засобів, робота в нім ішла неустанно, і давала свої позитивні наслідки, проречисто посвідчуючи життєздатність нового Інституту і вложеної в се діло ідеї.

Сі результати можна звести до таких головних пунктів:

Хоча Інститут ухилявсь від якої небудь участи в тій псевдо-соціологічній метушні, яку підняли після війни ріжні 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 звязками і серед свійської суспільности і серед инших 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 сього боку поміч українських еміграптів 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, нераз і прихильну оцінку, обмін виданнями і матеріялом.

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

стичного господарства; Кооперація і соціялізм; Історія Української революції. Сі лекції дали нагоду до дуже корисного обміну думками і ріжними 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. Мейе, 144 стор.

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

В серії українській:

Початки громадянства (ґенетична соціольоґія), М. Грушевського, ст. 328.

Теорія нації, В. Старосольського, ст. 144.

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

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

В серії матеріялів:

З початків українського соціялістичного руху: М. Драгоманов і женевський соціялістичний гурток, зладив М. Грушевський, ст. 212.

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

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

Матеріялу для публікацій не бракувало, й інтересу до них також, але недостача коштів гальмувала сю роботу і примушувала припиняти її навіть серед повного розмаху. Першою прийшлось 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 сі видання випускались тільки для розсилки бібліотекам, інституціям в обмін і под. і не повертали нічого з вложених коштів. Тому їх не можна було продовжувати, хоч се вони перед усім сповняли останнє з завдань, поставлених Інститутові. Інші видання потроху продавались—не вважаючи на скрутну матеріяльну ситуацію, і помалу повертали вложені кошти, так що з сих приходів можна було б продовжувати сі публікації, хоч і в дуже повільнім темпі. Цілий ряд заготовлених праць чекав черги: дальші

части матеріялів з історії революції, бібліографія української соціологічної літератури, такі монографії, як от студія про соціяльні підстави розвою мистецтва, начерки з історії релігійної мисли на Україні, з історії початків українського соціялістичного 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 грунті, 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 соціяльно-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 індівідуалізму і класовости новійшого „цівілізованого ладу“ та повороту до колєктивізму 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 соціяльної еволюції в минулому. Все більше укріпляюся в переконанню про рішаючу ролю в вічних змінах людського життя сеї неустанної конкуренції індівідуалістичних і колєктивістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних то других. В результаті моїх занять і міркувань се чергуваннє мені уявляється як основа того ритму соціяльної еволюції, котрий розсліджує соціольогія і всі соціяльні 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, шо лежать перед ним. В ту пору, коли одні пророчать повну

руїну, цілковите заникання не тільки теперішніх форм політики й економіки, але й культури, соціяльного ладу, всього дотеперішнього укладу життя, а другі навпаки розпучливо чіпляються за сі форми життя та силкуються, так би сказати—замовити їх, зачарувати й охоронити від злих духів руїни, проголошуючи сі форми чимсь святим, недотикальним, незмінним, що мусить існувати як вічна приналежність і прикмета людського життя,—в такий момент особливо цінно і користно для кожної свідомої людини завдати собі труду познайомитися з історією розвою тих форм, тих первооснов соціяльного, 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 сього колективу під натиском індівідуалістичних тенденцій, що приводять до класового устрою, в котрім виростає соціяльне життя т. зв. цівілізованої доби, і переходу людства до сеї стадії суспільного життя. В сім напрямі потім велись праці в семінарі примітивної культури далі, і я мав неабияку приємність бачити успіхи його співробітників в дослідженню ріжних фаз і сторін вишеозначених процесів. І краще ніж які небудь теоретичні характеристики їх занять, думаю,—послужить для пізнання напрямів і методів занять сього семінара отся збірка праць почасти виконаних, почасти розпочатих в сім семінарі, а докінчених уже пізніше, першого і найбільш йому близького з вихованців і співробітників — автора отсеї книги, котру я нині випускаю, як живу характеристику діяльности згаданого семінара, і з ним взагалі „Українського Соціольоґічного Інституту".

Авторка сеї книги почала свої студії на відділі права київського українського університету в рр. 1917—9, продовжувала їх в женевськім 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 матеріяльної 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 фольклором

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

Сі заняття кінець кінцем привели її до дослідів примітивного мишлення, котрого характеристичні прикмети недавно перед тим попробував висвітлити звісний французький філософ Люсьен 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 спеціяльно деякі сфери примітивного думання, не видвигнені в попередній студії. В збірці, котру отсе публікуємо, читач знайде коротку характеристику головних висновків, поставлених Леві-Брюлем, зроблену авторкою,—котра одначе не обмежилась самим реферуванням сеї теорії, а констатуючи, 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 ініціятиву, вона сама з більшою чи меншою самостійністю аналізує ріжні аспекти примітивного світогляду, з другого боку—за поміччю його освітлює, для прикладу, ріжні переживання, чи як вона правильно висловлюється—хвилеві *відживання* сього примітивного мишлення в нашім фольклорі. Для сього прикладу бере похоронні обряди (не так давно вперше зібрані в значнішій скількости Науковим товариством ім. Шевченка у Львові). Висуває при тім тезу, дуже важну і в своїх виводах незвичайно богато обіцюючу—про колективістичні настрої примітивної людини, як першу причину і формуючий принціп її космології і розуміння взаємовідносин між собою і доохрестним світом. У попередніх дослідників—скажім 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 матеріял,

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

Сю основну свою концепцію авторка розвиває також і в головній своїй праці, що займає центральне місце в сій книзі її 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 окруження, в котрій вона живе,—се дві „категорії“ примітивного мишлення, без котрих для неї неможливі ні судження, ні які небудь міркування. За поміччю їй приступного матеріялу, ставлячись критично до висновків сеї соціологічної школи і самого покійного маєстра сеї школи — Дюркгема, авторка провіряє і стверджує в головнім вище вказану тезу. Вказує, що такою категорією соціяльности вважали, тридцять-сорок літ тому, т. зв. „тотем“. Розкриває конвенціональність (умовність) сього терміну—всю 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 принціпу, 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.

Сей критичний розслід поняття тотему прийнятого в літературі й реального значіння сього виразу становить першу, меншу частину розвідки. Другу і більшу, головну частину її авторка присвячує иншому, новішому примітивному термінові (викритому Кондрінґтоном у Полінезійців і спопуляризованому його монографією про Полінезію в 1890-х рр.)—поняттю *мана*. Вона аналізує се поняття в ряді инших аналогічних виразів, котрими ріжні примітивні племена означають космічну силу, і доводить, що в противність тотемові, котрому тільки силоміць, за поміччю ріжних аналогій, подиктованих нашим „цівілізованим“ мишленням, 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 сього поняття, можна в значній мірі вияснити собі примітивний світогляд—під умовою тільки, щоб не робити сього за допомогою европейських 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 примітивнім мишленню понять кавзальности в нашім розумінню,—заступлених в нім тим, що Леві-Брюль називає законом „партиципації", причетности (ірраціональних—на наш погляд—звязків, які існують в примітивній уяві між ріжними родами предметів і явищ), авторка влучно аналізує примітивне розуміння ріжних явищ природного і соціяльного порядку, і спеціяльно спиняється на поняттю того, що ми звемо родом, себ то примітивного колективу. Справедливо зазначує, що се поняття кардинально відріжняється від нашого поняття про рід тим, що в поняттю примітивного колективу фізичний звязок, або спорідненння крови, грає другорядну ролю, або краще сказати—властиво не грає ніякої ролі. Звязок, що лучить членів сього колективу, чисто соціяльний, і фізичному спорідненню в нашім розумінню в сім звязку 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 сього 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 вияснюється цілковита окремішність сього 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 ся одна з найбільш оригінальних висновків досліду примітивної культури, переведеного авторкою. За поміччю її вона об'яснює, як я вже одмітив вище, відживання ріжних примітивних поглядів в нашім фолькльорі (в похороннім українськім обряді). Ним же освітлює початки поетичної творчости, реферуючи погляди американського дослідника, проф. Ґаміра на початки поезії, і спеціяльно—балядного співо-танцю, в короткій доповіді, котру, я певен, з користю прочитають не тільки наші фолькльористи і дослідники устної творчости, а і всі, кого інтересує будучність поезії. Тут з одного боку вказано на значіння ритму—основного нерву поетичної творчости в життю примітивного колективу. З другого—схарактеризовано погляди Ґаміра на поезію, як на голос колективу перед усім, що своїми традиційними засобами відкликається до наших соціяльних інстинктів і нейтралізує вибуялий індивідуалізм. Сі гадки американського історика літератури містять в собі дуже глибокий зміст і варті всякої уваги та розроблення.

В иншій невеличкій статті, з приводу кількох казусів з життя примітивних: „полону орнаменту“ і „крадіжи 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 ближчім розгляді психологічний зміст таких примітивних явищ, аналогічних з цівілізованим життям, виявляє свою глибоку відмінність. Аж в *примітивнім способі мишлення* 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 ся 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 нашім власнім ґрунті.

Навіть перша з тут уміщених праць, не вважаючи на свій ніби то дуже далекий і спеціяльний 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 американськім ґрунті, живучи поруч з останками індіянських племен, які в сій 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 ріжні виробничі процеси в усіх деталях. А порівнюючи їх з незвичайно богатими, ріжнородними, прегарно обслідуваними останками старих майстерень і копалень тої самої техніки і тої самої раси (близьких свояків і безпосередніх предків тих нинішніх індіянських племен), вони могли відтворити такий повний образ техніки неолітичної доби, що він далеко переходить все те, що викомбіновувалось досі на підставі европейського археологічного матеріялу, скомбінованого з ріжними поміченнями над низько-культурними племенами инших країв. За останні часи приступлено до підсумування цих спостережень і відтворення передісторичної техніки і матеріяльної культури Америки. Авторка реферує першу з монографій, розпочатих в сих цілях американским Етнологічним Бюро. Поруч перегляду цікавіших сторін самих технічних процесів, вона одмічує ріжні вказівки на організацію праці, спеціялізацію ріжних технічних робіт і завязки вирібничих професій на сім ґрунті, а заразом підкреслює дуже важний висновок, який піддають взагалі сі досліди—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. Виготовленнє 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 мишленням примітивної людини, справді може стати цілою епохою в дослідженню історії ідеологічної надбудови в розвою людства. Вона відкриває надзвичайно інтересні й цінні підходи до висвітлення не тільки примітивного мишлення, але й еволюції людської мисли взагалі. Вказує на можливість уставити поруч логічних засобів, котрими орудує наша евразійська, індо-европейсько-семітська культура, инші процеси мишлення й об'яснення природного окруження, правдоподібно пережиті в части й нашими етнічними комплексами (чи самими пра-індоевропейськими і пра-семітськими конгломератами, чи тими масами, що вони пізніш асімілювали). А се ж відкриває такі многонадійні перспективи в дослідженню соціяльних, моральних і релігійних понять і представлень, що значіння сього „великого діла нашого часу" ще й збагнути відповідно не можна. При відповідній енергії досліду, і обережности в орудуванню методами, вказаними новішими етнологічними дослідами, воно може дати, справді, зовсім нове й далеко реальніше, ніж досі, освітлення походження основних соціяльних інститутів, громадських відносин, моральних і релігійних норм.

Можна думати, що на ґрунті сього „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 видвигнена з початком 1870-х рр. Тейлором, доволі давно вже перестала задоволяти 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 мишлення. Коли з кінцем минулого століття—головно в працях Фрезера зроблена була проба видвигнути, як ранішу стадію культури і мишлення, магічний світогляд (що через се й дістав у де-кого назву перед-анімістичного, пре-анімізму), то при всій влучности де-яких помічень і пояснень, даних прихильниками сього нового напряму, 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 магічну 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 діференціяцією 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 діференціяції людської громади.

Так само можна сподіватись, що в світлі „прелогізму“ знайдуть дійсно позитивне й наукове розвязання ті, часто безвихідні контроверсії, 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 сього погляду чималий переполох!),—об'єктивні дослідники еволюції релігійних понять знайдуть в основних прикметах прелогічнаго мишлення зав'язки тих „містичних“ (як їх називає Леві-Брюль), себ-то противних нашій цивілізованій логіці поглядів, що становлять базу старих релігій. Відкриття тим важніше, що до сеї бази відкликується потім дуже довго не тільки релігійне життя, але й усякі тенденції до підвищеної солідарности, збільшеного морального звязку в соціяльних 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 сього питання, тільки зазначеного принагідно, а не разробленого 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 звязок сього „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 солідарности. Зміни соціяльного 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 ширшім 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 соціяльної надбудови. А пішовши далі, ми безсумнівно признаємо, що в самім безпосереднім вражінню, в чисто фізичнім навіть спостеріганню *культура*, себ-то наслідки основних змін в життю, викликає теж певні безсумнівні зміни. Загально звісне, напр., спостереження, що кольори розріжнюються людським оком неоднаково на ріжних ступенях культури, знаходить собі ширше освітлення в поміченнях над слабою спостережливою здібністю нижчекультурних народів. Детальні розгляди сього лежать в будучности, 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 напряму в психологічнім досліді, підніс 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" (иншими словами—індивідуалізації людського життя) на скуплення і з тим—на поглиблення обсервації й уваги, яка через те набирає більш реальности й об'єктивности. „Через се—писав він—люди пізнають богато 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 соціяльної обмежености (індивіда) [1]), і так одночасно з уса-

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

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

Я навів отсю тезу, навіяну враженнями 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 инші праці являються першими пробами самостійного наукового досліду), вони не свобідні 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 новіших 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 спішно поспівати.

Заразом—я повертаюсь тут до другої, висловленої на початку гадки—я сподіваюсь, що сей збірник праць одного з вихованців „Українського Соціольоґічного 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 Соціольоґічного Інституту". Записка моя з сього приводу була заслухана в I і III відділах Всеукраїнської Академії Наук (історично-філологічнім і соціяльно-економічнім) і за їх порозумінням порішено перенесений із-за кордону „Український Соціольогічний Інститут" звязати з I відділом Академії. Але з иншої сторони піднято було сумніви проти сього, з тих мотивів, що при існуванню в Харкові Інституту Марксизму, в круг котрого входить також і соціологія, існування в Київі Соціологічного Інституту було б неоправданою роскішю. Справа перенесення

„Українського Соціольоґічного 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 Соціольоґічного Інституту“ я на перший план висував роботу його семінарія примітивної культури. При широких завданнях, поставлених харківському Інститутові Марксизму ледве чи можна сподіватись, аби ся широка й розгалужена сфера студіювання й дослідження знайшла в його рамцях відповідну увагу й розроблення. Тому думаю, що тут якраз робота Українського Соціологічного Інституту буде найбільш користно доповняти роботу Інституту Марксизму й инших дослідчих інституцій, яким доводиться працювати на історично-культурнім ґрунті в ширшім розумінню. Чи візьмемо досліди фолькльорні, 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. Инші дослідники або зовсім обходились без такого історично-культурного освітлення, або радили собі ходячими, затасканими, 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 мусить придбати міцну соціологічну базу. Обминаючи ту вульгарну, політиканську псевдо-соціологію або „соціял-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 „соціял-політичних“ меморіялів), ми мусимо 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 „соціял-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 керманичів, і підготовча праця, потрібна для заповнення сеї прогалини, не може бути зроблена прихапцем, при якійсь иншій роботі. Потрібен на се спеціяльний науковий осередок, і се місце й ролю в загальнім науковім плані я й 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 керманич „Українського Соціольоґічного 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 принципіяльних 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 асимілювавсь і вироджувався ще скорше. З того погляду над етнологічними дослідами лежить трагічна познака поспіху, з якою записуються дорогоцінні спомини умираючої людини.

Друга некорисна обставина, що вплинула на склад сучасної науки про примітивних людей випливає вже з першої: для неї бралось, майже хапалось, досить припадково, матеріял з ріжних сторін і з ріжних 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 засланців. Бо здобутки спеціяльних 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 припадкових 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-

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ 22732/40.541

сліджувати сі культури як найбільш ріжносторонньо в усіх виявах їх соціяльного життя. Так досліджені примітивні культури стануть потім кращим, провіреним матеріялом для досліду окремих соціяльних 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 матеріял 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 матеріяльного фундаменту тубильних культур, особливо під проводом і фірмою „Бюро Американської Етнології“ при „Смітсонськім 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 матеріял: в справозданню Бюро за 1919 р. коротко зазначено, що учений етнолог Бюро R. Swanton збирає матеріял для досліду економічних підстав примітивного американського побуту. Судячи з звичайних методів праці Бюро, сі слова обіцяють цілу економічну історію індіянських племен науково-економічний фундамент, котрих нестановало попереднім працям з инших, 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 матеріяльної культури Америки,—бо дослід над примітивною ідеологією сюди не війде.

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 північноамериканських Індіян. Дальші випуски мають дати огляд инших галузей їх матеріяльного уміння: оброблення дерева, вовни і под.

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

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

Але розпочата праця Голмса цікава теж як перегляд одної з найважніших 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 сього пигання 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 розвязки загадки: відки взялися люди в Америці і як довго вони там живуть. Здогади були дуже ріжнородні, 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 ріжних його частей: з Европи через Ісландію, з Азії через Алеутські острови, або через Берінґів пролив, з Африки чи Австралії через якісь гіпотетичні загублені суходоли: з Західньої Африки через т. з. Атлантіду, 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 такім 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 инших потверджень такої давнини американської людини, і через се ріжні 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 ріжні культурні аналогії, головно з поля матеріяльної 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 підмінювалась 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 матеріяльну 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 вирисовується. 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 ініціятиви, 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 матеріял 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 виріжняється 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*, Skeltal remains, suggesting of, or attributed to early man in North America—„Находки 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 находки, що була організована з приводу сензаційних відкрить 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 Wrigt*). Сі 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 европейських археологічних шаблонів. В руках нових американських археологів він набирає для світової науки контролюючої ваги. Не одно таке, що на підставі европейської 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 американськім ґрунті з чисто історичної науки переходить в науку описову, так що часто зливається з етнологією.

Бо тим часом як події з соціяльної і політичної історії американських племен, навіть не дуже давнього минулого, безповоротно втрачені для науки, - навпаки багато з области примітивного побуту, „перед-історичного“ в европейськім розумінню, заховалось тут з повною свіжістю майже до сучасности. Багато з так званих загублених технічних секретів заховалося в індіянськім 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 наглядности европейська археологія, розуміється, не мала. Але вона не вміла відповідно оцінити і сих засобів Америки.

В момент відкриття Америка представляла низку культур надзвичайно ріжноманітних, степенованих „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 панованням 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 тубильні культури, що своїми богацтвами і роскошами 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 европейська археологія. На жаль, перші американські дослідники теж не відчули сього. Йдучи за схемою европейської 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 европейської еволюції, від найдавніших часів і далі.

Тільки пізніше, головно під впливом досліду етнологів і знавців індіянського побуту, повернено науку в кориснішім для справи напрямі, і положено в основу історично-культурного досліду 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 звязаним з тим питанням, чи можна вважати Індіян першим американським населенням, чи вони прийшли пізніше на місце якоїсь старшої вимерлої людности?

Се питання тепер здається вже вповні позитивно вирішеним, але до останнього часу воно захоплювало вчених і скупчило коло себе силу найріжніших теорій. Причина суперечок полягала власне в тій ніби то протилежності, що лежить між вищими проявами старих американських культур і їх сучасними наслідниками, пів-культурними Індіянами. Південно-і середньо-американські культурні краї, що носили виразні сліди виродження вже в момент Відкриття (багато напр. юкатанських міст стояло вже тоді пусткою), неначе свідчили про вищу культурну расу. Здавалось неможливим, щоб бідне і малокультурне індіянське 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 Індіян Пуебльо. Така сама протилежність виступає в долині Місісіпі, між величавими земляними будовами колишніх mount builder'ів і побутом теперішних 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 инших 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 окруження. В инших 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 роскішну і важку культурну і соціяльну будову. В сих умовах культурний регрес, щоб дійти до теперішнього низького

степеня, можливо, що й не потрібував 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 індіянської раси в заселенню американського суходолу, ще не виясняє самого процесу заселення. Лишається питання, чи могли бути Індіяне 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 сі 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, звісним по обох боках Океану, виводять і заселення Америки то з одного, то з другого краю Европи, Азії або Африки. Бо культурних паралель між Америкою і Старим Світом взагалі не бракує. Згадаймо тільки важніші.

Европейські і американські учені звертали не раз увагу на подібність преісторичного скандинавського знаряддя і де-яких камінних американських виробів: наприклад на т. зв. bannerstone. Се кам'яна сокира гостра на оба боки і розширена з країв. В Скандинавії вона була колись предметом загального вжитку, на східньо-американськім побережжю се був рідкий, мабуть ритуальний знаряд. Сі й инші такі подібности, 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 Европи, через Атлантійський океан? Чимало письменників трималось тої гадки, що в давніх часах остров Феро, Ісландія і Ґренландія були настільки близькі один до другого, що їзда між ними була зовсім легка. В такім разі між обома континентами могли існувати давніші зносини, в котрих відкриття Америки

Норманами 1000 року було лиш одним епізодом, що припадком став звісний історії. Одначе новіші досліди не оправдали сеї теорії, і Джемс Ґейкі, 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 вивисшення дна Атлантійського океану [1]).

Ще більші аналогії західнього побережжя з побережжям азійським. Спеціяльно впадают в око „впливи“ китайські: подібні знаряди, зброя, також монголоїдні типи на скульптурах старих Мексиканців, що не могли бути взяті з поміж окружаючого індіянського населення. Звісно також, що Китайці в давніх часах допливали до побережжя Америки (напр. китайський священик Фузанґ). Але виходячи з історії китайського мореплавства, 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 Америки. До того сі китайські впливи стоять в цілім ряді инших 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 виробах — з срібла, золота і бронзи, з такими ж виробами на західньо-африканськім 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 залюдення Америки. Азійське мореплавство дійшло такого розвою, який би давав змогу масового транспортування людей, порівнюючи тільки недавно: значно пізніше ніж мусіла бути заселена Америка. Примітивне ж мореплавство, напр. Полінезійців, на човнах, без потрібнгго 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 ближчім погляді не дають права на які небудь рішаючі висновки. Існування Атлантіди не доказано, а найкоротша морська дорога між обома континентами має 1500 миль англ. Отже всі аналогії можут мати значіння припадкових впливів, занесених ріжними мореплавцями з ріжних сторін і в ріжних часах. Зносини инших країв з Америкою в перед-Колумбових часах і пізніш існували напевно, всі сі 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 заліднив Америку, мусів прийти иншою дорогою, незалежно від сих припадкових подорожників, і певно перед ними.

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

Пролив між обома континентами не широкий: 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 кожнім 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 невиясненими. Тому зовсім зрозуміло, що учені шукали і шукають докладніших дат на самім континенті, серед геологічних та історично-культурних вказівок.

Більшість сих дослідів звязана з Північною Америкою. Бо не вважаючи на богатство й яскравість пам'яток вищих південно- і середньо-американських культур, сі краї, особливо полудневоамериканські, 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 завоювання Америки, цінні для політичної історії сих країв, належать до часів розцвіту сих тубильних культур і не наближають дослідника до вирішення питання заселення. Так само і дати на тубильних пам'ятках належать до пізньої доби сих культур; найраніша така дата, як думають, се рік 100 перед Христом, визначений на невеликій нефритовій фігурці, знайденій в Вера Крус, в Мексиці. Напис зроблений гієроґліфним 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 инших джерел коротке перечислення, подане у Голмса. Бо хоч сі розкопи дали дуже мало позитивного для науки, то інтерес, котрий вони викликали в свій час, і принціпіяльні 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 індіянська 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 позволяє говорити про якусь значну давнину американськоі людности [1]).

В сорокових же роках розголошено дві нахідки: кістяки в Квебек, начебто скам'янілі в сілюрійській (!) скалі, та людський pelvis, знайдений Notcher, Missisipі, в еоценовій формації між кістяками мастодонтів і инших 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 30 індивідів; найдено їх в печерах коло Lagoa Santa в Бразілії. В початках своїх розшукувань Люнд, простудіювавши коло 200 печер в Бразілії, знайшов в них богаті останки вимерлих звірів, богатьох 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 оминути доля менших звірят, що служили поживою сим 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 індіянського типу в тій частині Америки. Се він вважав доказом того, що населення печери належало етнічно до тої ж породи, котру застали завойовники.

В пізнішім своїм справозданню 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 кістьми 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 C. C. Blake, і констатував між иншим штучне деформовання одного черепа. Reinhart описуючи копенгаґську 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 кьостей, міг змінитися під впливом води, і дуже старі кості вимерлих звірів могли змішатися з новішими людськими. 1884 р. вийшов ще оден опис копенгаґських костей, 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 бразілійських 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 костей, то Nansen теж уважав їх положення в печері в момент відкриття припадковим, 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 спиняється на тім, що печерні розкопки вимагають великої обережности, бо примітивні Індіяне 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 знарядля або посуди, які належать до похоронного обряду, не говорить нічого проти сього здогаду, бо предмети з дерева, шкіри і и. 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'янілости на людських кістяках подібний до скам'янілости звірячих дилювіяльних костей, на його думку теж не можна вважати рішаючим моментом, бо в де-яких обставинах ся скам'янілість, дійшовши до певного стененя, спиняється і далі розвивається вже надзвичайно поволі. Тому дві кості з найріжніших 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 індіянської породи взагалі, і належать до племен, що заселювали сю територію в геологічно нових часах.

Не вважаючи на сей негативний вислід пощукувань 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" видкриття,—які знов росипались в ніщо під дотиком наукової критики. Важніші з них згадаємо в хронологічнім порядку.

Але наперед в сім же порядку мусимо згадати північноамериканські 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 стопи в промірі кождий), уложених трикутником, та з попілу, угля й необгорілого ще дерева. Огнище се лежало на високій терасі, над озером Онтаріо, 175 cm. над його поверхнею, на місці висохлого джерела. Ся тераса в часах, коли північний беріг озера був покритий ледом, 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 находки геологічно належить до післяледових часів, не можна зробити висновків для установлення часу самого огнища. Вона не дала нічого певного.

Друга находка 1858 р. се кам'яна сокира з New London, Ohio, яку відкрив E. E. Masterman на глибині 22 стіп. Ся сокира з жолобком для приладженя 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 европейських 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 кістьми мастодонта, а делегат філадельфійської академії, що був посланий простудіювати находку на місці, знайшов також кусник порцеляни [1]).

Аж 1869 р. зроблено знахідку, що заняла поважне місце в американській археологічній літературі. Того року в золотоносній верстві Table Mountain в Каліфорнії Кларенс Кінґ знайшов фрагмент кам'яного знаряду, очевидно товкача. Знаряд сей міцно пристав до ґрунту, і коли його винято, лишив по собі точну матріцу. 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 находку толковано як доказ існування третичного чоловіка. З огляду на вагу питання, і те значіння, яке сей Кінґів товкач мав для американської археології, переглянемо докладніше аргументи, що виставлялися за і проти авторитетности сеї находки. Голмс, що детально займався находкою і присвятив їй окрему книжку, так формулував сі аргументи:

Перше, що говорить в користь находки, се те, що вже перед нею копальняні робітники десятиліттями знаходили сліди людського життя в золотоносних 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 прімитивного чоловіка. Четверте—знахідка Кінґа відбулась в дуже корисних умовах: товкач мав всі сліди довгого перебування в своїй геологічній верстві.

Дальше, останки людських костей з тоїж золотоносної верстви мають сліди скам'янілости, що говорять про їх значну давнину. Сі кості зустрічаються часто разом з кістьми вимерлих звірів. Сліди фавни і флори, звязаної з сими 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 кожнім разі сю нахідку можна вважати найсерйознішою з-поміж всіх „третичних" нахідок.

Але проти сих аргументів *за* Голмс виставляє низку значучих сумнівів. Він нагадує, що степень правдоподібности якогось твердження повинен завсіди 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, степень сеї правдоподібности 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 двічи або тричи. Ся зміна не пройшла безслідно для ніодної звісної звірячої 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 Кінґів товкач належить до того-ж типу знарядів як і сучасні індіянські. 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 ріжняться від пізніших і навіть сучасних. Нарешті дослід сих людських останків не позволяє зробити певних висновків. Їх скам'янілість, що головно вважалася доказом давнини, така що могла утворитися в часі значно пізнішім від третичного (аргумент Грдлічки проти давнини Люндових 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 Індіянами і їх форма не відмінна від новітніх американських кам'яних виробів. Матеріял, з котрого вони зроблені, дуже ріжнородний і обіймає мінеральні формації від найдавніших до нових.

Найважніше ж те, що присутність людських останків і виробів в глибоких геологічних формаціях можна вияснити і неприводячи в поміч теорію про третичного чоловіка. Каліфорнія замешкана з дуже давніх часів індіянськими 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, ся 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 індіянських осідків було підкопано і багато цвинтарищ 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-Індіянами, 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 завсіди буває, мусіли витворити і верству спеціялістів-фальшівників, які умисно заносили індіянські знаряди до шахт, аби їх потім продавати як „археологічні".

Се останнє підозріння умисного фальшівництва висловлює Голмс 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 Nampa, Idaho, 1889 р. На гадку Emmons'a верства, з котрої фігурка походить, пізньо-третична або ранньо-четверична, себто фігура малаб бути менше більше сучасницею пітекантропа 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 індіянського походження черепа.

глини), і по своїй техніці належить до історичної індіянської 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 cm. на довжину 17—18 (нормальне відношенє в індіянських черепах 13—14 cm 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 індіянськім окруженню. 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 Zuyderzee 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 котрого входять і оба трентонські черепи. Те, що сей очевидно старий і примітивний тип заховався по оба боки океану, як чужородне тіло в окруженню, підносило потребу звести оба факти до одної спільної точки виходу. Легко зрозуміти, наскільки в сім випадку спокусливо звести европейські пережитки з американськими хамокефалами, поставивши їх тим самим в часи перед індіянським 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 уважає безпечнішим не шукати в сих черепах якихось пра-американців [1]).

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 ґліптодонта, що лежав в верхній „пампаській“ верстві, кілька метрів під землею, а вийшов 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 людський череп, та інші розкидані людські кості. Рот виключав можливість пізнішого похорону в сій глибині, бо, мовляв, для сього треба було піднести панцир і положити під нього чоловіка. Тому він вважав що череп попав на се місце перед ґліптодонотом. Ся находка 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 грунті. 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 звірячи останки уживалися історичними Індіянами 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 індіянських.

З тої самої околиці походить і „череп з Arrecifes“ на котрім разом з фонтесуельським, проф. F. Ameghino опер свою теорію про дві ранні четверичні раси в пампаському районі [1]). 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 Айрес. 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 cm., 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 діяльности сього пра-чоловіка.

---

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

Одночасно з Амеґіном директор музею в Буенос Айрес, Lehmann Nitsche описав atlas з Монте Ермосо, як кістку „третичного примата“, і назвав його Homo Neogaeus. Оба описи зробили де-яке враження, бо вони давали ніби то нове освітлення питанню про правітчину людства, або про його неодностайне 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. Дехто 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 (Амеґіно порівнював atlas з 16-ма атлантами Індіян і по одному з ґоріли і оранґ-утана) переконався, що atlas безумовно людський. Про femur же він догадувався, що він походив від якогось незвісного м'ясоїда, мабуть вимерлого кота[1]).

В 1888 р. служачий музею в La Plata знайшов над потоком Arroyo La Tigra, людський череп, котрий Амеґіно описав під іменем „Homo Pampeus“—найстарший представник роду Homo (можливо навіть якась ріжновидність роду Prothomo).“ Низкістю свого розвою він перевисшає неандертальський череп, навіть багатьох мавп. Знайдений він мав бути в „низшій пліоценовій“ верстві, але близші обставини нахідки незвісні. До сього черепа з La Tigra (инакше з Miramar) Амеґіно 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 Амеґіно 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 Амеґіна 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. Оден з його аргументів—що хемічний аналіз „окаменілих“ костей виявив присутність ор-

---

[1]) Early man ст. 364 і дд.

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

Потім 1909 р. Амеґіно знайшов ще один череп H. Pampaeus'a в Necochea 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 части чільної кости, котра у Diprothom'a зовсім плоска, трохи випукла у H. Pampaeus'a 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 Амеґіна показались фальшиві. Його „характерна" лінія з'явилась завдяки фальшивому положенню черепа: передня часть черепа була занадто піднесена, а в правильнім положенню сеї лінії в черепі не можна знайти.

Досить скоро по мірамарській находці відбулась і найбільш сенсаційна находка південно-американської археології т. з. Diprothomo Platensis того ж Амеґіна. Копаючи сухі доки в Буенос Айрес 1896 р. робітники знайшли 12.86 m. понижче 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 части. На підставі сеї частини Амеґіно описав сей череп — D'prothomo, „безпосереднього попередника чоловіка".

Найзамітніші риси сього черепа, як вони уявлялися Амеґіну 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 части, 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 позволяло догадуватися і про загальний прогнатизм лиця.

Сей опис Амеґіна, виданий з рисунком черепа, зробив величезну сенсацію і не вважаючи на попередні розчарування в його відкриттях, притягнув увагу сили американських і европейських учених. Але Грдлічка, котрий і в сім випадку віддав розкопці велику увагу, каже, що приїхавши до Буенос Айрес під враженням Амеґінової брошюри, не міг повірити, що череп котрий він побачів в музею був череп Diprothom'a. Тут—як і в попереднім випадку, все залежало від положення черепа, котрий був уставлений по якійсь власній системі: Амеґіно 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 індіянських, навіть білих черепів. Німецький археолог Schwalbe, котрий студіював 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 Амеґіно, зовсім зникають.

Та ся критака Амеґіна 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 прецізії“ [3]). Він волів спуститися на своє око і свою концепцію прачоловіка, та протестував проти вищукування чоловікоподібних положень для черепа, як се робили його критики. Таким чином, мовляв, можна надати людський вид і черепові шимпанза. Недивлячись на своє очевидне банкроцтво, 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 189[illegible] роках зроблено де-кілька важних, як здавалось, находок 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 National de Buenos Aires, XII. 1911.

Проф. Mc. Gee 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 індіянських часів: завдяки ловищам і каміноломам вона має дуже багаті сліди побуту минулих племен і досить добре досліджена археологами. Одначе се багацтво археологічного життя в Делаварській долині має і свою слабу сторону. Сила племен, що з найдавніших часів тут мешкали, працювали в каміноломах і полювали, не раз глубоко зрушили ґрунт і змінили в нім геологічну послідовність. Разом з тим сі наїзди лишали силу преріжного культурного матеріялу, зтягненого з ріжних кінців Америки племенами ріжних культур. Сей матеріял розложений припадком на ріжних глибинах під теперішньою поверхнею, може дати хибний образ культурного розвою: те що могло зійтись на сій території від ріжних племен за досить короткий час, може видатись відбитком тисячолітнього розвою.

Тому проф. Мак Ґі, хоч вважає делаварський femur найпевнішим до тепер доказом давнини американського заселення, що до самого питання сеї давнини ставиться з резервою. Загалом давнина американської людині, 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, попід котрим мав проходити желізничний шлях. Голмс, 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 богато кам'яних знарядів звичайного індіянського типу, недокінчених або зіпсутих в роботі. Сі знаряди походили з поверхні тераси, де, очевидно, знаходився колись індіянський точок—робітня кам'яних стріл і иншого знаряддя, не дуже давно закинений,—бо сліди праці

[1]) *Mc. 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 европейських палеолітів, з другої зовсім подібний до таких невикінчених індіянських кам'яних вістрь. Тож Голмсу здається лекше 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 XX 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 Місурі, в нерушеній верстві намулу, і по части під верствою піськівця. 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 припадком— завдяки ерозійному процесові або підмінованю: ґрунт поверх них має характер осаду і свідчить про умисне хования під землею—похорон. Самі кості мають сліди скаменілости, що не треба одначе вважати безсумнівним доказом їх давнини, а череп має загальні риси сусідних індіянських племен. Але де-які дослідники прийняли давність лянсінґського чоловіка за факт, і взяли його за доказ існування ледового чоловіка в Америці [1]).

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 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 Sinemento. 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. Sinemento, але погодів протирічність тим, що зіставив сього останнього працоловіка без потомства.

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

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

тині [1]). Один з сих черепів заховав лише мозкову кість і верхню частину лиця, другий—властивий H. Sinemento, майже цілий. На основі сих черепів і де-яких дефектних частей кістяка, Амеґіно так характеризує сих людей. Се були дуже малі люде, майже пігмеї – приблизний зріст їх він обчисляє на 140 ст. Черепи дуже малі, не виявляють майже ніяких ненормальностей,—Амеґіно тільки підчеркує форму орбіт, вищих ніж ширших,—рису близьку до H. Pampeus'a. Особливої уваги варте теж зникаюче підборіддя ліпше захованого черепа, що у H. Sinemento, одначе, (відмінне ніж у неандертальського або у H. Primigenius'a) не звязане з прогнатизмом щок.

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

Оглядаючи суцільно сей розвій, як він виступає в пампаських формаціях, Амеґіно зробив такий висновок в своїй публікації 1910 р. [2]). Не рахуючи Homo Sapiens'a з найвищих верств, маємо в пампаських формаціях чотирі ріжні породи гомінідів, а саме Diprothomo platensis, h. pampeus, h. Caputinclinatus [3]) і h. Sinemento. 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 инших випадках грунтовно розійшовся з спостереженнями Амеґіна. Черепи Грдлічка, не вагаючись признав жіночими; кістяки, по його гадці, походили від дрібних, в де-чім мало розвинених жінок, одначе виміри поодиноких костей не виходили з рамок середніх індіянських 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 Амеґіно 1910 р. Тип оснований на пологім, не природнім положенню черепа, в якім 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 части над загальною частю кости, не так як в неандертальськім черепі. Се просто дитяча форма — „брак нормального розвою обмежений сею точкою“, — і Грдлічка приводить для порівняння фотографію нижньої щоки з черепа індіянського або білого походження, з підборіддям дуже подібної форми до h. Sinemento.

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

Тут треба ще докладніше згадати культуру h. Sinemento, як її уявляв собі Амеґіно: ту камяну 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 cm. 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. Sinemento, знаряд „зовсім незвісного типу“. Те, що Амеґіно 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 Голмс, простудіювавши самі знаряди і експериментально провіривши їх спосіб роблення, переконався, що сі колені каміння ніколи знарядами не були, а вживалися з них лише оті паралельні скалки, що відскакували від них, та оброблялися, очевидно, на вістря, так само як і в инших індіянських 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 відкрить не знеохотила шукачів сенсацій і ми маємо ще одно сенсаційне відкриття третичного чоловіка в Патаґонії. 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 відживлявсь 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 відкликують. Але в дійсності два місяці по сій звістці в Буенос Айрес відбулося наукове засідання, на якім 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 Европі“. 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 Індіян, мені здалось дивним, що я не міг знайти ні одного сліду чоловіка під верхною верствою, котру репрезентує бізон, що зайшов туди, очевидно, в сучасних (геологічно) часах“ [1]).

В сім же замірі простудіював 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 особливші“. Не знайшов він слідів старого чоловіка і в Новій Англії [2]).

Подібні були результати дослідів проф. Копа, з долини Огайо. „Ми прослідили New Riwer аж до Konnawha і до Огайо, і Огайо майже до устя в Місісіпі, оглядаючи по дорозі всі печері і скальні захисти... В порівнянню з преісторичною Европою все було нове, бо тимчасом як в Европі існує кілька печерних верств, тут ми знаходимо лише одну, а саме ту, котра репрезентує північно-американських Індіян [3]).

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 части 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 Аркансасі [4]), розкопки Фаука в Wyandothe cave в Індіяні, дали теж тільки негативні результати.

Сумівні находки 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 припадкові.

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 limstone rocks of Pennsylvania. Am. Rep. Geol. Survey of Pa for 1887. Harrysburg 1889.

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

ряддя. Та Merriam, що їх описує [1]), висловлює такі сумніви що до ваги сього відкриття: поперше сі кістяні знаряди занадто ще слабий слід присутности 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 знарядах обточується лише та сторона, що призначена до роботи, решта поверхні лишається необробленою. Сіж кості обточені дуже рівномірно з усіх сторін. Продіравлення, котрі Меріям 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 припадковими відкриттями геологично-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“ Амеґіна, треба приняти 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 знайшлось одиноке домашнє травоїдне звірятко—ляма, окрім домашнього пса—певно ще товариша з першої мандрівки. Се все робить американську тубильну культуру дуже одностайною в головних рисах у ріжних племен і на ріжних степенях розвою.

Тому археологічний дослід сеї культури мусить проходити серед великих труднощів і постійної небезпеки фальшивих інтепретацій. Сю небезпеку добре передають слова Голмса, що переглянувши побіжно важніші розкопки: Table Mountain, фігурку з Нампа, лянсінґського 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 Меріленд-ського 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 покинених осад. Але предмети з грубо обтесаного каменя—робота новітніх Індіян, що трапляються тисячами на точках, занесені такою ж верствою піску, але без инших слідів побуту, які б могли улегшити їх опізнання, можуть легко уйти за свідоцтво стародавніх часів і примітивного культурного рівня. Нормальний склад осади на рівнині, в котрий 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, найдене в подібнім положенню і подібно переоране і прикрите землею, може привести до серйозних помилок, особливо коли трапиться недосвідченим ентузіястам, що шукають за старинним та примітивним, та за потвердженнями укоханих теорій

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

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

„Вони не були ознайомлені з важною ріжницею, яку треба переводити між правдивим знаряддям і напів викінченими відпадками, що окружали їх з усіх боків, і тому що в Европі 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 вияснити з того, що було отут же під рукою“ [1]).

Отсей власне матеріял „з під руки“, як називає його Голмс, 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 Голмса.

VI.

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

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

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

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

4) Район вищої Місісіпі і Великих озер, територія Альґонкінів 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 обсідіяну.

6) Сухий Район, територія старинних скальних мешканців clif dvellers 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 Морґан виводив розселення цілої Америки, одначе без вистарчаючих підстав.

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

10) Арктичний прибережний район—територія Ескимосів.

11) Великий північний внутрішній район, мало культурний і дуже бідний пам'ятками минулих племен, які одначе 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 сього району, культура значно нижча: ловецько-рибальська.

13) Середньо-Мексиканський район — колишня територія Ацтеків.

14). Південно-Мексіканський район, що обіймає кілька тубильних культур дуже ріжнородних і досить розвинених.

15). Район Мая-Кіче (т. зв. Майясів).

16). Район Середньо-Американського істму, культура низша від культури Мая, але в де-яких 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 замітної 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 підносилась 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 Флоріди.

Сим переглядом культур закінчується вступна, загальна частина книги Голмса, й далі вона спеціяльно 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 підбіратися там, де лежав вільно на поверхні, і оброблювавсь 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 знаряддя вироблялося по всяк час, як основне заняття людей.

З дальшим поступом потреб і техніки виробу вільно-лежаче каміння перестало вистарчати, і люде почали витягати напів закопаний 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 індіянськими племенами новітніх часів.

Поміж добувальними індустріями Голмс розріжняє *каміноломи* (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 матеріялу. Одначе існує чимало взірців і другого способу добування. Сюди належать перед усім копальні міки (слюди), дуже розповсюджені в півн. Каролині, нераз імпозантних розмірів.

Перша з сих копалень була припадково відкрита 1868 р., а слідом знайдено багато инших, що дали величавий образ зужи-вання того матеріялу тубильцямя. З сих мін міка розходилась мабуть по всіх племенах континенту, у котрих зустрічаються мікові вироби—для ритуального і особистого вжитку, як ріжні покраси, зеркала, особливо з грубших верств міки, і рівні великі диски, що грали визначну, але не вияснену ще ролю в похороннім і жертвеннім ритуалі. Сі 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 иншими покладами.

Инший 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 індіянської, ще тепер видно сліди покручених тунелів, почасти засипаних уже, по части ще відкритих. В де-яких місцях вони йдуть зовсім горизонтально, то знов стрімко спускаються; в де-яких місцях настільки високі, що позволяють станути на ноги нормальному білому робітникові, але звичайно настільки низькі, що можуть дати доступ лишень „дуже малим людям“.

Нарешті шахтами добувано і туркус (бірюзу)—в Нов. Мексиці, Арісоні і Неваді. Blake описує копальню в Los Cerrillos, N. Мех, 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 ріжнородні каменоломи відкриті, що постачали головні матеріяли для господарського і воєнного камінного знаряддя. Найважніші з них: каменолом кварцітових ріняків, коло Вашінґтону, з котрого добувано невелике каміння для виробу знаряддя і зброї.

Каменоломи кременю в Огайо, величавий Flint Ridge, де прокопано грубу пісківцеву верству місцями до 24 стіп, щоб дійти до глибоко положеного покладу кременю, і в кількадцати місцях прорублено 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 Warsow, давні каміняр перекопали тут цілих 5 акрів поверхні, шукаючи кременю, і поробили ями до 100 стіп в діяметрі.

Визначні каменоломи 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 богаті сліди добування кремінних ріняків звісні також з Великих рівнин, одначе тут матеріял добувано з невеликої глибини, і ями тут плитші і ширші, ніж в инших згаданих копальнях.

Инша група каменоломів, що постачала цінний матеріял для знаряду і зброї, дуже важний для примітивної людности-хоч все ж не такої загальної ваги як кремінь—се копальні обсідіяну в західній части континенту і в середній Америці. Одна з найважніших копалень на спадах Sierra de las Navajas в Мексиці, сліди робіт і румовиска тягнуться тут майже 2 милі. Обсідіян здебільшого відкривався тут безпосередньо перекопами верхніх верств в потрібнім місці, але є сліди й підземних тунелів, що йшли здовж обсідіянових покладів. Відпадки обсідіянового знаряддя 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 матеріялу. Матеріял служив для ріжного вжитку головно ж ритуального: для виробу тонких, часом дуже довгих, жертвенних ножів, звісних з каліфорнійської археології.

Дуже цінний матеріял для кам'яного знаряддя, там де він був доступний тубильцям—се стеатит або мильний камінь в східній Канаді, коло атлантійського побережжя, по-части в арктичнім районі і в Тихоокеанських штатах. Добування сього матеріялу 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 Countyvd, обчисляє, що на просторі 100 стіп, на котрім слідно індіянську роботу, було добуто більше як 10,000 кубичних стіп мінералу. Дуже значні роботи доконано і в Каліфорнії (острів Santa Catalina). Мінерал уживано на посуд для варення, що часто заступав гончарний в примітивнім господарстві Північної Америки.

Нарешті ще оден матеріял спеціяльно індіянської індустрії— се так званий катлініт або pipestone—камінь для люльок, уживаний для фабрикації традиційних індіянських люльок і ріжних покрас. Копальні катліниту 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 Індіянами, 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 ґрунт Сполученим Державам, 1858 року, то затримало за собою право що року приходити по матеріял до копалень. Звичайно се відбувається в червні або липні кождого року.

Окрім мінеральних матеріялів для зброї і знарядів, в тих місцях, де тубильна архітектура стала вживати каменя, Індіяни 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 buillders) не потрібували систематичних копальняних робіт, щоб добути каміння для своїх будов: кам'янистий скалистий 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 головно з землі. Правдиві каменоломи для будівельного матеріялу звісні тільки з Мексики, з Середньої Америки і з Перу.

Великі каменоломи мусіли колись бути коло мексиканської Мітлі. Вони то мусіли дати матеріял для всіх її укріплінь, пірамід, мостів, водопроводів. Але вони були давно закинені і тепер лишилися з сих каменоломів лише дуже слабі 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 головно 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 величезный 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 напрямах кам'яні блоки ріжної великости і в ріжних стадіях оброблення, від дикого каменя, тільки що відлученого з матерної скали, до гарно викінченого блока, готового станути 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. Stephans, 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 лекше відломити її. Коли сю працю доводилось виконувати в твердім камені, то вживано великих кам'яних молотків: каміня, що обхоплювавсь 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 спеціялізованої 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 ріжницею, що коли робітники не могли обійти жили, копаючи тунелі в мягкім ґрунті, а мусіли перерізувати масу покладу, ся праця мусіла бути особливо тяжка, тим більше, що відбувалася в пітьмі тісних підземних тунелів.

Коли-ж мінерал відкривав перед камінярами одностайне компактне 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 Індіяне вживали огню. 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 кремінь поливано водою, щоб він тріскав, а подроблений таким чином кремінь вибрано аж до споду, де кремінна верства спиралася на пісковець. Тепер кремінні стіни, очищені від перепаленого кременю, мащено грубим шаром гончарської глини, щоб кремінь не дробився дальше, а на пісківцевій підлозі розкладено знов огонь, знов поливано водою, і вибирано 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 діставити 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 невтральну еліптичну форму, що служить основою всіх спеціялізованих вістрь: стріл, ножів, списів, доліт і т. п. Тільки такі на-пів оброблені вістря, що не схибилися в першім 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 відпадків, які дають змогу слідити за цілою технікою камінної культури від каменолому аж до викінченого знаряду. Одначе сі відпадки 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 використовувались, щоб вирізати потрібну масу. Коли поверхня була одностайна, то в ній вирізувано круг, і по границі круга копано доти, поки не обкопано кулі, що відповідала-б своїм обсягом бажаній посудині. Тоді її виймали, просто підваживши деревляною підоймою.

Коли ґрунт траплявся наверстований, тоді гостре обведення кругу давало тільки диск, що служив як підставка або тарілка, то що. Але на старім сліді можна знов було різати, поки не прерізалося 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 начіння, що з неї мало повстати. А часом він навіть переривав нудну роботу вирубування і починав сам довбати обзначений кусень, так що скінчивши копання, часто вже мав на пів видовбаний горнець.

Для добування великих кам'яних мас для будівельних цілей Американці правдоподібне 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 глибу для дальшого оброблення.

Сі відомості про тубильне шахтярство, 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 матеріялу, щоб на його підставі докладно уявити собі примітивну техніку.

VIII.

Оброблення добутого каміня Голмс ділить відповідно до індіянських технік на: *процеси розбивання*—де бажані результати осягано ударянням по оброблюванім камені; *процес дроблення*—де оброблюваний камінь формується кришенням зайвих частей; *точильні процеси*—де бажаний результат осягається тертям формуючого інструменту до оброблюваного каменя; нарешті—*процеси різання* і *процеси діравлення*.

Сі процеси вживались ріжно, відповідно до природи матеріялу і форми вироблюваного знаряду, хоч звичайно—рідко коли якийсь знаряд вироблявсь одною якоюсь технікою; частіше для його фабрикації вживано кількох процесів. Та й точно спеціялізованих засобів виробу ще не було, і хоч індіянський камінний майстер розпоряджав вже маленьким асортиментом інструментів, але вони переважно були дані природою, легко доступні і мало спеціялізовані в напрямі якоїсь окремої техніки. Разом з тим мало помітна і спеціялізація 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—спеціяльне оброблювання сього пів-фабрикату в окремі інструменти господарського вжитку на точку коло села, або в селі. Голмс 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 спеціялістами.

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

ного уміння. Одначе мови про справжню ремесничу спеціялізацію тут не може бути, бо ні одно з сих ремесел не вимагало спеціяльного знання або уміння, і в потребі оден чоловік міг проробити всі три стадії фабрикації знаряду. Індіянин, що загубивши свою 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 квантітативна спеціялізація 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 індіянськім побуті ся організація безсумнівно мусіла мати свої виразні рамці—характеру соціяльного і релігійного, як позволяють думати деякі помічення. Вказівки про се мали б найбільший інтерес для студій примітивного господарства. Спеціялізація в оброблюючих техніках 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 ріжних місцях окремі стадії виробу камінного знаряддя могли спеціялізуватись ріжно. Часом більш замкненою спеціяльністю 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 впадаючи в одвертий 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 деревищ до стріл—теж окремим ремеслом.

З-поміж згаданих пяти оброблюючих технік Голмса, перша техніка: процесів розбивання має, найбільш загальний характер, як підготовча до инших методів викінчування. Вона ж і найбільше розповсюджена, найбільше удосконалена і виявляє найбільше ріжновидностей. Сі ріжновидності Голмс ділить на чотирі великі групи: ударно-розбиваючі процеси (percusion 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 ріжні відміни. Звичайно се відміни територіяльні, але вони уживаються також на ріжних стадіях оброблення того самого предмету. Головний знаряд в сих процесах се камінний молот, найповажніший і найціннішний знаряд кам'яної індустрії. Се звичайно природно заокруглений кремінній 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 части, 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 ріжні варіянти сеї техніки.

Биття *безпосереднім* ударянням по *не опертім* камені (direct freehand percusion). Ся техніка колись розповсюджена по цілім світі, принаймні як підготовча до більш спеціяльних технік, добре заступлена і в Америці. Богато камінярських районів вказують на виключне уживання сього способу. Напр. в згаданій вже Вашінґтонській 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, позволяло вести роботу з більшою скорістю, і очевидно робило сю техніку особливо популярною.

Процес оббивання починається від того, що людина бере в кожну 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 прийшлось кинути з разу ж, то сих кілька ударів надає йому ту типову фігуру, звісну в американській археології під іменем черепашиного хребта (turtle-back), від котрої починається дальше оброблення. Се овальний ріняк з одною стороною збитою, подібно до спинного щита черепахи, а з другою природною, заокругленою. Коли при сім не трапилось неудачі, себ-то коли оббита половина не виявила вузла, або не була оббита не досить плоско і т. и., то камінь обертається на другу сторону і робота продовжується тут, як на першім 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 обережности, 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 уджаряння 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 індіянських 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 percusion). 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 кременя не розбиваючи його самого, що сталось би, як би його било 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 якім лежить, як пояснюють Індіяни, таємниця (магічна сила) сеї операції“.

Дуже цікава тут, як бачимо, вказівка на соціяльне (психологічне) значіння камінних робіт, що мабуть і на инших 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 богатьох випадках співробітництво навіть мусіло б утруднити виріб потрібного знаряддя. Голмс наводить опис оброблення обсідіяну 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 *опертім* камені (Direct rest percusion). 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 сім, могли мати практичне значіння, і часом ся примітивна операція могла пророблюватись умисно, за для отсеї скромної користи. Більше значіння могло мати таке лупання значніших кам'яних мас, коли камінь підважувано довбнею замісць підойми і бито зверха тяжким молотом. Так відбивалися великі скалки, що могли бути оброблені дальше. 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 обсідіяну такою технікою. На камінь, що служить ковалом, стелено клаптик шкіри, щоб невтралізувати тиснення оброблюваної скалки до ковала. На шкіру кладено тонку кремінну або обсідіянову скалку; її притримувано зверха 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 виїмок в стрілі.

Сюди підходить вже перше згадана техніка, названа Аме'гіном „коленим каменем" (piedra hendida) — себ-то відбивання тонких дискоїдних скалок від яйцевидного ріняка, опертого на ковало і битого зверха 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 уживатися як примітивні ножі, скрібки для виправи шкір то що. Вони звісні під етнологічим індіянським шошонським терміном „тешоа", і уживані в Аргентині і на Атлантійськім побережжю.

Посереднє ударяння по опертім *камені* (indirect rest percusion). 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). Сі техніки оброблення тисненням менше звісні в літературі, ніж ударні, але в Америці вони були дуже поширені і витворили силу ріжновидностей. Правда, їх ужиток вужчий, ніж ударних процесів, бо тиснення можливе лише з м'якими крихкими родами каміня, і то лише для оброблення малих предметів. Але за те в сих випадках ся техніка дає результати вищі від усіх инших камінярських технік.

Вільне тиснення (freehand pressure process) – техніка зараз після вільної ударної (freehand percusion) найбільш уживана і найважніша з тубильних способів оброблювання каміння. При ній з-грубша оброблена скалка крихкого кременя, доведена до потрібної тонкости (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 обслонюється кавальчиком мягкої 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 ріжна і ріжна її грубість; кістяне вістря або просте, або на кінці трохи загнене до гори. Коли Індіянин працює гострою кісткою, то він притулює кінчик її до певного пункта 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 Шошоньскими Індіянами 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 вибирано відповідні скалки, щоб обробити їх малими молотками. Скалку, що лежала в лівій руці, обложеній шматком невиправленої 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 $^5/_8$ 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 находок з полудня Сполучених Держав, названих „палеолітами“ [1]).

Кламатські Індіяни сортують ще не оброблені скалки відповідно до їх припадкової 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 сі техники на місці, зазначує 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) техника 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 ріжновидність 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 вістрь для стріл був окремою замкненою професією, подібно напр. як медицина.

Цікавий своєю точністю і повністю опис техніки Паютів дав Снайдер, який наведемо. Індіянин, которому зломилось вістря стріли на полюванню, знайшов швидко кавалок кварцу в потоці і сів на камені коло оповідача: „Його перший рух був відвязати жилу, котрою вістря було прикріплене до деревища, витягнути і викинути кусні камінного вістря, бо воно зломилося 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 однім краю, потім по другім (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 відчипив від нього ремінь, на котрім висів кінець оленячого 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 вхопив її міцно четвертим пальцем і мізинцем. Дальше, кінчиком свого рогового різця, обережним і сильним натисканням, він став відламлювати скалку за скалкою від кінчика сього ембріона стріли аж до бази. Спиняючись 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 діямента, подібно до звичайного струменту різьбаря 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 заглублення, що закінчують базу вістря стріли, і воно таким чином було готове, прекрасно викінчене—як найліпші вістря, які я коли небудь бачив. Загнавши його в розщілину 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 перевисшив 25 минут“ [2]).

У Ескімосів відповідні до обр облення 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 arow points в The Antiquarian vol. I. Columbus, O. 1897. *Holmes* 313.

до звичайного ловецького узброєння. 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 завсіди при собі.

Тиснення по *опертім* камені (rest pressure). Оден з способів, практикований Ескімосами і також в Каліфорнії, полягає на тім, що скалку кладуть на дошку, властиво брус, в котрім видовбано заглублення, 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 спеціяльністю—властиво заняттям посереднім між копанням і коленням камення: першою і другою стадією камінної індустрії. Приклад високої спеціялізації праці!

Коли камінь так обтовчено, робітник-майстер, сидячи на якімсь підвисшенню, горбку, обхоплює камінь ногами, бере свою палицю обома руками, прикладає її до потрібного пункта в камені, вираховуючи 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 камення. 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 індіянського уміння, наводить в головнім всі моменти сеї техніки—в обробленню обсідіяну.

Розбивання *теплом* (heat fracture). Про вжиток огню в добуванню 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 соломи і очерету ріжної 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 загострення і вигладжування робиться маленькими стеблинками трави, що забирають дуже маленьку краплину і відколюють мініятюрні скалки“ [1]).

Розбивання *водною силою* (water extension fracture)—се попросту уживання мокрого кола, про котрий 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 розвоєм інструментів не міняється від часів кам'яного долота. Вагу ж сих процесів для кам'яного віку було б дуже трудно переціннти, завважає Голмс.

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

---

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

але Голмс 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 плескатого ріняка. Він лежить на кінцях зложених чотирьох пальців, притриманий великим, так що по оброблюванім камені молот ударяє своїм тонким боком—хребтом. Уживалися певно й инші 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 висліджения сеї техніки було звязане з ріжними труднощами, бо кришення молотом або так зване дзюбання (pecking), практиковане особливо для вибивання виїмок в сокирах і подібних знарядах, в котрі забивався держак,—уживалось лише як етап в роботі, і його сліди покривалися иншою технікою: точенням або поліруванням. Одначе на підставі досліду точків, робочих відпадків і недокінчених знарядів, з часом досліджено техніку кришення зовсім докладно. Найзамітніший точок в Вірджінії, коло села, займав кілька акрів грунту на березі річки, що постачала головний матеріял в своїх ріняках. На сім точку ріняки оброблялися з грубшого ударним процесом, докінчувалися дзюбанням і нарешті полірувалися.

Одначе кришення вживалося 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, гострокінчасте вістря, знайдене десь в Юкатані, піддає гадку, що воно могло служити різцем для такої „скульптурної“ роботи. Гострий кінець, приложений 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 Ґайр,

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

Окремий, дуже цікавій ужиток процесів кришення належить до добування будівельного каменя: блоків пісківцю, трахіту, граніту. Всі тесані камені, з котрих складалися 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 доконана кришенням. В околицях Мітлі Голмс 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—рівчаки в скалі. По лінії сих рівчаків скалу краяно 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“ (покинених на дорозі) має 21 стопу і 6 цалів довжини і 15 стіп ширини: сі 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 сі камені укладалися в величезні стіни без допомоги звірячої чи машинної сили, самою силою людських рук, а вони, поки зложити їх в будову, мусіли наперед спровадити 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 Голмс ділить на сім груп, що правда,—мало спеціялізованих. Одначе сей 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 спеціялізовані знаряди ся техніка мала не всюди. В роботі уживано ріжних твердих інструментів домашнього вжитку, навіть не тільки кам'яних, але й кістяних, рогових, черепашин і т. и. Де-які племена одначе мають також спеціяльні точильні камені ріжних форм. Зі слідів на таких точильних каменях нераз можна реставрувати й сам процес точення. Ужиток з сеї техніки роблено дуже ріжнородний: оброблювано нею камінні скалки на вістря, роблено діри в знарядах для приладжування держала, гострено вістря і т. и.

2) Пилювання (sowing) по оброблюванім камені тонким берегом інструменту, гладким або зубленим, часом при допомозі піску. Спеціялізованих 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 пилювання шнуром при допомозі піску, то Голмс сумнівається, чи воно було широко розповсюджене серед якого небудь народу. Але можливо, що Середньо і Південно-Американські народи уживали для пилювання мідяні знаряди з піском, або без нього. Пилювання уживано для різання і ділення на части кам'яних мас, або проводження в каменю рівчаків, ліній і т. и.

3) Геблювання, шкрябання (scraping), оброблювання мягкого каміння, як катлініт і мильний камінь, гострими інструментами „шкрябаючим" рухом. Се, здається, мало уживана індустрія, і Голмс трактує її властиво гіпотетично.

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

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

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

Способи сверлення, досліджені головно Мак Ґайром, надзвичайно ріжнородні і в цілости свідчать про довге і розумне експериментовання, яке довело примітивних людей до імпозантного 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 порох з просверленої дірки. Окремі випадки вимагають сверлення без сих помічників, і т. д.

Загалом Голмс 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; с) звичайний індіянський 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 замісць тетиви лука деревище сверла обкручується ременем, котрого кінці робітник держить в руках, добре натягнувши, та потягає то в право, то в ліво. Деревище сверла притримується зверха деревляною затичкою замісць 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 заглублення для го-

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

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

Конструкція сього 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 камяний, деревляний або глиняний кружок, заложений на деревище понижче поперечки.

Сверлення сим свердлом відбувається так: наставивши його до роботи, чоловік починає обертати кружок, се крутить і цілим деревищем, так що мотуз окручується 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 иншими 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 Ґайр уважає його одиноким 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 богатьох инших примітивних народів. Але безсумнівно, що мексиканське сверло виконувало й инші роботи господарства та індустрії.

6) Шурування, тертя піском (scouring, rasping у Голмса): камінь то його вигладжують при сій техніці лежить в мягкій обгортці, наповненій піском, і оброблюється тим, що його натирають піском, ніби шурують.

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

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

Особливої уваги заслуговує хіба різання мильного каміння, або стеатиту, чи то при добуванню його з ґрунту чи то при виробі стеатитового посуду. Всі сі техніки вимагають гострого і гострокінчастого інструменту, оправленого чи не оправленого, направлюваного силою самої руки чи молота. Голмс сам завважує подібність оброблювання мильного каміння з техніками кришення, але що в м'якім матеріялі гострий інструмент дає довші надрізи і більші скалки, то сей термін різання може мати оправдання для мильного каменя і подібних матеріялів.

Спеціяльних інструментів ся техніка не знає. Як вже було сказано з приводу добування стеатиту, маси мінералу вирізуються зі скали від разу в формі потрібній для бажаного предмету. Таким чином між вирізуванням потрібної маси та її оброблюванням нема виразної технічної ріжниці. Інструмент одного типу може виконати те і друге, лише для викінчення він може бути тоньший, 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 богаті сліди праці. Ся праця звичайно відбувалася прямовісними ударами гострого інструменту. З початку, для грубшого оброблення сей струмент певно поганялося молотом, отже більше довбано камінь, ніж різано. Дальше вживалося гострішого знаряду з деревищем, що силою самої руки різав тонше і рівніше.

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

IX.

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

Справді, чи сей вираз „Камінний Вік" не звязується загально з поняттям тяжкого—напів звірячого животіння людини і найнижчим степенем 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 рішаючу ролю грає камінь, зброя тої людини, її одиноке і безцінне добро. Вона домінує над цілим життям не тільки як могутний 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 знарядами. 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 потрібує. 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 індіянське знання представляє дуже високий щабель в розвою камінярства: воно має за собою вікову культуру і досконалення. Але европейський неоліт, який лишив по собі пам'ятки майже ідентичні з індіянськими виробами, був теж високим щаблем культури, мусів теж уживати технік подібних до аме-

риканських. Отже сей новий погляд на камінну індустрію кидає відрадніше світло і на нього, і на старші стадії людської культури взагалі, а разом з тим пересуває дальше 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 образа, з кругу инших примітивних індустрій.

Примітивне мишлення

і його відгомони в нашім фольклорі.

Загально вважається, що примітивна етнологія належить до тих наук, котрих здобутки мусять залишатися в кругі спеціялістів, 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 українськім ґрунті ся наука користалася значно більшою популярністю, її осягнення 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 богаті і плодовиті роки. Можливо, що наше громадянство віддало їй тоді забогато уваги „авансом", трохи втомило себе, і дещо розчарувалось. В кожнім 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 етнологічнім 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. III і 423, в передмові до німецького перекладу сеї праці (1921), покійного німецького філософа-соціолога проф. В. Єрузалєма: „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 відчулися як щось нове,—як цінне обновлення соціологічної і філософічної думки.

Бо праця сього 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 степень розвою. Праці сих дослідників, і головно 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 ріжницю між мислею цивілізованої людини і нецивілізованої—примітивної. А результат сих дослідів такий, що примітивна думка ріжниться 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", перед-логічна з нашого становища. Се-ж спостереження означає, 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 ріжниці між примітивною і цивілізованою мислею, се заразом оден з найцінніших здобутків нової етнології, а дослідження і систематизація сього здобутку—одно з найцікавіших завдань сеї науки в будуччині.

Правда, сей здобуток не має ще канонічної обовязковости серед дослідників: „примітивна прелогічність" має богато противників. Але треба сказати що й 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 богатьох 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 здібности дослідника: уміння визволитися від звичок і впливів *своєї* логіки, заразом широкого знання примітивного життя і всього, в чім виявляється хід примітивної мисли.

Леві-Брюль задоволяє сим умовам у високій мірі. В своїй першій книзі про примітивне думання, що вийшла 1910 р., він виявив надзвичайне гостре чуття для своєрідности, можна сказати—для спеціяльного 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 етнологи, що звикають орієнтуватись 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 соціяльній 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 Folk-lore 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 досліду 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 неминуче мати свій власний духовий уклад". Розуміється, що дослідити сей соціяльний тип можна тільки беручи на увагу його ріжносторонну відмінність.

В області думання ся відмінність, як видно з досліду Леві-Брюля, виступає головно 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 сі колективні поняття грають таку важну ролю, що можна сказати—у них навіть індивідуальні спостерігання виглядають „як зерно, котре окружає менш або більш груба кора понять соціяльного [1]) походження". А тому що сі колективні поняття витворюються під впливом сильних соціяльних афектів, звязаних з речами високої громадської ваги, як посвячення молодої людина в стан дорослих і в звичаї племени, 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 сим 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 емоціональних і волевих. „Примітивна психіка,— каже він, не досить диференціована на те, щоб могти відріжняти ідеї або образи речей від тих почувань і пристрастей, котрі сі ідеї й образи викликають".

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

[1]) Краще було б сказати: колективного.

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

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

„Одної ночи 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 Саґар, 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 риб ніж звичайно, і просили фратра Саґара, щоб він що—вечера пробляв такі штуки і научив їх робити „зайчиків“,—від чого той, розуміється, з щирим обуренням одмовився, не хотячи 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 сі 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 fhe 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 хвилі (коли людина саме спостерігає звязок явищ) і фактичний досвід не має на них впливу".

Тому нема що поясняти 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 „партиципування", себ-то певні предмети мають участь одні в одних, постійно повязані між собою, так що сторонні речі не можуть впливати на них кавзально. Отже, як що Джа-Луо привикли звязувати поняття світла з чим небудь иншим ніж сонце,—напр. може з огнем, то їм не прийде на гадку, що світло може походити від „стороннього" явища, сонця.

Се найважніша прикмета примітивного мишлення, 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 „закону".

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

Переглядати сі досліди детально тут не місце. Загальний висновок, який вони позволяють зробити,—той, що спосіб спостерігання у примітивної людини инший ніж у нас, бо висловлюючи своє враження 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.

„Індіяни, каже наш дослідник, кладуть велику увагу на те, щоб висловити такі конкретні деталі, які в наших мовах або розуміються само, собою, або просто упускаються. Індіяни 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 віддалюючись; чи під, чи над якоюсь річчю; чи на рівнім місці; чи крутячись; чи хитаючись; чи внизу; 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 речи; 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 ріжних 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 невтральне дієслово „іти"!

Ще більше помітна ся тенденція в рахуванню. 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 ріжні народи не рахують дальше, 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. c. 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 Колюмбії, де про два живі сотворіння кажеться maalok, про два дні, matlp'enequls, дві повні миски matl'aqutlala, дві порожні matl'aqutla, два човни з товаром mats'ake, два човни з своїм екіпажом 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 пород.

Справді, люди, що так висловлюють свої враження 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 наново—на иншім матеріялі. Не міняючи і не відкликаючи нічого з тез першої праці, дослідник приложив їх до досліду окремих явищ примітивної мисли: він аналізує відносини примітивної мисли до посередніх причин, явищ, до містичних снів, до віщувань (présages), до випадків і нещасть, до удачі, до хороб і европейських 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 ролю?

Не-знати, і ледве чи можемо сподіватися її. Його діло ініціатора нової галузи досліду і систематизатора сирого матеріялу для нової науки—закінчене. Але чи скоро знайдуться руки, щоб взялися обробляти се велике поле з відповідним капіталом знання і з потрібною інтуіцією 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 цікавім полі та слідити за відмінами примітивного думання, які даються описами побуту примітивних народів і фолькльорним матеріялом.

Ми бачимо вже з дослідів Леві-Брюля, що перше враження 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 спостерегання.

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

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

Практично, для розуміння примітивного думання, пізнання сеї логічної недиференційованости важніше, ніж аналіз окремих складників, що входять в сі 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 досліду в сю хвилю ми не беремось, а тільки зачеркнемо кілька ріжниць в логічних функціях примітивних.

В нашім чуттєвім досвіді найважнішу ролю грає спостерегання окремих речей і той звязок між ними, що ми називаємо причинним або кавзальним. Спробуймо приглянутись, що в примітивній мислі підходить під сі наші поняття.

Ми не можемо сумніватися, що примітивні люди бачуть кожну річ 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 річ лишає в свідомості примітивної людини, зовсім або принаймні *дуже* 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 речи *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 можо бути добра? Бо вони дивляться на кожну річ, як на можливу причину якихось наслідків.

Се *причинне* відношення теж характеризує примітивний спосіб спостерегання. 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 Ґвінеї показав тубильцям коробочку 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 инший подорожник перевів антропометричні поміри над Ескімосом, у якого саме тоді боліла рука, то Ескімос завважив по скінченню померів. „Ну, щож, треба надіятися, що рука подужає!“ [2]) І Ескімос і Ново-Ґвінеєць не припускали, щоб сі 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 припадкові і не обчислимі. Хоч вони, як і ми обсервують напр. правильні зміни пір року, вони все ж не певні, що сі зміни *мусять* відбуватись, і *не можуть* з'явитися в иншім 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 неспокійно 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 инших матеріяльних причин. Тому примітивний чоловік мусить 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 проростання).

Але навіть постійні звязки причин і наслідків, як огонь і тепло, не незмінні на сей погляд. Огонь не конче мусить пекти, коли „обставини" не змушують його до сього. Вплив людини і тут не без значіння, і взагалі можна сказати, що ні одно природнє явище, з тих які ми вважаємо закономірними, не уявляється примітивним лядям автоматичним, і тому на всі сі явища примітивна людина старається впливати силою своєї волі чи вчинків, щоб запевнити їх, помогти їм себе виявити.

Над сим ходом думок варто спинитись. Що закриває примітивній людині звязок між подіями там, де він очевидний? Що дає їй ту ілюзію, ніби її вплив може помогти 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?

Богато письменників поясняють вмішування примітивної людини в природні явища власне таким перебільшеним поглядом її на себе саму.[1]) Але се пояснення досить поверховне. Примітивна 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 залежності від гурту. Але саме в сій залежності треба шукати пояснення сього 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 громада і бере участь в церемонії, а таким чином і кожна звичайна людина „робить дощ" разом з громадою. Вона мала б право сказати се про себе, але вона не відчуває в собі тої сили і тої гордости. 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, що́ 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 на 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 пімсти 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 співробітничає 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 ініціятиви 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 матеріяльної 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 струсевім яйці, то вона бачить тільки причину—тепло, і наслідок—варення, все однаковий перебіг явищ в однакових обставинах, залежний лиш від її волі [1]). Але для людини, що живе не сама в примітивній громаді, сі прості відносини ускладнюються громадським впливом. Огонь варить, ба й горить, лиш тому що він взятий в певний час з ватажкового огнища (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 добуванню вогню приняті правила не були дотримані, то огонь, очевидно не мав би своїх нормальних прикмет: не грів би і не пік. Так як хліб, що не кис, не був би хлібом. Се так ясно, що люди не пробують провірити 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 ролю для нашого світогляду. Примітивний чоловік не мислить: огонь пече або варить, а тільки: коли огонь зроблено по правилам і коли при його добуванню 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 поводилась би подібно до цивілізованої людини, яка-б опинилася в такій самій ізоляції.

[2]) Дуже ясно представляє сей спосіб думання великий знавець індіянського побуту Кушінґ. Говорячи про гадку індіян Сунїв про предмети свого вжитку він виясняє їх думку про магічну силу сих речей: „форми предметів дають їм не тільки їх (магічні) здібності, але означують і природу і степень сих здібностей. Коли предмети зроблені так як слід, себ-то таким способом і в такім виді, як завсіди 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 потрібують 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 miths. Bureau of American Ethnology Rep. XIII, цитоване у *Levy-Bruhl*, Fonctions mentales dans les societés inférieures.

ріжниться індивідуальний досвід в примітивній суспільності від досвіду у цивілізованої людини!

Теж відбувається в инших подібних явищах причинности, і наведений приклад поможе нам краще зрозуміти значіння впливу громадськости 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 такім разі, для примітивної людини причина і наслідок перестають бути такими нерозлучними, як для нас,— для них головною і одиноко важною причиною лишається громадська кваліфікація речи. Примітивні не мають поняття незмінного фізичного закону.

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

Ще й инша 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-

лінню виявляє подвійний рух, і тим ріжниться від індивідуальної. Її енергія двоїться. В головнім і вона стремить до назначеної цілі, але разом з тим громадська акція розходиться на боки, стараючись захопити участь що раз більшої скількости 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 індівідуальній 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 области 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 причин 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 участи 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 первобытной 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 спеціяльні церемонії, що запевняють щастя на ловах і мають охоронити ловців від злих припадків. Наприклад в Західній

[1]) Видання Державного Видавництва України, Харків, 1923.

Африці у досить культурних Неґрів так описують сі приготування:

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

Після сих перших приготовань, старший в ловецькій громаді іде до гробу найбільшого мисливця племени, 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 розступаються і сідають на землю, а на могилу ставляють тикву з пальмовим вином і складають свої рушниці. Тепер кімповеля повертається лицем до гробу, трясе 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 й далі [1]).

Вже з сього приготовлення 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 поведення 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, замісць того, щоб спалити трупа. Вони викопали його і спалили—і справді сніг надстав і зима скінчилася. Мабуть не одно передумали сі люди, поки прийшли до тої асоціяції думок,—довгої зими і неправильного похорону [1]). Але так звичайно йде хід примітивної думки. Примітивні люди звикають дивитись на весь сей комплекс фіктивних причин, як на одну неподільну цілість; як бракуе 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“, себ-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 звісними в Бечуанії [2]). 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 занадто 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 ріжні речі, збіги причин і індивідуальних воль, які не можуть повторятися все з автоматичною точністю. Щож може запевнити її, що природні явища залежать від инших причин, ніж сі соціяльні, коли вона инших 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* вмішуватись, помагати їм!

Так приходять примітивні до того дивогляду—магічного впливу людини на сили природи. На тлі свого колективістичного побуту сі люди не можуть думати инакше. Людина, що може помагти чужому селу в його пільних роботах, може помогти і тим силам, що кермують життям природи—такі передумови їх мишлення. Наші міркування про них можуть відбігати від дійсности 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 племени Дієрі 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 Дієрі 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 самі.

Для сього копають яму і над нею ставлять конічну хижку з полін і галуззя. Тоді вибирають двох громадян, яких Мура-Мура, мовляв, визначили до сього 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 хижу 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 хижу і доти б'ють її, поки не рознесуть зовсім: се представляє переривання дощу через хмари [1]).

Сю церемонію виконує не знахар, а ціла мужеська громада (в церемоніях инших племен беруть часто участь і жінки). Таким чином кожний Дієрі, вичисляючи, *що він може*, міг би згадати, що „може робити дощ". Але він сього не скаже, бо в дійсності се робить ціле плем'я. *Воно* має сю надприродню 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 себе [2]).

Але як згадано, і звірі можуть виконувати такі чародійні дії. Індіяни Гопі кажуть, що комарі, які кружляють над болотом в посуху, чарують чи моляться, щоб викликати дощ [3]).

В Америці дощ роблять звичайно дощеві, або инші 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 вмішується 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 Ріґ-Веди (VII, 103) знаходимо образ, що досить виразно нагадує сі чари звірів. Се гімн до жаб; з початку він порівнює сих звірів з священниками, 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 поведенням не змінив традиційного (се слово тут буде на місці!) порядку в природі. Се особливо виявляється в дотриманню сезонових репертуарів: звичаю оповідати, або співати, певні казки і пісні в певні пори року. У Індіян 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 ріжних 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 діяльности. Сею діяльністю кермує постійна думка, що природнє фізичне життя не протиставляє громадському порядкуванню 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 сі 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 ентузіязму, що думає все поправити, все уліпшити. Сей ентузіязм у сих людей, як і у дітей, часто набирає цинічних форм нищення, каліченя, протиставлення нормальному життю організмів болючих перепон, що дивують нас своєю рафінованою жорстокістю. Але тенденція сих засобів завсіди оптимістична, поступова—вона виходить з ба-

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

Сей творчий ентузіязм примітивного суспільства кидається на все. Громадське життя, суспільна дисципліна і родинна мораль відчувають 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 племени, роду, сім'ї.

В органічнім життю тоді-ж виростають пости і заборони ріжних родів поживи; а хоч на початках сі 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 найважніші— 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 племени 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 уродження [1]).

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

У инших народів таке ж значіння надають иншим операціям—діравленню ух, губ, зплещуванню або видовжуванню черепа у малих дітей перев'язками, або спеціяльними приладами з дошки. Часом підготовлення до життя вичерпується тільки виголоджуванням підлітків і тяжкими побоями. Але майже ніде, за виїмком хиба 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 тавра [1]).

Зате у старих, але здегенерованих народів ся громадська санкція вироджується часто в громадські хороби, які культивуються умисно, як якась почесна відзнака, чи гарантія успішности громади. Так воєвничі африканські семіти Масаї спеціяльними отруями викликають у себе конвульсії подібні до епілепсії, бо вважають сю хоробу знаком великої злости, 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 каліченнн 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 надрізувано вухо!" [2]).

Та мабуть найчисленніша група звичаїв, що виходять з ідеї впливу примітивного людства на природу, се засоби проти смерти: 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 певности найяскравіше виступає почуття своєї сили та гордість

[1]) Недавні досліди в Огненній Землі P. P. Koppers'a і Gusinde власне виявили відсутність каліченнн у сих Індіян; вони тільки заголодовують 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), c. 162.

примітивної громади,—джерело всіх її „вмішувань“ і чародійств. Примітивна громада виступає проти смерти, 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 існуванню, 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 окруження. 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 й дальших земляків, а особливо—щоб не тягнув їх, бува, за собою.

Всі сі гадки виявляються в поглядах примітивних на смерть і покійника. В ріжних частях 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 смерти, що напосідається на нього—і оборони живих перед мерцем. Те що примітивні загалом не бачать ріжниці між смертю і летаргією чи умліванням, дає першому мотивові важне місце в похоронних ритуалах, робить сі ритуали перед усім боротьбою зі смертю, і з сього становища не одно пояснюється і в пізніщих 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 XX в. репрезентують ті часи, коли премітивна громада впливала своєю волею на непохитні закони природи.

Правда, думка про вплив на природу виступає також і в чародійних церемоніях та практиках знахарів, але сі знахарі се пережитки досить пізньої доби, коли громада вже не сама пильнує своїх інтересів в природі, а доручає се спеціялістам. 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 инших; в побуті нашого власного часу, навіть в сільськім, вони вже не грають ніякої ролі, їх не можна рахувати до живих пережитків примітивного.

Натомісць 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 ріжних 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 ріжних культурних наверствовань, що існують тепер у дуже низько-культурних народів [1]).

Згадаймо, хоч би приклад звісного примітивного звичаю передачі душі—в нашім випадку передачі чарівної сили, яку умираючий Гуцул-знахар передає своєму внукові, діткнувши його рукою [2]). 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 користи, 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 Шикирика, 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]) Етноґрафічний Збірник Наукового товариства імени Т. Шевченка у Львові т. XXXI—XXXII, 1912. Доповненням служить праця *З. Кузелі*, і матеріяли ним зібрані в Записках того-ж товариства, т. CXXI—CXXII: Забави при мерці.

[2]) Етноґрафічний Збірник т. XXXI—XXXII, с. 327—328 запис А. Онищука з Снятинщини.

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

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

Не менш цікаві досить численні пережитки передачі мерцеві ріжного інвентаря в посмертну дорогу—особливо замітна голка з Раранча (с. 340) для оборони померщому 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 закономірности життя природи і впливу людини на нього,—ідеї, що належить до найелементарніших, найстарших верств в людській психіці. Правда, сі 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—випливають 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 офіціяльно-пануючої філософії нашого сільського населення. Навіть в найменше культурних закутках України не зустрічаємо тої характерної для примітивних народів гадки, що смерть явище припадкове. Мабуть і в передхристиянських часах сей погляд вже пережився, а в кожнім разі християнська культура вкорінила глибоко гадку неминучости смерти. „Смерть сама по тобі, як і всякий янгол—її Бог назначив для цього діла

[1]) Етноґр. збірн., с. 250.

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

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 припадком і з недогляду облишене 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 воскрешення давно забутих почувань, переминаючий рецидив примітивности.

Сі думки, як показують нам описи, зриваються в присутности смерти, як коротка метелиця, порушують звичайний порядок природного життя та на хвилю переносять людей в примітивні часи, щоб потім осісти знов в глибинах пам'яти 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 смерти: на хвилю люди здобувають власть над стихіям і природою взагалі.

Мертве тіло стає скупиною якоїсь таємної сили, що протиставиться всім иншим, звичайно—непохитним фізичним силам. На хвилю вони тратять свою міць. В атмосфері наповненій таємною силою, що скупилась наоколо мерця, події відбуваються, як в магічнім зеркалі. Солома з під мерця може спинити бурю, коли її заплести в стріху (Лемківщина, с. 207). Волосся покійника або дрібка його тіла засліплює найбачніші очі, коли його затопити в свічку: „з такою свічкою обікрав-би і шандарів (жандармів) [1]). Вода, в котрій мили тіло, уб'є рослину, на яку її вилюють, або наведе хоробу 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]) Етноґрафічний Збірник XXXI—II, с. 246 (з Гуцульщини).

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

Се дуже цікавий приклад примітивного „табу“ на певні части тіла: у „диких“ народів ми бачимо його майже всюди в звязку з церемоніями посвячення або з похороном. Новопосвячені діти і люди, що обходять трупа, 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 невтралізуючою силою (як та солома, що спиняє бурю). Ся сила просто розходиться від тіла, як від радіятора 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 й 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—грім і буря, в уяві сучасної людности відчувають магічний вплив смерти, не менше, як примітивне окруження 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 смерти і тільки негативно. Але таких прикладів вистачає, щоб можна

---

[1]) *З. Кузеля*, Забави при мерці, Записки CXXII с. 146.
[2]) Там-же допис Ю. Кміта с. 164.
[3]) Етноґраф. Зб. с. 207.
[4]) Етноґр. Зб. с. 249, Гуцульщина.
[5]) Етноґр. 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 инших сторін України, і особливо життєздатні повинні бути ті вірування, що тісніше звязуються з особою покійника і з фактом смерти. Вони виявляють тенденцію до більш систематичного узаконення, до звичаєвої кодифікації, і в мало-порушній формі звичаю можуть прожити довго, перейшовши в ритуал і закрившись від впливу критики та інновацій.

Звичаї та думки, що лежать під ними, можна поділити так: По-перше, умираючий може потягнути за собою инших 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, абись 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 померщого 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 приняти 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 инших народів, особливо Німців, Румунів та Греків, і порівнює се розбивання

[1]) Етногр. Зб. с. 207.
[2]) Там-же с. 249.
[3]) *З. Кузеля*, Записки т. CXXI с. 193 (з Шухевича, Гуцульщина).
[4]) Там-же с. 193 (з Кайндля, Die Huzulen).

з виливанням 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 сплітає (трохи невиразно, 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 померщого“. В кожнім разі горнець з Зеленици в його очах являється охоронним, чи очищаючим знарядом, і вага лежить власне на ідеї очищення.

Та коли-б при розбиванню горшка виливалося 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 виразно зазначено. Коли ж він порожній, то теорія очищення зовсім не поясняє сього обряду. Пролиття води без розбивання посуди 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 вложений. Такий зміст ми до певної мріи 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 і 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 смерти.

[1]) *З. Кузеля*, Забави при мерці, Записки т. CXXI с. 189.

Приведені вище погляди на душу, як на матеріяльну силу, допускають наше толкування, і додамо: навіть коли б горнець з Зеленици був з водою, се не було б дефінітивним аргументом проти нашого здогаду, хоч було б заразом аргументом і на користь теорії д-ра Кузелі. Не будемо навіть заперечувати, що виходячи з сучасного українського побуту його толкования (як що тільки горнець стоїть з водою!) було б психологічно й історично ближче до нинішнього світогляду, ніж таке реагування людей на силу смерти, котре припускаємо ми. Коли уявимо собі певне фолькльорне явище, як наверствования ідей і забобонів з ріжних 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 наверствования 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 іде неправильної кавзальности, чи припадковости природніх явищ, ми від сього звернулися до нашого фолькльору за паралелями сеї ідеї у нашої 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 инших згаданих практиках, що відбуваються по виносі тіла з хати.

Засоби *затримання мерця* ще виразніше потверджують 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 окруження. 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 заволоділи злі сили, у инших—і у наших предків в тім числі, бачимо бажання прийти в поміч покійникові, захистити його і помогти вернутись". „Таке-ж значіння, нагадує він, мають заклики до небіжчика, аби вернувся; докори, що він покинув рідних; нагадування йому його достатків і добра... все те з чим стрічаємося в похороннім голосінні" [1]).

Сей мотив воскрешання мерця витворив свій власний ритуал, що скупчився в ночах (звичайно трьох) межи смертю і похороном покійника. У нас він заховався досить добре в ріжних 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.

Ріжняться лубки від инших забав і тим, що вони мають звичайно окремий репертуар ігор при мерці. Сі гри і являються найважнішою прикметою „лубка", бо найчастіше вони навіть дають ім'я цілій вечірці.

В згаданій праці Кузелі сих ігор нараховано до сто назв, часто варіянтів одної гри, часто таких, що їх грають і при инших 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 невистачаючим не лиш з погляду старих, примітивних, може й призабутих завдань посиджіння, але тому, що воно не поясняє і сучасної дійсности.

Се найкраще видно з перегляду самих забав. Найважніша з них, що під ріжними йменнями 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 ударяє зажмуреного по спині або по ногах палицею (звичайно особливої форми і осо-

[1]) *М. Грушевський.* Історія Української літератури, частина I с. 115.
[2]) Записки CXXI с. 207.

бливщої назви), а сей має вгадати, хто його ударив. Ся гра називається то лубок (в ріжних місцях Галичини, по цілім Поділю і Бесарабії), то лопатка (як і інструмент, котрим ударяють), праник, грушка (в одній части Гуцульщини і посиджіння називається грушкою, і палиця, котрою б'ють, і вона має форму видовженої 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 кульпак [1]); коли зажмуреного тягнуть за волосся і кажуть вгадувати се чуприк [2]). В инших 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]), кóса, [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.

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

Нарешті маємо групу, в котрій мрець „не лишається німим свідком“—з нашого погляду вона особливо цікава. Взагалі описи згадують не часто, щоб мерця рухали під час посижінь, 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 Ґліту на Буковині: „Як хтось вступить до хати, то молиться наперед за душу покійного. Коли більше посходяться, починаються бавити. Тягнуть мерця за ноги, щоби не ходив за ними, відтак за ніс аби не привиджувався, за очі аби не снився“. Се треба би вважати за охоронні засоби так само як потискання пальців коло Калуша. Але інформаторка

[1]) *Кузеля* Записки CXXII с. 118. [2]) Етногр. Зб. XXXI—II с. 341. [3]) там-же 238. [4]) там-же с. 267. [5]) там-же с. 241. [6]) записки CXXII с. 124. [7]) Етногр. Зб. с. 311. [8]) тамже с. 268. [9]) *Кузеля*, Записки CXXII 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 відчуваються вже, як гра. Адже таке сіпання виступає у ріжних 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 волоссє 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 волосє, 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. Д-р 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 инших місцях товариські гри нарешті зовсім відвернули увагу гостей від мерця. Здається нам, що в групі забав у „смерть“ ми маємо навіть переходовий етап від *будження* мерця „лубком“ і *грою* в „лубка“.

Можемо уявити собі так, що з початку мерця „будили“ сокотами, натягали зовсім серіозно і за-для його добра, щоб привернути 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 спеціяльно „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 варіянтах їх більший натиск кладеться на голосіння і пародію проповіди — 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 CXXI с. 207.

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

Отже, зібравши все вище сказане, можемо сказати, що сі 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 якімсь означенім, неминучім звязку—навпаки їх відносини більше менше припадкові і потрібують 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 сі способи думання знов на яв, хоч би лиш як бліду тінь 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 ріжниця в степені розвою,—що тут основна формальна відміна. Старша форма в своїм характернім виді не зливається і не врастає в пізнішу еволюцію, що відбувається на иншім господарськім і побутовім ґрунті. Вона має тенденцію жити паразитарно, як чужородне 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 заховатись 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 сі 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 авторітету 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 головно так звана французька соціологічна школа, не протиставили „мана“ тотемові, як одноцільну систему. Представники класичної соціології теж користувались при нагоді явищами мана, не спиняючись на принціпіяльнім, теоретичнім значінню сього поняття для науки. Обидві школи, таким чином, наче говорять одною мовою, користають з одного матеріялу. Але в освітленню його вони розходяться дуже значно.

Сі розходження обох соціологічних напрямків здебільшого методологічного характеру, і з часом мусять будуть відчуватися все сильніше. Ми спинимося на сих ріжницях, 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 вдоволимось тільки принагідним констатуванням сього принципіяльного розходження.

Стара концепція тотемізму має ще всі сліди наївного мінімалізму, що вважає можливим доходити зрозуміння примітивного людства, його соціяльного 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 инші висновки ніж культурні, сі 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 сим способом думання. Аналіз поняття мана ставить примітивне духове життя на зовсім инші 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 випливають 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 невиразність сього поняття.

Справді, історія терміну „тотем“ являється процесом підтягання пре-ріжних моральних, релігійних і соціяльних явищ і просто давацтв 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 ріжняться 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 сі речі мають таку саму душу, як людська, в тім розумінню особистої індивідуалізованої душі, яке нам дали великі культурні релігії. Приймалось a priori, 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 соціяльно-релігійно-психологічної системи, був індіянський альґонкінський вираз, в чіпевському діялекті, „ототеман", який одначе вперше появився в літературі в формі totam—тотем. Спопуляризував його англієць J. Long, „перекладчик і купець", як він себе називав, в 1791 році [1]).

Правда Льонґові 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 Індіяни 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 Льонґ—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: який кожна людина „здобуває" собі окремо в пророчім, екстатичнім сні, або иншим способом, і він служить їй магічною 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 альґонкінське 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 моніту—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 своїому 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 Індіянами в Канаді в рр. 1794—1815.

дової відзнаки — гербу, мовляв воно було вложене в се слово білими купцями, які зустрічалися з Індіянами і часто були інформаторами в справах індіянської культури. За ними сами Індіяни стали перекладати чужинцям слово тотем як „герб".

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

Слово ототеман складається з посесивного заіменникового префікса *о*, що значить „його"; вставного евфонічного *т*; кореня *оте*; зміцненого посесивного закінчення *м*, і наростка третьої особи *ан*. З того корінь *оте*, який одначе не вживається без ближчого означення власности *м*, або *ан*, 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 Альґонкінів і в її границях подружжя заборонене, инакше кажучи „оте" се матріярхальний рід: система посвоячення, що виходить від спільної мами або баби. Ціле слово ототеман значить отже дословно: його—рід—власний—він, а в гладшім перекладі: його власний рід або родич. В першій особі се було б ніндотем—мій власний рід, або родич [1]).

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 якім се слово (маніту) часто вживалось [2]) і котре додало сі домішки слову „тотем". В такім розумінню, яке дає Гюіт, коли Індіянин 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 инших 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 індіянські поняття: ототеман і маніту, що мають свій вираз в окремих конкретних термінах і очевидно не змішуються в індіянській мислі. Сказати, що *оте* те саме що маніту, було не лиш що невірно, але і дуже шкідливо, бо позволяло комбінувати своєрідні індіянські 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 замісць того, щоб слідити за примітивною думкою на двох окремих стежках, виточених двома окремими примітивнии словами, вона зводила дослід на одну широку дорогу, яка могла тільки відвести від цілн. 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 скількости явищ. Тому дуже скоро слово тотем було винесено по-за Америку і приложено до подібних явищ в инших 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 широкім розумінню), (2) половий тотем (sex t.), спільний або всім чоловікам, або всім жінкам роду-племени, 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 иншого 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 приєднування зовсім инших 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 невиразним і не точним, що нині все більше відчувається потреба студіювати „тотемічні“ явища в инших комбінаціях і в иншім освітленню, а ужиток слова „тотемізм“ звести до цілком конкретного поняття.

Правда, визначне значіння роду в індіянськім і иншім примітивнім побуті могло навести дослід на трактування роду, як елементу релігійної чи філософічної 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 инша річ), бо примітивні люди почувають себе значно ближчими до окружаючого світу, ніж се можемо відчувати ми, — то треба памятати що „ототеман“ — член сього широкого роду, може бути і звір. Уживати ж слово тотем в ширшім 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 инших спроб означення [1]). По-за тим, як примітивна філософічна система тотемізм — фікція, бо не відповідає ніякій об'єктивно існуючій культурній цілості і являється лиш конгломератом ріжнородних понять. Але ся фікція так глибоко ввійшла в соціологічну літературу і термінологію, що ігнорувати її чи розложити на складові части 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 тубильної мови для означення даної інституції, [2]), все ж не відмовився від широкого терміну „тетемізм“. Він вживає його в розумінню родового колективу, але при тім вважає необхідною характеристикою звязок з певною територією, і сим тери-

[1]) Порівн. *М. Грушевський,* Початки громадянства. Ст. 197.
[2]) *А. v. Gennep,* Tabou et totemisme a Madagascar. Ст. 381.

торіяльним моментом вияснює і посвоячення з не-людми (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; посвячення соціяльне—що повстає від приєднання до роду чужих елементів (адоптацію, подружжя, побратимство); і посвячення космічне, або класифікаційне, що об'єднує людей родової групи з сотвореннями 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'a як найновішу спробу розвязати питання тотемізму і як найближчу до основного значіння тотему — „оте“. Вертаємось до традиційного поняття тотему і ріжних 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 Тавенè, та внутрішня організація племени. По-друге — се віра в походження людей від нелюдських предків: звірів, рослин або инших речей, та в посвячення з ними. В першім 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 сім

[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 ініціятиви (d'un effort individuel), або що найбільше кооперації небагатьох індивідів, а ніколи організованої групи... як плем'я. Отже тотемізм... також техніка, тілько вона торкається не матеріяльного життя, а соціяльного і духового“... Як зрозуміти сі слова без допомоги „індивідуального тотему“? Виводити ж соціяльну інституцію з ініціятиви 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 нерозвязаною й досі. Одначе сі ріжні спроби розвязання, 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". Найріжніші варіяції 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. Лєнґ 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 виросло з якоїсь ширшої релігійної або філософічної концепції, а не навпаки[1]).

[1]) Правда Лєнґ дуже влучно радив відділити від поняття тотему т. з. „індивідуальних тотемів" і називати їх иншим словом, що служило-б лише для сеї цілі як борнеанський „нґароиґ" (див. нижчше). 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 ексогамічному родові — але не сам рід. *A. Lang*, The origin of totem names and beliefs, в Folk-lore XII (1902) с. 349 і 352.

Инші дослідники спинялися на тотемізмі, як звіро-поклонстві, й звязували його з иншими більш звісними віруваннями. Так Tylor злучав його з культом предків. Для нього тотемний звір се душа або нововтілення предка, що в сім новім вигляді охороняє свій рід. У багатьох народів справді звірі, яких бачили на могилах померших, вважаються їх втіленням. Ідучи за сею теорією Тайлора, пр. Zmigrodski в харківськім збірнику в честь проф. Сумцова (1907), спиняючись на тотемізмі в Австралії, бачив в ньому тільки здегенеровану віру в метаморфозу, занесену просто з Індії. (Він навіть твердив, що й самі Австралійці дегенерати— вихідці з Індії).

Третя важна теорія, що теж знайшла чимало адептів, виросла 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 речи, 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 „піктографічну" теорію у мадярських дослідників Somlò 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 племени. Такі знаки часто грають велику ролю в племінних культах [1]).

Зовсім инший характер має утилітарна теорія тотемізму, яку в найвиразнішій формі висловив M. A. C. 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 племени. Плем'я живиться нею, а лишки вживає для обміну з иншими 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". „Звязок 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 найважнішу з усіх потреб—голод".[1])

Ся теорія має багато прихильників, особливо між німецькими етнологами. Виходячи з неї W. Schmidt утворив цілу теорію „торговельного тетемізму", що розвиває головно 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 Шмидт[2]). 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 A. Loisy, що бачить початки тотемізму в таких самих матеріяльних інтересах, що до „інтічіюмів" допускає все таки містичний характер ритуалу—запобігання племени 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 нелюдини і т. и., вони a priori підсувають 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 зміняється 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. їдовиті гади, крокодили, сонце або зорі, а такі тотеми зовсім не рідкість.

Але такий натягнений утілітарізм 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 gruppirung 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 свідоцтва 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 сих 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 працьовитого обов'язку аналізувати і систематизувати неясні містичні поняття і мисли дикуна. Се й пропонує один з сих раціоналістів, A. Goldenweiser. Він переконаний, що велика шкода для етнології виходить з того, що учені займаються головно дослідженням думання примітивних, а не їх уміння, а тому радить студіювати примітивне знання по продуктам їх матеріяльної культури, ігноруючи логічні підстави сього знання [1]). Се розуміється, була б значна полекша досліду, але осягалась би коштом його реальности. Нема по що пересувати раціоналізм в початки людського мишлення, коли він в дійсності являється його дуже пізнім здобутком!

На инших теоріях походження тотемізму не будемо спинятись,—їх занадто багато, нижче подамо схематичну таблицю v. Gennep, що дає перегляд всіх цих теорій, а тепер приглянемось сучасному становищу сього питання.

* * *

Як бачимо, всі наведені теорії пояснюють тотемізм, спиняючись на якійсь одній стороні сього 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", сі 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 верству, шар тотемізму, до котрого тільки треба докопатися. Історики культури приняли сю гадку і з'яви-

[1]) *A. A. 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 одностайности культурного розвою, то для досліду самого тотемізму, вона була дуже шкідлива, бо ще більше розтягнула його поле— і так занадто широке. Ріжні 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 матеріял, безупинно хитали сі 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 матеріял про універсальність тотемізму, від усіх народів і з ріжних 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 v. Gennep'a, що ограничується 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-minimum 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 инше, ніж тотемізм—се не рід (оте), а звір-патрон, тому дефеніція 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 ограничують 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 A. Reinach. Тотем у нього се „фетіш“, звичайно звірячий представник породи, з якою плем'я почуває себе спорідненим, і з якою періодично поновлює свій звязок (тотемічні свята),—фетиш сей воно (плем'я) носить, як воєнний знак, прапор [2]). Як бачимо, сей minimum Рейнака дуже широкий, і зовсім далекий від поняття тотему—роду. Але і ся дефініція очевидно викликана потребою звуження поняття тотемізму, яку відчувають багато вчених.

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

Найрадикальніше відкидає його Гюїт, 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“ v. Gennep'a (див. вище), не видно з його статті [3]).

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

[1]) *A. v. Gennep*, L'État actuel du problème totémique... ст. 32.
[2]) *Adolphe Reinach*, Egyptologie et l'Histoire des Religions, в Révue de Synthèse historique, 1913, *A. 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 ріжниться у ріжних народів, мусів в кожнім місці мати окрему історію і свої власні причини, що його викликали і сформували.

Такий тотемічний полігенетизм, що ними рекомендується, тим зручний, що погоджує всі гіпотези походження, допускаючи їх правдивість в якімсь окремім 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 унеможливлює які-небудь ширші історично-культурні висновки.

Нарешті ще один напрям, в якім виявила себе реакція проти старого універсального розуміння тотема та його принципіяльного значіння, звязаний з питанням давнини тотемізму. В початках своєї історії тотемізм уявлявся дослідникам найстаршою формою соціяльного і культурнаго життя. Але знайомість дослідників з найнижчими народами: африканськими і малякськими пігмеями і и. 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 ріжні істнуючі типи примітивних народів, і ріжні новіші досліди над релігіями примітивних народів, саме найпримітивніших, наче б то оправдують таке перенесення тотему на вищий щабель культурного розвитку.

Се взагалі інтересна 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 инших „диких“ вірувань. Найзамітнішим таким відкриттям був андаманський бог Пулюґа, описаний в 1880-х рр. старим дослідником Андаманських островів Man'ом,—він і став підвалиною сеї теорії. Потім, в 1890-х рр. Лєнґ почав розвивати в своїх працях ідею примітивного монотеїзму, особливо по австралійським матеріялам. Його погляди викликали сензацію і дуже оживлені

спори, в яких особливо замітна полеміка E. S. Hartland'a з Лєнґом в лондонськім трьохмісячнику The Folk-lore;[1]) з обох сторін було витрачено багато дотепу і чимало їди — але без конкретних результатів. Тимчасом новіші досліди над Андаманцями сильно змінили погляди на Пулюґу: Пулюґа властиво не одинокий бог, йому протистоїть Білік, таке ж божество, як і Пулюґа, без означеної компетенції і навіть вигляду—раз се чоловік, раз ящірка, то знов вітер.[2]) Тому звернено увагу на найвиші божества инших примітивних народів, що до певної міри підтримують теорію примітивного монотеїзму, — хоч напр. для такого правовірного представника католицької соціології, як віденський професор В. Шмідт і Андаманці все ще являються справжніми монотеїстами! Розвиваючи погляди Лєнґа в більш крайній формі і в теологічнім дусі, Шмідт висловлює той погляд, що сі примітивні вірування являються найстаршою формою віри, що лиш у зовсім примітивних народів затрималась в чистоті, а потім вироділась в инші звісні форми примітивних вірувань такі, як тотемізм. Теорія ся мало переконуюча, бо багато з сих 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 первовзору в примітивнім побуті здебільшого не вдаються. Ріжниця між примітивними і цивілізованними народами настільки глибока, що розвій інституцій можливий лиш в однім напрямі: від примітивних до нас. Італійський історик релігій R. Pettazoni, що саме тепер займається питанням примітивного монотеїзму і зібрав великий матеріял про примітивних індивідуальних богів, ілюстрував усю далекість сих 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 Лєнґа— All-Fathers in Australia, в Folk-Lore і в 4-м вид. Myth, Ritual and Religion, том І 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 Révue 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 сього конгломерату, закликаючи дослід на нові дороги. Між ними—головно се многозначне слово „мана“, на котрім хочемо спинитися, як на найближчім 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 сього 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 Дюркгéм про австралійський тотемізм під сим заголовком властиво систематизувала поняття „мана“, як підвалини соціяльного устрію і релігії [1]).

Покійний фундатор „французької соціологічної школи“ розуміє тотемізм як колектив: систему родів і підвалину соціяльного 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. и. 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 позволяє студіювати сі примітивні вірування, як об'єктивні соціяльні дійсности, а не як абстрактні конструкції, 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 найріжніших 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 штучне 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, замісць 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 зверталося 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 приняло його термінологію. Напр. R. Thurnwald дуже подібно висловлюється про колективні почуття примітивних людей, їх свідомість приналежности до гурту, і сю свідомість він вважає підвалиною тотемізму. З одної сторони, каже він, свідомість сеї солідарности виявляє себе в ріжних віруваннях про спільне походження цілої групи від одного предка, то що, і сі вірування навзаєм зміцнюють в групі те почуття солідарности, яке саме викликало сі 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, Турнвальд майже повторяє гадку Дюркгема.

До сеї дефініції роду ми ще вернемось, але завданням нашим буде показати, що її місце не в системі „тотемізму", а в иншім 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-части докладніш формулюючи вже сказане вище):

Слово „тотем", що в кінці XVIII в. принесло науці відомості про своєрідну індіянську інституцію—людсько-звірячий рід, з'явилося зразу в неточній словесній формі і з домішками в змісті, що належали до иншої категорії примітивної думки: звіря-патрона, гербу. Звичай уживати слово „тотем" для означення подібних явищ у инших 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 примитивних 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 статтей: 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. Льонг—теорія індивідуалістична.
Початок XIX в. Тавене—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. Lubbok (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. Keane—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—піктографічна.
1901—1905. Risly—екзогамічна.

його, чи очистити від домішок. Се викликало багато нових теорій тотемізму і його дефініцій з становища вужчого 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 альґонкінських племен. А що ці племена, як і всі примітивні народи, почувають себе дуже близькими до инших сотворінь і речей, і уявляють себе їх свояками, то „тотем“ *в ширшім значінню* може означати і такий *поширений людсько-звірячий примітивний рід*. Нічого иншого тотемом назвати не можна. Але тому що поняття роду грає таку надзвичайну ролю в життю всіх примітивних народів (або що найменше—їх більшости), і рід взагалі характеризує цілу стадію в соціяльно-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. Gennep'a), зазначені вище: „спорід-

---

1901—1904. Hill Tout—індивідуалістична („суляїзм“).
1902. Powell—емблематично-геральдична.
1902. Гаддон - локально-торговельна.
1905—1910. Фрезер (третя версія) концепціонально-реїнкарнативна.
1907. Зміґродскі—пантеїстична (дегенеративна).
1908. Шмідт—торговельна.
1908—1912 Reuterskiöld—локалістична.
1909—1914. W. H. R. Rivers—реїнкарнативна і етнічна.
1910—1914. Вундт—теорія культу предків і геральдична.
1910—1918. Турнвальд—психологічна (а в нових працях і солідаристична див. в тексті).
1910. Hébert—динамічна.
1911. Torres—концепціональна, номінальна.
1911—1920. v. Gennep—класифікаційна, територіяльна.
1912. Дюркгем—емблематична, колективістична.
1912—1918. Ґольденвейзер—взорова.
1913. Karutz—еманаційна.
1913. Freud—психо-аналітична.
1913. Heap—біологічна
1914. Dussaud—віталістична.
1914 Saintyves—динамічна.
1914—1920. Loisy—локальна, утилітарно-магічна.
1916. F. Boas—матріярхальна.

van Gennep пропускає теорію Гюїта (коло 1910), яку б можна назвати філологічною і родовою,—вона особливо важна для нас.

БІБЛІОТЕКА НАУК. ТОВ. ІМ. ШЕВЧЕНКА

нення фізіологічне, посвоячення соціяльне 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 инших обставинах, коли етнологічна наука вже вийшла з першої початкової стадії і краще опанувала свій матеріял, ніж се було в момент відкриття тотему. До того саме слово „мана" з'явилося в придатнішій для науки формі, ніж слово „тотем". Слово появилося одночасно з відкриттям примітивного поняття, яке ним виражається, і иншого 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 океаніїське слово—„мана" стало, так би сказати, родовим терміном для цілої групи аналогій з океанійським „мана", помічених в инших примітивних культурах, то се сталося не через узагальнення сього слова, але через порівняння конкретних звичаїв і вірувань, виражених иншими спеціяльними термінами тих народів. Супроти сих ріжних тубильних виразів „мана" зісталось тільки спільним класифікаційним терміном.

Першим згадав се слово і дав його дефініцію англійський місіонер Кодрінґтон, в своїй книзі про Мелянезійців [1]). Наводимо його опис, що став класичним.

„Мелянезійці вірять, що існує сила, зовсім відмінна від всякої матеріяльної 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 тубильці думають під сим словом: се сила, вплив, не матеріяльного характеру, і в певнім значінню надматеріяльного. Але вона виявляється в формі фізичної сили, чи якоїсь особливої прикмети, чи могутности людини. „Мана" не прив'язане до якогось означеного предмету; його можна спровадити на найріжніші речі. Ціла релігія Мелянезійців полягає на добуванню „мана", чи то для свого власного ужитку, чи то для инших".

[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 Кодрінґтона 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. Одначе в основі толкування слова „мана" лишилась таки дефініція Кодрінґтона, через те і погляди ріжних авторів на „мана" досить одностайні по своїй суті. Правда, опис Кодрінґтона не дуже прозорий, а поняття, яке за ним лежить дуже не виразне і не скристалізоване, тому й наукові толкування досить значно ріжняться що до слів, котрими вони стараються переложити сей вираз. Але здебільшого се ріжниці лиш словесні. Також досить однодушно увагу було звернено на подібність сього поняття до инших 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 иншого многозначного виразу Океанії „табу", і подібної американської ідеї, висловленої в слові „вакан", а також на мадаґаскарське „ндріяма́нітра", масайське „нґаі" і фіджанське „каляу" [1]).

Всі сі терміни виявляють у сих примітивних народів спільну ідею світового ладу, ідею, яка—каже Марет—„показується значно ширшою і, сказати б, більше невиразною, 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 нематеріяльного 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 Кодрінґтона вірно передає зміст того, що Мелянезійці *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 потенціяльне. 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", „флюід", життєва сила, або принцип, але в данім випадку всі сі слова являються синонімами: вони виявляють однаковий погляд на єство примітивної ідеї „мана".

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

Французький письменник, що спеціялізувався 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 матеріяльний флюід, 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 ставиться до „мана", як до простого етнологічного факту, примітивної ідеї—звязаної з певною формою соціяльно-

---

[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. 138.

[3]) Там же 133—4.

[4]) *P. Saintyves*. La force magique. Du mana des primitifs au dinamisme 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 инші теоретики, відчуває сю ріжницю не досить сильно.

Натомість Европейці, що зустрічаються безпосередньо з примітивними народами, звичайно глибоко відчувають сю ріжницю двох розумових світів: примітивного і цивілізованого. Ось, напр., спостереження одного знавця Нової Ґвінеї, 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 инших 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, флюід, 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 спеціяльнім 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 людськім колективі, як щось об'єктивне, і вище від звичайних людських сил, що складають сей колектив, а уява громади переносить її на речі свого окруження—подібно, як поети переносять свої власні почуття на бездушні явища природи. „Мана, вакан — се імена колективної сили перенесеної на інші речі“—la force collective objektivée et projetée das 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 сильне, й ілюзія „зросту мана“ може бути дуже повна. Теорія Дюркгема отже дає і психологічне обгрунтування 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 сі підстави примітивного світогляду і з ними звязаний спосіб думання, а в розумінню „мана“ будем виходити з того загального розуміння сеї ідеї, яке виявляється в цитованих вище поглядах Кодрінґтона, Марета, Дюркгема, однакових в основі. Всі вони доповнюють себе навзаєм, всі вони бачать в „мана“ *не персональну рухливу 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, с. 519.

[2]) *H. Hubert et M. Mauss*, Mélanges d'h stoire des religions, с. 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 сотвореннях і речах, се загально розповсюджене поняття у нецивілізованих народів. І воно таке виразне, що багато громад дало йому ім'я: се „мана“ Мелянезійців, „вакан“ у Сіу“ (с. 27). Але з сього життєвого принципу він робить вічну ідею—підвалину всіх релігій, і тим самим, як і Сентів, сходить з твердого етнологічного ґрунту, одиноко певного, 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 невтральної сили. В слові „мана“ він хоче бачити лише значіння *виїмкової* сили (Macht), а навіть уміння чи зручности. Се „поняття надзвичайно ефективного“, доцільного. Таке значіння Лєман 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 територією [1]), і взагалі виявляє зайву тенденцію до раціоналізації сього примітивного поняття. В основу своєї інтерпретації він бере грецьке „дінаміс“, котре місіонери перекладали словом „мана“ в перекладах св. письма 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 якого Лєман хоче боротись.

Не погоджується Лєман і з тим, щоб пояснити „мана“ иншими подібними явищами, як оренда, вакан і т. п. Очевидно він іде за Ратцелєвою 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 ріжниці там, де таку позичку трудно довести. Тому мабуть і Лєман кладе такий натиск на етнографічні відміни 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 мелянезійським „мана“. Він обмежується самою Океанією, та не вичерпує й 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 Лємана, теж не зовсім на місці. Лєман чомусь

---

[1]) *Friedrich Rudolf Lehmann*, „Mana“. Ein Begriff des ausserordentlich-Wirkungsvollen bei Südseevölkern. Спиняємось довше на сій праці, як на досить новійі одинокій 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 европейських перекладів на маорійську мову або писань Маорі в зносинах з Европейцями. Тут неминучі сумніви, чи та конкретність поняття „мана“, яку підчеркує Лєман, не витворилась під европейським впливом і на взірець европейського поняття влади і т. и., що в зносинах Маорі з Европейцями мусіло грати більшу ролю, ніж старі тубильні вірування. В такім разі й аргументи Лємана проти ширшого толкування „мана“ не мали б ніякої ваги.

Се ширше толкування „мана“, що йде від Кодрінґтона і Марета, черпає свою силу з порівняного досліду тих етнічних ріжновидностей „мана“, котрі відкидає Лєман: з висловів инших примітивних народів, що розкривають ідеї аналогічні з мелянезійськими „мана“. Сей метод зовсім оправданий: аналогії між сими поняттями настільки глибокі, що позволяють дивитись на сі ріжні терміни, як на варіянти одної ідеї, бо-ж в области етнології подібності не бувають абсолютні. Аргументи Лємана правильности сього методу не збивають. Тому і ми в сім описі будемо звертатись однаково до ріжних варіянтів „мана“.

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

* * *

Хоч систематичний дослід ідеї „мана“ почався тільки після відкриття Кодрінґтона в Мелянезії, 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 варіянти дістали повне культурно-історичне освітлення. Тепер же можна сказати, що сі американські форми (може завдяки культурній ізоляції примітивної Америки) являються найповнішими і найцікавішими варіянтами сеї примітивної ідеї. Тому від них почнемо огляд ріжновидностей поняття „мана“.

В Північній Америці поняттю мана найліпше відповідає ірокезький вираз „оренда“, який в американській науковій літературі приймається, як родовий термін для инших аналогічних американських термінів [1]). 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 звязано з одним явищем. Воно рухливе і змінливе в своїх виявах. Тому як „мана“ його також можна переносити з одної речи на другу, набувати його і впливати на нього.

У Альґонкінів се поняття мана-оренда виражається словом „маніту“. В науковій літературі се слово стало популярним головно для означення індивіда, що має сю силу в високім степені. Але „маніту“ означає також і саму силу. W. Jones, природний Індіянин-етнолог каже про Альґонкінів, що вони мають „несистематичну віру в таємну космічну прикмету, яка по їх вірі існує в цілій природі [2]),—„маніту“. Альґонкіни, каже він, „почувають, що ся прикмета всесуща, 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, значиться, 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 силу [3]).

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 єдиности життя існує звязок між живими і мертвими, між видимим і невидимим, між частинами речі і нею самою [4])“. 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 змінливости і руху. Дослідниця цитує слова Індіянина Дакота, що висловив сю гадку в дуже пластичній формі,—але вживаючи при тім більше цивілізованого терміну:—божественність (divinity): „Все, що рухається, казав він, спиняється колись де-небудь. Птах сідає, щоб збудувати гніздо і спочити. Чоловік, що йде, спиняється коли захоче. Так само і божественність. Сонце—се місце, де вона спинилася, дерева, звірі—се инші такі місця“ [1]).

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

В Америці існує ще кілька виразів для подібної ідеї: „покунто“ у Шошонів в Західній Америці, „Могопа“ у Індіян Гідаста „хубе“ у Індіян—Пуебло в Каліфорнії, „науаля“ у Квакіютль на о. Ванкувері. Всі сі локальні поняття мають певні частинні ріжниці, але сходяться на спільній невиразній, але сильній ідеї тої всепроймаючої сили, яку ми вже бачили в слові „мана“.

На батьківщині сього родового терміну,—в Океанії, знаходимо особливо багато синонімів для його означення у ріжних народів. Марет порівнював „мана“ з фіджанським „каляу“ і з словом „табу“—„тапу“, що в ріжних 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, б-ож і мана-оренда може виявлятися „на добре і на зле“.

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“—инакше вони не могли б існувати. Як би камінь не мав його, ми б його не бачили—він розсипався б і зникнув [2]). 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]) *A. 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 флюід: він пересякає в одіж людини і навіть наповняє сліди її стіп“ [1]). Як і „мана“, його можна спровадити, загнати в якусь річ, і надати їй тим особлившу талісманну силу.

В Австралії для означення сеї сили існує слово „чурінґа“: се сила, яка оперує в магічних ритуалах (як і „мана“), вона знаходиться в ріжних надзвичайних речах та дає силу і щастя людям. Але ся сила має головно позитивний характер і тим ідея „чурінґа“ 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]). Думають, що в основі браманського пантеїзму колись теж лежала ідея зовсім подібна до „мана“ [3]).

Сим коротким оглядом географічне поширенне 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 тім оцінки „мана“ для еволюції людської мисли будуть ріжні у ріжних 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 свідоцтво описувачів-очевидців.

Отже одностайне вживання слова в нинішній науці, що старається стояти в як найтіснішім звязку з ужитком сього слова самими примітивними народами, і поширеність сеї гадки між сучасними народами, у котрих се поняття можна перевірювати дослідами, 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 egyptien est il un totem? в Révue 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*, Мана.

досліду 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 инших менше своєрідних і характерних явищ примітивного побуту. Це соціяльна реальність, як каже Дюркгем,—une chose sociale [1]).

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

Та европейські ідеї не значить европейські вирази. Несформовані ідеї, що виявляються в віруваннях примітивної людини, дуже часто найкраще можуть бути переложені якраз дуже абстрактними виразами, ближчими европейському читачеві, ніж ідейні ембріони примітивної мисли, і заразом—більш адекватними примітивним поняттям. Отже коли в нашім описі нам доведеться вживати таких абстрактних понять чи виразів, які не відповідають рівневі примітивної мисли, то се не походитиме з нашого припущеня, 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—оренда [2]). У племени Кабі в Австралії чарівник, людина, що має найвище „мана“—має епітет „нур“—„життя“ (life-man) [3]). Перший крок дитини, її перший рух, Омаги описують словом „ваконда̀ґі“, що виходить з кореня і очевидно з поняття „ваконда“. Ніякий инший перший крок, напр. після хороби, 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 pouvoires magiques en Australie, в *Hubert et Mauss*, Mélanges... ст. 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 буйволові 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 сю головну рису „мана“ і звязаний з ним спосіб думання. Термін „енерґетизм“ 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 Кодрінґтона сказано, що „мана“, набувається для ріжних потреб,—се навіть найважніше завдання культу, звязаного з сим поняттям. Та в сім набуванню, 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 завсіди думку примітивної людини, чи то в практичних справах буденного життя, чи то в реліґійних 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 соціяльного, як саме се життя. Але ся свідомість не потрібує виразу і не часто маніфестується в словах, хіба в принагідних розмовах. Мана ж, про котре говориться, се вже збільшене мана—властиво суперлятив 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 ріжні вислови сього поняття „мана", „маніту" і т. ин., перекладано словами: „надзвичайне", „надприродне", ігноруючи инші 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" инших 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 ріжних оренда між собою[1])". 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 поможе їм перемогти ворога.

Коли на небі збираються хмари, Індіяни кажуть „буря готовить своє „оренда". А коли буря вже зірветься, вони кажуть „буря виготовила своє оренда[2])".

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 індіянських оповіданнях про військові справи дуже часто оповідається, як герої танцюють, щоб побороти ворогів. Так в племінній історії Альґонкінів 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 лік вилічив 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 натанцьовують старші, щоб надати їм сили, щоб вони стали справжніми людьми [2]). Патер M. Schulien з якого статті ми беремо сі відомості, правда—виразно зазначає, що Атхуабо не тотеміcти і *не маністи* [3]), але останнє він очевидно розуміє в вузько мелянезійськім значінню. Його слова треба розуміти так, що в сих Неґрів нема всіх складників ідеї „мана“. Але ся „сила“, котрою натанцьовують 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 невтральна, 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 сили [4]). Як лічать знахарі в Атхуабо, автор не каже, але в більшості народів знахарі, се люди, що мають велике оренда: вони можуть чарувати і лічити хворих сею силою, поборюючи злу силу хвороби, а виявляють своє оренда танцями і співами. Про Арунтського жреця, коли він виконує ритуальні дії, кажуть, що він наповнений «чурінґою» [5]). Навіть птахи, які співають виявляють тим своє „оренда“, чарують; в старій ірокезькій мові не було иншого слова для „співати“—тільки „виявляти своє оренда“ [6]).

---

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

[2]) *P. M. Schulien*, Die Initiations zeremonien der Mädchen bei den Atxuabo, 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 проекція навні сеї внутрішньої сили виявляється в акції: в певнім ритуалі, з котрого складається режим „мана“. Перед якимсь важним і трудним виявом „мана“, сей 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 ріжного занечищення, щоб не сполошити „мана“ або його не *роздражнити* (се слово, здається, ліпше віддає примітивну думку): роздражнене „мана“ дійде до занадто великої сили, так що може стати небезпечним для самої людини.

В сих заходах, стараннях й осторогах проходить життя примітивної людини. Сього вимагають обставини її побуту: коли люди працюють і борються 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 Індіянин або Австралієць, лагодячись до війни, тратить більше часу на магічні танці і пости, які збільшують його мана чи оренда, ніж на гострення зброї або збір провіянту. Зброя—се-ж лиш інструмент, котрим виявить себе його внутрішня сила, що зміцнить його удар і направить лет його стріли. Індіянин, 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 запевнює 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 смерти [1]); його вояки, себ-то всі ті, що зголосились

[1]) „Пісні смерти“ се пісні, в яких індіянські 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 ним 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 пир“ [1]).

Навіть коли дикун перед боєм затроює свою стрілу і тим наче виявляє переконання, що отрута знищить його ворога скоріше, ніж саме вістря стріли,—одним словом—коли він *уліпшує* свою зброю, в дійсності і в сім випадку він оперує з „мана“,—лиш не своїм, а з „мана“ речей. Сила мелянезійської стріли не в тім, що вона затроєна в европейськім розумінню, а в ріжних „мана“ її. Її вістря зроблене з людської кости—тому воно „мана“. Се вістря прикріплене до деревища могутніми чарами—се теж „мана“. Ціла стріла, покрита горячим плином з могутніх „ліків“, се теж „мана“. Зрозуміло, що смерть від такої стріли певніша, ніж від звичайної [2]). Через се-ж Індіяни 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 Сеґу, в Західній Африці, що збираються гуртом копати і витоплювати залізо, приготовлюються до сеї праці великим празником, а під час самої роботи відділяються від своїх жінок і строго дотримують ріжні заборони [3]). Навіть перед тим, як іти їсти ягоди, Індіянин-Гаїда робить магічні приготовлення: малюється і прив'язує собі до волосся лосячі шкірки [4]). Де-які Індіяни постять кілька день перед грою, щоб забезпечити собі щастя [5]), і под.

Найвиразніше 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-

Індіянин, умираючи, особливо в війні від ран, звичайно збирався з останніми силами, щоб проспівати свою „пісню смерти“. 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 c. 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 постить, аж поки не доб'ється свого [1]). Бо не зброя і не рани рішають на полюванню. Слова старого Ескімоса в розмові з Богоразом не лишають сумнівів про се: „Домашні чари, казав сей примітивний практик,—сильніше від тих, що робляться в пустині. Даремно чоловік ходить кругом шукаючи здобичи; але ті, що сидять дома при лойовій лямпі (жінки), вони справді сильні, 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 під впливом маніпуляцій жінки.

Сей погляд на жінок спеціяльна риса північно-азійських народів, але віра в таку боротьбу на віддаль дуже широко звісна. Звичайно такі випадки, особливо як алєутський, називають симпатичною магією, себ-то припускається, що людина наслідуванням певної події хоче викликати сю подію в дійсності. У культурніших народів, що вже визволились з-під впливу магічного думання, такі операції справді ограничуються ідеєю аналогії або „симпатії між подіями“. Але на погляд народів примітивного способу думання, в таких явищах оперують активні сили—йде боротьба ріжних „оренда“, про котру говорять Ірокези. Як би сі сили не називались чи були б зовсім анонімні в якогось народу, однаково сі випадки входять в систему „маніч ного думання“. Се думання не знає безпосереднього звязку між фізичною понукою і наслідком. Воно не робить помилок, що до правил причинности, як се може здаватись. Для примітивного розуму правила причинности функціонують в магічнім 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 Альґонкіни 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. Мами переконують їх, що через се дорослі мисливці будуть мати більше щастя на полюванню“. [3])

---

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

[2]) *В. Богоразъ*, Къ психологіи шаманства у народовъ Сѣверовосточной Азіи, Этнографическое Обозрѣніе LXXXI—V 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 ріжних речей—бо все в природі має свою частку мана. Але ми вже сказали, що частки сі не однакові, в одних більші, у инших 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 смерти. 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 розріжняють такі, що не потрібують 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 приготовляла отрую. Се ясно випливає з самої ідеї мани-енергії. 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 смерти бачуть у впливі мана. Тільки погляди на сей вплив трохи розходяться. Одні народи бачуть тут перемогу якогось невідомомо ворога—чари; инші 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 дощ[1]). Вони мають змогу помагати своєму родові, вмішуватися в його життя з більшою користю ніж живі люди. Тому у де-яких американських народів знахарі „люди-ліки“ (medecin-men), що лічать і чарують своїм оренда, навіть *мусять* від часу до часу „умирати“, щоб тим зміцнювати свою силу. K. von den Steinen каже, що знахарі у Бакаїрі в Центральній Бразилії мусять випивати дуже міцну отруту й умирати, бо без того їх клієнти тратять до них довір'я. На Північнім 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 сього і дивилася на його смерть, як на збільшення його „оренда“. Се цілком по своїому логічно, бо-ж сей „лікар“, що лічить самим собою, себ-то силою свого „оренда“, сам являється найважнішим, а властиво одиноким ліком в своїй аптеці, і збільшуючи своє оренда, він поповнює свій запас медикаментів. Тому його пацієнти можуть зовсім законно вимагати сього [2]).

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 померший, вернеться в дитячім тілі, щоб прожити знов ціле життя серед свого народу на його добро.

У де-яких австралійських племен се вважається навіть нормальним способом народження: все життя походить від нововтілення таких предків. Арунта вірять, що всі люди їх племени родяться безпосередньо від предка даного роду, який в мітичних часах перемінився в скалу або дерево, що називаються „нанджа“. Се нанджа складається з „ратапа“ —людських ембріонів, властиво ембріонів душ, які проходять в лоно жінок роду, щоб потім родитися дитиною племени, 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 невтралізувати отрую! *S. Patkanov*, Die Irtisch-Ostjaken I ст. 121.

змінами у ріжних народів. Всі вони дивляться на таку людину що має предківську душу, як на щось надзвичайне, не подібне до инших 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 инших.

Та в кожнім 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, нарушенням 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 зрілости. 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 инша 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 якімсь 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 готовиться до посвячення, десь у лісі на самоті після постів і инших 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.*

Одначе 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 магічну

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

дощечку, що називається „чурінґа“, так само, як і та сила, котру вона унагляднює. Ново-зеляндці заганяють „гау“ лісу в якийсь 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 инших місцях се поняття дістало окреме ім'я і навіть пережило, здається, ідею активного мана, що мусіла його породити. Для сих явищ типовий борнеанський „нґаронґ“. Поняття нґаронґа зовсім подібне до патрона—маніту: людина бачить його теж у сні, або дух предка попереджає її в сні, і вона бачить його десь в лісі, як камінь дивної форми, або звіря, що чим-небудь зверне на себе увагу лидини. Сей предмет й буде людині „нґаронґом“ 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 помогає [2]). Се те, що називається в етнології „фетіш“; але через поняття індивідуалізованого „мана“ і сі „біна“ можна звязати з ідеєю маніч-ної сили [3]).

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 „ойе́рон“. Пізнає його людина в муках посвячення і потім аж до смерти 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 стерігти 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 погнівався, 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 сеї

---

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

[2]) *R. E. Dennet*, Bavili-notes в Folk-Lore XVI 1905 ст., 390—397.

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

[4]) *Handbook of American Indians* під oyaron.

гадки оповідання про такого „тотема“ Лонґа, праотця „тотемізму“,—оповідання справді дуже яскраве. „Перед відходом гурту одному з Індіян, що мав тотемом медведя, приснилося, що під одною горою, пять день ходу від села, він зустріне великий табун лосів, та для того треба, щоб з ним було десять мисливців. Збудившись він попросив инших, щоб пішли з ним до тої гори, але се було не по дорозі і вони відмовилися. Тоді Індіянин пішов сам і побачив справді табун, який йому снився—він вистрілив, але вбив медведя. Переляканий сим результатом і боячись гніву володаря життя, якого так образив, він впав і пролежав хвилю 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, Індіянин 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 помилує. Тоді медвідь пустив його, наказавши бути надалі уважнішим, і оповісти всім Індіянам сю пригоду, щоб їх *тотеми* 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 цеї злуки. Тому ойерони-предмети мають неоднакову вартість.

Чим більший і могутніший ойерон, тим сильніше стане „оренда“ людини. З другого боку природа ойерона відіб'ється 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 стає повільна і легко може бути поранена в бою. Тому Індіяни звичайно не раді мати ойероном медведя: від такого ойерона і натура людини стала б медвежа.

---

[1]) *J. Long,* Voyages & travels ст. 86, у *Levy-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; сі люди можуть дивитися в минуле, вглядати в мислі инших людей. Вони можуть навіть робити шкоду своєю магічною силою і силою свого ойерона: насилати слабості і смерть на инших 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 ріжних 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 магічні танці, якими люди даного племени розвивають своє оренда перед війною, ловами і т. и. Танець—ойерон се спеціяльний танець певної людини, і тільки для неї він має магічне 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 виконуванням 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 ролю, як і взагалі в маніпуляціях звязаних з особистим оренда. Тому про ойеронів цілої групи людей, родини або племени кажуть часто „той кого ми співаем“ (ne whom we sing): [2]) сим висловлюється, що громада має з ойе-

[1]) *Handbook* під oyaron.

[2]) *Handbook* під oyaron ст. 179. Подібний вираз зустрічаємо в південній Африці, у Бечуанів, де поняття мана не слідно, здається. Див. *Frazer*, The golden Bough II[3] 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 танцює [1]).

* * *

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 сього поняття групового мана, то сконстатуємо, що в основі своїй се сила не припадкова й її впливи не довільні. Мана не блукає навманя між речами і людьми, приймаючи припадком 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 кругу речей, які окружають її тісніше: з речей об'єднаних спільним родовим „мана".

В примітивній уяві сі речі об'єднані родовим звязком і творять рід,—тільки сей рід в нічім не відповідає нашому поняттю роду (species). В його основі не лежить генетичний звязок в природницькім 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 завсіди заступаються за черепах перед Европейцями. Черепаху вважають наче родичкою, може трохи таємничою, трохи незрозумілою в поведенню, все таки—своячкою".[2]) Австралійське плем'я Анґаарді в уяві сусіднього племени споріднене зі східньою стороною і з речами, що находяться на схід від сих сусідів [3]). У племени Montagmbier в рід

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

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

[3]) *A. Oldfield*, The aborigines of Australia, у *Levy-Bruhl*, La mentlité 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 єрархічно 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 невтральна сила не зовсім однородна на просторі цілого всесвіту, що в ній є певні течії чи напрямки, які обхоплюють якісь комплекси речей, збивають їх в тіснішій 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 части 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... ст. 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 ріжниці між звірями і людиною“. І можна сказати, що для примітивної людини навіть її власна культура не уявляється якоюсь ріжницею між нею й звірем. Звір не вживає зброї, „бо не має“,—се чисто побутове явище. Дерева, скали, ріки, навіть посуд ріжниться від людини не більше, як звір. Індіянські сіти їдять, сплять, женяться й мають родину [1]). У Чукчів „нічник має свій край і шатро, і жінку, і дітей“ [2]).

Всі сі 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 иншими членами соціяльної групи, з групами звірів і рослин, що виросли на спільній землі, і з комплексами річей, до котрих він належить ближче“, каже Lévy-Bruhl [3]). І сі відношення мають характер надзвичайної солідарности. Бушмен, якому сказано було викинути якийсь лісовий бур'ян, відмовляється „кинути“ його, а „кладе дуже обережено“, щоб не накликати бурі, бо сей бурян „вітрова річ“: посвоячена з вітром в містичнім розумінні, тому непошана до бур'яну може роздражнити вітер [4]). Так само в Центральній Бразілії огонь лисова річ, а сон—ящірчин. Такі відносини дуже часті.

Подібно каже Люмгольц, що для Індіянів—Гуїчолів збіжжя, олені, і свята рослина гікулі [5])—одне і те саме. Гікулі сі Індіяне збирають в певний час з ритуальними церемоніями, щоб тим запевнити 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 психологіи шаманства, ст. 36.

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

[4]) *Bleek et Lloyd*, Bushmen Folklore, передмова.

[5]) Hiculi—старо-мексиканський teononcatl, чічемекський peiotl, рід карликуватого кактуса Lophophora Williamsii. Ся рослина грала велику ролю в релігійнім життю мексиканців і ріжних давніх і сучасних індіянських 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 сі 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 европейській 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 кожнім разі, се цікавий приклад рівнозначности частей тої манічної цілости, яку, очевидно, творять олені, гікулі і збіжжя [1]).

Розуміється, ся рівнозначність виразніша тоді, коли торкається людей; але вискази ріжних примітивних народів показують, що люди й инші предмети, об'єднані разом в манічнім роді, вважаються просто тотожніми. Се не тотожність в емпіричнім розумінню, тільки в есенціональнім. „Себ-то, як каже Дюркгем,— коли люди кажуть про себе, що вони во́рони, то се не значить що вони во́рони в звичайнім розумінню слова, але що вони мають в собі певний елемент, в якій лежить їх єство, 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 фольклюрі, 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. Мабуіаґ 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 Індіянами в спеціяльних таємних товариствах, поборюваних американським урядом. Описи згаданих Іспанців і сучасних Індіян про вживання й наслідки пейотного наркозу дуже подібні: пяний звичайно бачить спочатку гарні картини, ліси, святочні натовпи, 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. Соціольоґічного 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 боєм малюються в кольори свого роду, очевидно за прикладом своїх людських родичів.

Та ідентифікація частин одної манічної цілости не спиняється 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 племя Акоґчемемів 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 кожнім 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 племени.[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 істнують 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 істнування не здається неможливим.[4])

Погрішення проти вимог нашого поняття єдности часу і тотожности 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 понятя

[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, Révue 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 партіціпації: всі речі повязані „в мана“ мають участь (партіціпують) 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 соціяльної 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 й 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 потрібує боятись для себе якихсь поганих наслідків. Звичайно, сі наслідки в їх уяві можуть бути лише містичні, але через них може зіпсуватися погода, прийде пошесть на худобу, або якесь 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“ індівіда, але разом з тим може пошкодити иншим родичам звязаним з ним родовим „мана“. Необережне поведення полишених дома родичів може звихнути удар в бою, або відігнати звіря на ловах. Спеціяльно поведення 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 такім разі вони обидві померли б, і мисливці не

[1]) Сей самий вираз вживає і *A. Loisy*, La cosmogonie des Arunta, в Rèvue d'histoire et de litterature, 1914, не покликаючись на L.-Bruhl'a: „рід уявляє собі між собою і певною породою, або предметом, свого рода партіціпацію: 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.-Ґвінеї, коли б дома, в неприсутності мущин, погасли огні, або хто небудь переступив приписи чистоти, то ні лови, ні війна не пішли б щасливо[2]). Подібний наказ що до огню зустрічається й у инших народів. Також зрада жінки може відігнати звіря на ловах[3]). Коли чоловік не вбив нічого, то се показує, що дома щось було зле.

* * *

Се поширювання наслідків індивідуальних вчинків в рамцях роду, через ідентифікацію части 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 Ману 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 иншою 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 народів[4]).

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 більше[5].) 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—„висиджувати“ 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, навзаїм відіб'ється на дитині. Через се батько може замість дитини вжити ліків, записаних европейським лікарем хорій дитині: коли се добрі ліки, вони поможуть дитині [1]). З часом, вирастаючи, дитина більш виемансипується й її лучність з батьком ослабне, але поки дитина мала, вона з батьком вповні одно єство.

Ще частіш дитина вважається відродженням діда, або дальшого предка: може сим можна пояснити ту надзвичайну увагу сих народів в їх відносинах до дітей, що часто корисно відріжняє їх від цивілізованих. Над колискою індіянської дитини співають:

„Вважайте! Чи ти се, діду?“
„Вважайте! Чи ти се, Нанкіслас?“
„Вважайте! Може се той, що доторкнувся неба?“

— мабуть якийсь мітичний предок. В пісні почувається напружене 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'їв (Zuni) в Каліфорнії, поданий Кушінґом, що був у сих Індіян своєю людиною. Мущини принесли з далекої дороги черепах, які на другий день мали бути церемоніяльно вбиті. Тепер вони знаходились у хатах, і родина приятелів Кушінґа зібрались коло такої черепахи, що безпомічно рачкувала по кам'яній підлозі. Кушінґ 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 дорогоцінне? 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 колєктиву з своїми звірячими родичами і з своїми покійниками,

---

[1]) Його же Durch Zentralbrasilien im Jahre 1881.
[2]) *Cushing*, My Advantures in Zuni, „The Century“, May 1883, цитоване у *Frazer* Golden Bough.

звучить дуже сильно. Солідарність з попереднім поколінням тут особливо важлива; вона виливається в найріжніші, часом курйозні або зворушливі форми, що виявляють близкість між живими і мертвими, спільність їх інтересів — можна сказати, яку нам навіть трудно собі уявити. І се не лиш з близькими померщими, і не з недавно-померщими. Ось напр. звістка 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 звістку — 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 села, і серед ночи починає „балакати" з мерцем. Инші-ж засипають, почувши, що відомість не дотичить сторонніх. [1])

Така спокійна, інтимна розмова з померщим далеким родичем при загальних поглядах культурних народів на життя і смерть річ дивна. Яка вона далека наприклад від нашої жебрацької псальми про сирітку, де виступає така розмова, як вираз сліпої розпуки і безпосереднього болю! Старий Сун'ї сказав правду — сторонній чоловік не може зрозуміти всіх відносин в середині такого примітивного роду.

Не може зрозуміти не лиш Европеєць, 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 сих людей така суцільна і замкнена, що вона ізольована навіть від инших таких самих родів: вона їм чужа і незрозуміла, хоч сі 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 окремім світі. Наше переконання про одностайність 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 причинности, що зовсім не мають сили в сусіднім роді. Те що убийче 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 соціяльно-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 провини проти нього,—се окремі норми зовсім відмінні в ріжних 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 рослинної 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 картофлі (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 Европі,—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 „arcanum": 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 звір ні. Се так звані „split-totems", часткові тотеми.

[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.

звязані з своїм ґрунтом, родове „мана“ замикається між членами роду, і все і всюди відріжняє їх від инших людей. Европейці, що не раз старалися переконати примітивних у фальшивості їх „забобонів“ і приводили себе в приклад того, що нарушення якої небудь заборони, табу, не має для них, Европейців, шкідливого наслідку, в який вірять примітивні,—несвідомо для себе як раз потверджували сю примітивну концепцію: Европейцям дане табу не страшне, бо вони люди з иншого роду, иншої системи.

Звичайно, родові мана впливають зовні і на речі инших родів, але инакше, 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 кругу. 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 соціяльного організму. Се поясняється з поглядів примітивних на смерть і посмертне життя, про котрі була мова. Тільки в такім 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 переступи, а властиво, як на реакцію таких злочинів супроти свого роду. Так в Океанії, а також у Ескімосів нещастя на морі вважається автоматичним наслідком такого злочину: санкцією порушеного „тапу“. 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 иншим, на о. Фіджі, Фіджійці убивають тих, що потерпіли аварію. Але тільки своїх! Люди чужого роду, що не можуть розгнівати родове 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, Mentalitè.ст. 323.

Так з со-родичами. Убивання ж чужого має завсіди злобний характер. Тут не дотримуються ніколи родові форми, від котрих залежить відживання, або метаморфоза вбитого, і тільки таке вбивання—се нищення в правдивім розумінню слова: воно головно являється тою боротьбою „оренда“, яка наповняє собою всесвіт і щоденну увагу примітивного чоловіка.

* * *

Але ся боротьба не завсіди буває свідома й умисна. Ми згадали, що необережність з манічними заборонами може роздратувати сю енергію, чи то на шкоду свого власного роду, чи в иншім 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 „ндонґа“, 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 захворіти [2]).

Але супроти чужих реакція роздратовоного „мана“ відбувається особливо сильно і зовсім автоматично. Манічні круги видають з себе еманацію 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 сих людей, і дає себе знати в їх поведенню. Примітивний розум не потрібує зостановлятися над сим процесом: він піддається йому так, як і невчений Европеєць, 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 цеї віри так, як наші опираються на категоріях часу, місця і скількости, — ще більше неприступних пів-дикій думці, ніж ся вся плутанина манічних впливів і причетностей (партиципацій)—непідготованому европейському 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. 146.

[2]) *W. Sieroszewski*, Du chamanisme. 130.

[3]) *Hubert & Mauss*, Mélanges ст. XXIX.

творять опору розумового життя сих 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 еманація, вплив на чуже—се найважніший складник поняття „мана“. Щоб не бути голословними, звернемось до прикладів. Ось спостереження з подорожей по Новій-Ґвінеї 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 лісі [1]). 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-ґвінейське 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 Европейців 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 Tijdshrift 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 ззів 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 рибу“ [1]). 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“, небезпечне 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 степень мана.

Тут, в Океанії „мана“ називається „тапу“, або „табу“. Ся остання форма слова, з огляду на заборонний характер табу, стала звісна, як якась особливша прерогатива королівської власти, майже як явище фіскальне. Тимчасом було б вірніш порівняти його з тими червоними блискавками, які малюють для остороги на електричних трансформаторах, або до мертвих голов 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 степеня, як у ватажків. Характеристику такого підвищеного „тапу“ дає оцей випадок:

Раз якийсь ватажок в Новій-Зеландії, ідучи з Европейцем, втомився несучи клунок з одежою, і щоб не нести його далі, викинув з кручі в провалля. На запитання Европейця, 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 людину“ [2]). 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 *Frazer* I ст. 322.

довідуються, що припадком вони стягли на себе силу такого тапу,—бо свідомо мабуть ніхто не вступить з ними в конфлікт! З сього погляду обережність згаданого ватажка справді—людяний вчинок.

Ось приклад сили такого страшного тапу. Один новозеландський невільник, звісний з своєї відваги,—що не раз визначався в війнах племени, з'їв раз припадково 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 автосуґґестія не виключно примітивне явище; але у примітивних народів, що дивляться на світ через містичні окуляри, і магічні сили для них мають значіння фізичних сил,—у них такі випадки надзвичайно часті. Слабкий, не самостійний індивід в сих 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 смерти від „манічної реакції“ зміцняють авторитет сих вірувань! Одчайдушний Індіянин-Апаш, один з найвідважніших в племені, з небезпекою для життя повисає 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 громади [2]): не нарушити 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 небезпечне і тіло звичайної людини в момент підвищеного функціонування її „мана“. Найважніші такі моменти се „занечищення“, про котре вже була мова: переступ проти якогось звичаю, також хороба, раптова смерть, і все що з нею звязане: труп і всі предмети, що його торкались. Також все що дотичить народження і вагітних жінок, а також все звязане з посвяченням молоді в стан дорослих.

---

[1]) Old New Zealand by a Pakeha Maori 1884, у *Frazer* I ст. 522.
[2]) *Frazer*, ст. 289.

Инший 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 увільняють людину від сеї сили.

Ся ідея найкраще може виступає в індійськім жертвеннім ритуалі, де закінчення жертвеної церемонії має характер очищення [1]). Але вона слідна у жертвенних і взагалі релігійних ритуалах і у инших народів.

В найнижчих релігіях ся церемонія очищення не має такого виразного характеру, бо тут часто взагалі бракує ритуалу в розумінню вищих релігій: релігійне життя не відграничується різко від профанного, і практики звязані з „мана“ обхоплюють ціле життя в одну релігійно-філософічну сітку нерозмежовану спеціяльними ритуалами, від найважніших 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 завсігди ховають від непосвячених: жінок і хлопчаків. Сюди належать інструменти ритуальної музики: бубни-сопілки, гуркала (bull-roarers), або символічні предмети—„чурінги“ то-що. Погляд на них або дотик, розуміється, завсіди мусить бути убийчий для непідготовлених. Але хвилево небезпечно сила скупчується й на самих учасниках релігійно-магічних актів, особливо важних і урочистих. Наприклад індіянське плем'я Квакіютль після церемоніяльного їдження людського м'яса кілька місяців мусить дотримуватись певного мабуть охоронного, режиму [2]). Чоловіки, що поїли сього м'яса, мусять чотирі місяці мешкати самі в своїх спальнях і можуть виходити на двір лиш в товаристві всіх инших товаришів по людоїдству. Вони не можуть просто сісти, або встати, а перше мусять чотирі рази перепробувати рух: сідати і вставати, поки сядуть зовсім, і обкручуватись чотирі рази, поки зможуть залишитися на ногах. Не можуть їсти більше, як чотирі 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 хлоці. Після церемонії їх тіло так наелектризоване від „мана“, що навіть дотик їх власної руки може бути для них фатальний. Тому новопосвяченим дуже часто не позволяють чухатись [1]). 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 єства для нього самого неначе розриває саму людську індивідуальність.

Суть поняття мана-оренда така ріжнородна і протирічна, що треба все нагадувати про його ріжні виявп, щоб за якоюсь одною стороною сього поняття не втратити з очей тої мінливости і пластичности, яка являється властиво його головною рисою.

Те що досі було сказане, повинно було вияснити—так сказати—систематичний характер сеї ідеї: ту сторону „мана“, которою 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 ріжниця. Бо коли „тотем“ се тільки наша теоретична конструкція, то „мана“ се етнологічна дійсність: жива соціяльна 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 варіяціями етнографічних форм, серед їх ріжнородности, сі два поняття: рід і мана мають отсей логічний характер категорій. Примітивна думка опирається на них, як на дві підставі. 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 припадковий, як і сила-мана, що його утворює. Він не абсолютний і не незмінний. Людина чи річ яка, вживаючи цитованного виразу Лєві-Брюля—партиципує в нім, яка всіми фібрами звязується з його життям, гине часом навіть від незначного потрясення в родовій цілості, до котрої належить,—в инших 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 крови і спадковости.

Очевидно, під впливом нашої логіки Лєві-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 правної 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 завсіди числитися з присутністю адоптованих в поняттю примітивного роду, навіть найвужчого. На жаль, Лєві-Брюль неспинився над сим явищем як і взагалі ся інституція, що грає все більш зникаючу ролю 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, сей випадок з лікарської практики европейського лікаря на Новій-Ґвінеї, який беремо з першої книги самого-ж Л.-Брюля. Тубильці уникають загалом европейських лікарів, бо „бояться нарушити свій життєвий принцип ужитком европейського ліченя", себ-то бояться занечищення, 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 европейським 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 виздоровління не відбулось так просто. Вона була певна, що втра-

---

[1]) *Levy-Bruhl*, La mentalité primitive c. 220, 445—6, 471.

тила 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, европейське „тапу: на свій новий життєвий принцип. І стара поставилася до сього поважно, перейнялась европейськими звичаями і способами поведення, стараючись дотримувати їх точно, як одинокого способу утримання своєї життєвої сили [1]). Як бачимо, для сеї жінки існування справді рівнозначне з приналежністю до роду: вона не уявляла собі, що можна жити, не належачи до якогось соціяльного тіла, не будучи „організованою“. Контакт з европейськими приладдями і нарушення 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 приняв за свою инший рід, „европейський“: се вже магічна логіка, теж з свого становища послідовна.

В своїй другій книзі Лєві-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 одноплеменників, що навчились читати в місійній школі, як на християн [2]). Вони думали, що їх земляки могли набути сю европейську прикмету: уміння читати, тільки ціною переміни свого життєвого принципу—своєї родової приналежности. Можна припустити, що вони в уяві Басутів мусіли при тім бути адоптовані европейським родом. Тому-то багато примітивних, які хочуть довіритись европейській медицині, наперед вихрещуються, бо инакше ліки не мали б на них впливу [3]). Треба посвоячитися з ліками, щоб вони вплинули на хорого, як на свого—на Европейця.

Здається нам, що всі сі приклади виявляють доволі ясно погляд примитівних народів на родове мана, як річ перемінну. Переміну сю вони вважають за річ трудну і небезпечну, але можливу, бо без неї ніякі зносини з чужими і ніякий, так скажемо, поступ—не був би можливий. Родове мана рухоме; непорушна лише та аксіома, що певна сила, замкнена в якімсь ма-

---

[1]) *Elston-Best*, Maori Medical Lore, Journal of the Polinesian society, 1904, у Levy-Bruhl, Fonctions mentales.

[2]) La mentalité primitive c. 429.

[3]) *Waterhouse*. King und people of Fiji c. 420.

нічнім крузі, не може мати на зверх таких же наслідків, як в середині: впливати на чуже так само, як на своє. Коли европейський лік вилічить дикуна, то се для нього не значить, що той лік лічить *всіх* людей, а тільки те, що сей дикун став Европейцем. Те саме, певно, було б і тоді, коли б Европеєць 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 тубильних родах: брали участь в їх родових церемоніях і т. и. Згадаймо хоч би славного сера James'a Brook'a, що був тубильним раджею Сараваку, намісником борнеанського султана (род. 1803 р.) Сей Англієць мав не лише всі прерогативи володаря у Даяків, але і його магічну 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 племени. Таким магічним 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 плин ділили між всіма плантаціями, щоб забезпечити їх урожайність. Коли один подорожник в дуже глухім куті провинції звернув увагу на те, що в тій місцевості урожай рису дуже мізерний, „зараз-же начальник села відповів, що инакше 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 приняттям в громадянство мусіла відбутись і манічна адоптація. Без неї він, і взагалі ніякий чужоземець, не міг би стати членом племени 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, c. 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. індіянських 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 людини[2]), яка має втілити кров і особистість покійника" [3]). Альгонкіни Мусквекі 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 зрілости, який переходять всі підлітки в своїм роді. Се посвячення в процесі уставлення 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 другими уродинами, або останнім ступнем родження дитини. Отже коли б адоптований переходив сей останній, найважніший етап разом з природніми 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 á priori мусимо вважати сю гадку дуже правдоподібною.

Такі ж адоптаційні фікції „виростання" в роді, що проробляються для окремої людини, існують і для адоптації цілих груп. Таким чином відбулася в 1726 р. адоптація індіянського племени

---

[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 y *Preuss*, Religionen der Naturvölker Americas, Archiv für Religionswissenchaft, 1911, теж *Miss Owen*, Musquakie.

Тускарора. Коли се плем'я було прогнане з Північної Кароліни, Ірокезька Ліга хотіла приняти його до себе. Але щоб не сваритися з Колонією, або з инших причин, вона вважала незручним дати їм просто азіль 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. Дальше, 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— вояком, аж нарешті їм дано місце в раді ватажків[2]). 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 доказує 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 мелянезійського 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 враження 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* рибами [4]). 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 природнє споріднення. Але все сказане вище про адоптацію робить сі перекази зовсім оправданими з погляду манічного роду. Сю можливість творення тотемичного спорідненя адоптацією чи договорам з звірячим родом розглядав Лєнґ 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 Ізраєль з Єговою, або індивід з своїм нґаронґом“ [1]). Ленґ 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 спинявся 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. Ленґ 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 племени з'явилась „потреба“ адоптувати якихось звірів, воно могло б се проробити так само натурально, як Онеїди адоптували Тускарорів. Яка ж би тут була ріжниця з становища манічної мисли?

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 принципіяльно рівнозначними. Бо випадок з раками виходить саме з того, що можна вважати основою поняття примітивного роду: з тих дуже старих поглядів на природнє 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 роду [2]).

Примітивним народам ріжниця між сими засобами розмноження, як і взагалі між явищами природніми і соціяльними уявляється зовсім инакше, ніж народам цивілізованим. Наша культура, що виросла на постійних і уважних обсерваціях життя природи і дослідах законів сього життя, дала мислі цивілізованих людей

---

[1]) *A. Lang.* Origin of Totem Names c. 350.

[2]) Ленґ, в цитованій студії не звернув уваги на звязок сеї примітивної адоптації з примітивними поглядами на породження і тому згадана гіпотеза „умови“ здалась йому такою мало обіцюючою.

напрям і логічні форми на взір законів природи. Як продукт сеї культури ми раз-у-раз переносимо образи й поняття з кругу фізичних явищ у сферу понять соціяльних і культурних. Бо ж ми говоримо не тільки про смерть і народження року, але навіть про зародження, розвій, дозрілість і хороби, і політичних форм, і наукових теорій, і моральних інституцій. Примітивне громадянство говорить і думає инакше: в його очах закон „мана“ переносить нетривкість і припадковість соціяльних законів на закономірні явища природи. Ми бачили, що світ складається з родів. Закони „мана“, по яким живе сей космос, зложений з нагромадження громад,—се просто громадські звичаї, се *соціяльні 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 орієнтувавсь навпаки на прояви життя природи—і в людях і в їх окруженню.

Примітивні народи про природне життя взагалі знають дуже мало. Природні явища, що грають як найбільшу ролю 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-простому не добачають їх. Питання Европейців 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—спеціяльно життя громади, так сказати біологічні міти! Та слово „міт“ тут не зовсім і на місці: для примітивних сі теорії мають значіння наукових відомостей, які входять в суцільну систему манічної філософії. Тільки треба додати, що сі біологічні міти впливають і на саму ідею „мана“,—того роду, про который 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 адоптація такий сам засіб його зросту, як і природнє породження,—але ще й тим поглядом, що се породження не щось єдине, гомоґенне, 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 инших, які у нас зустрічаються тільки в казках. Инакше кажучи, поняття роду у сих народів складається в залежності від їх поглядів на природний процес розмноження, а властиво—від їх нерозуміння сього процесу.

Принципіяльне значіння сього нерозуміння не раз підношено 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 физіологічного 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 Лєнг, 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 богато в тім скептицизмі зважило і те, що погляд Фразера противився загальному поглядові соціологів на примітивні народи: за далеко відводив їх від типу сучасної культурної людини. Полеміка вийшла така жвава, що до неї вмішалося богато 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 такий виразній формі як у Арунта, чи в блідшій. Що до Австралійців, то два знавці їх побуту (які в инших 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 инші австралійські племена [2]). З сими заявами мусять числитися і скептики. Де-які, як Гольденвейзер, називають сей опис „арунтською аномалією“, але се питання не розвязує. Тим більше, що виразних свідоцтв про те, ніби то инші племена на подібнім або ще нижчім культурнім щаблю мають більше науковий погляд на зачаття,—таки нема, і вся полеміка оперує тільки теоретичними аргументами.

Так напр. фізіолог V. Heape [3]) закинув Фрезеру, що він припускає в Арунтів нижчий умовий розвій ніж навіть у низьких звірячих пород, які своїм поведенням і заходами на користь будучого покоління виявляють зрозуміння процесу розмноження. Одначе сам Гіп не сумнівається в існуванню 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 розріжняють 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 Меляпезії на остр. Мота і Мотляв [4]). Турнвальд сконстатував подібні вірування на Соломонових островах (о. Bujin), і прийшов до висновку, що примітивні народи зовсім не такі вже добрі обсерватори, як се про них звичайно думають [5]). Краще було б сказати, що вони обсервують инакше ніж цивілізовані люди: звертають увагу на инші речі і виходять при тім з инших загальних принціпів.

Коли ми не можемо покликатися на більшу скількість відомостей про подібні вірування инших 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 anthagonism, 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 сі відомості, в інтересах історії примітивного світогляду [1]). Але принагідні звістки про подібні думки у того чи иншого народу зустрічаються таки. Так напр. фон-ден-Штайнен говорить, що Бакаірі вважають материний організм тільки формою, в котрій „висиджується“ дитина, як в грілці, і под. відомості.

Як погодити се з аргументами Гіпа й инших, що люди, які 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 сі 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 захования, і в сьому часто ближче підходять до *нашого розуміння* користи, 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 потрібує в такій мірі як звіря: вона родиться спадкоємницею всіх цінностей, з котрих вона звичайно живе. Звичайна громада своєю неперервною економічною та соціяльною діяльністю забезпечує добробут будучому поколінню разом з своїм власним прожитком. Те що зроблять для дитини її власні батьки, тільки незначна частина в сім безперервнім *громадськім* забезпеченню. Молоде-ж звіря стоїть в залежності виключно від старої пари. Звіряча громада, навіть у соціяльних звірів, не має тяглости; 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. Гартлєнд, що присвятив питанню примітивного відношення до природного підкладу сім'ї два великі томи, дуже богато 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 окруження та місця людини у всесвіті, що переважає у всіх культурах, окрім найвищої. Розуміння процесу народження, як і всіх инших природних процесів, осягається тільки уважною і безсторонньою обсерваціею. 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 провірятися, 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 переконають 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 ріжні наперед уложені погляди на світ і його порядок. Його досвід, звернений лишь на безпосереднє окруження 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 инших 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 принята, як причина вагітности, то увага скупчиться на ній і скоро віднайде богато инших прикладів, що потвердять се правило [1]).

[1]) *Hartland*, Primitive Paternity II, c. 250-252.

Се міркування Гартлянда потверджується ще й тим, що примітиві люди звичайно скоріше зацікавлюються природним процесом розмноження у звірят, у яких звичайно час вагітности коротший і більш доступний обсервації. На тлі сих 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, которому вона належить від самого уродження (завдяки установленим відносинам між родами), „так що в цілій Австралії немає дорослих дівчат." Отже кожна женщина може стати матірю,—одначе не всі стають матерями, і звичайно не скоро по своїм надзвичайно вчаснім пожиттю з мущинами. 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 магічним. Тому можемо сказати з Лєві-Брюлєм: „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 магічні 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 неодностайний біологічний закон, про те, що народження не все залежить від однакових причин, і головно — 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 потвердженням вище схарактеризованої примітивної думки чи вірування.

---

[1]) *B. Spencer*, Native Tribes of the Northern Territory of Ausrtalia 1914, у v. *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 фолькльорі всіх примітивних народів. Дуже багато їх у американських племен. Тут даже 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 Теп'а чарівниця украла у людей сонце і сховала у себе під макитрою. Ворон хоче відокрасти сонце у неї, і для сього „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 „змусити себе породити" (в англійських виданнях „to cause oneself to be borne") дуже часто трапляється в індіянських 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 звязок дитини з матірю може бути ще слабший. Так в иншім індіянськім оповіданню жінка стає матірю в повнім розумінню слова, знайшовши свою дитину на березі моря в мушлі (раковині).

Правда, як вже було сказано, звязок 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 такім випадку се тільки звязок містичний, а не відбиток фізичної дійсности: дуже часто разом з тим дитина не вважається фізичним продуктом батьків. Ані навіть матері—так само. У де-яких народів материний організм вважається простим корідором, через котрий дитина проходить, як чуже тіло з своєї містичної батьківщини на землю. Дитина свобідно входить і переходить материну утробу і може навіть вернутися до неї і сховатися як в захистку. Індіяни Šіраіа на ріці Шінґу в Бразілії (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 Šіраіа ззіла

[1]) *J. K. Nippgen*, Contes des Ten'a (le corbeau), Revue des Traditions populaires, 1910, avril.

[2]) *Meyer*, Aborignes of Encounter Bay, у *A. Lang*, Myth, Rytual and Religion I c. 166.

якесь величезне, таємне яйце, і потім привела на світ разом кільканадцять хлопців і дівчат. Але сі діти вийшли на світ в лісі, і як мати ішла додому, всі діти ховались знов в її лоні, щоб брати материні 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 Карурія [1]). Мотив хования в материнім лоні оброблений теж, в більше жартовливій казці, на Побережжю Слонової Кости в Африці [2]). Сим прикладам можна закинути, 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 ріжних народів, навіть досить культурних, до близнят. Звичайно близнят уважають чимсь чужим в тім роді, де вони родяться. Наприклад у Індіянів Квакіютль їх уважають попросту лососями! Таким дітям довго не позволяють наближатись до моря, щоб вони не вернулись до свого властивого роду [3]). Такі самі погляди бувають на альбіносів (білих Неґрів), або на инші незвичайні риси в дітях. Вони в своїм роді як чужі—як „відміна“ в наших забобонах; тільки „відміна“ справді чужа—(її підкинула відьма замісць людської дитини), а в примітивнім світі така ненормальна дитина не підміняна: вона просто припадково зайшла до чужого роду.

Такі бувають погляди на відносини батьків і дітей. Такі-ж принціпи повторяються у відносинах инших членів родини. Кровний звязок між братами і сестрами, напр., теж дуже поверховний: се головно манічний звязок! Так Курнаї (в Австралії) уважають всіх чоловіків свого племени, братами одної породи пташа ему (їрунґ), а всіх жінок свого-ж племени сестрами маленької пташки—джет'гун [4]). 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 Tradition Populaires 1912 авг.

[3]) *F. Boas,* Fifth report on the North-West Tribes of Canada,—Frazer Golden Bough I с. 263.

[4]) *Fisonand 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—воловим 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 видко погляду на кровні звязки, як на підставу родової приналежности. Так напр. колись Сенеки полонили дві сестри з иншого племени і адоптували, але не в той самий рід обидві: одну приняли до роду сокола другу взяв рід оленя. Таким чином їх діти могли потім женитися між собою: се з погляду Сенеків було б великим гріхом для дітей рідних сестер, але вони вже не були рідні![1]).

Всі сі гадки і звичаї зводяться отже до одного: породження дитини вважається річчю в основі припадковою. Як адоптація старається дати фікцію природного народження, так гадки про природне народження переплутані з соціяльними фікціями: породження стає фізичною адоптацією! Все одно, на те щоб зложився рід, потрібно не кровного звязку, а більш есенціонального: 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 соціяльного 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 ріжниться вона від адоптованої дитини? в манічнім і громадськім 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 життевий 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 звісним, найзрозумілішим явищем для примітивних.* Через се він стає мірилом для пізнання инших явищ, що займають примітивну уяву. Вище було згадане се загально оцінене спостереження, що світ уявляється примітивним народам як нагромадження родів, що стоять в ріжних звязках 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 степени динамику, чи морфологію сього світу, організованого на родовій основі.

Примітивна ідея породу виясняє тут багато. Дослід адоптації у примітивних: форм сеї інституції і понять адоптації, зможе дати ще більше. Бо коли рідні діти можуть уважатись адоптованими зайдами з инших родів, і навіть рас, то чому такі родичі як вітер, бобр, кавчукове дерево не будуть також адоптованими членами роду? Всі вони в якийсь момент історії роду могли бути адоптовані і тим чином ввійти в органічний манічний звязок з родом?

В сих адоптаціях, здається,—се можна додати,— рішаючим моментом був громадський чи економічний інтерес роду, а не симпатії людей до річей, їх краси або иншої 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, посилає на переговори свого знахаря. І доперва, як він дійшов умови зі зміями і обдарував їх тютюном, люде розташовуються безпечно[1]). 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 сих небезпечних сусідів і впливали на них на користь людей[1]).

Загалом між звірячими посвоєченням 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 мусіли 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 ж убивство між своїми менш небезпечне, як смерть з ворожої руки.

Дослід сих примітивних громадських інституцій і їх вияснення, в світогляді сих людей певно, зміг би, ясніше освітлити сі відносини. Бо в кожнім разі річ певна, що дорогою психологічних дедукцій тут не осягнеться богато. Вплив *громадського* елементу, що найсильніш 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 кінец-кінцем соціяльні категорії їх думання ріжнять його від цивілізованої мисли ще більше, ніж степень 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 ріжних формах, а в області логіки *важать лиш подібності формальні*!

В тім, що тут було описано з ідей деяких примітивних народів, ми саме старалися *підчеркнути сі ріжниці 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 сього примітивного поняття і його ролю в сформованню світогляду тих примітивних народів, у яких стрічаються синоніми сього слова, або близькі ідеї. Але й сей

---

[1]) *R. de Freicinet*, 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 навзаїм—найсильніше відчула на собі вплив соціяльного думання сих народів?

Нарешті—які думки і настрої впливають на сформування манічних родів, на об'єднання певних річей і явищ у вищі родові одиниці?

Що до останнього питання, то мусимо 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 позволяють 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 инших — найближчий сусід або дивне, жахливе явище, звір, що живе на могилах — отже репрезентує предків, і таке инше. Та ні одна з сих розгадок не дістала загального признання, і ні одна не вичерпала всіх можливих форм манічного об'єднання: не наблизилась до розвязання сього питання. Ще найбільш практична „робоча“ теорія та, що радить шукати окремого пояснення для кожної ріжновидности 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 формуванню об'єднань має магічний громадський інтерес цілого роду, а не симпатії окремих людей до певних зовнішніх форм предметів, або увага до якихось спеціяльних 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 сього примітивного явища.

Друге питання — про вплив манічного роду на конкретні форми громадських колективів, про його відношення до примітивної сім'ї, роду, племени, союзу племен, або до поколінних об'єднань, чи до професійних спілок, т. з. таємних товариств — до всіх сих 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 се можливе буде тільки по докладних і довгих студіях сих відносин у окремих народів, а поки що се питання в такім обсягу, здається, ще не було поставлене. 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 громадськім житті.

Поняттю манічного роду відповідає рід в широкім розумінню — клян, зложений з окремих сімей, що входить як політичний складник в плем'я з иншими одномовними родами. До такого роду крім людських родин входять звичайно родичі звірячі й инші предмети-свояки. Рід має свій церемоніял для відносин з сими родичами і свою мітологію.

Але у ріжних народів так само і „таємні товариства" — спілки знахарів, або рілігійні об'єднання чи братства, можуть мати всі сі атрибути: до них можуть належати і не люди (у Сун'ів напр. до таємного товариства завсігди належить якась звіряча порода, а також одна з шости сторін світу: схід, захід, південь, північ, зеніт, надір) [1]. Сі 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. Се вже приводить нас до третього, а властиво першого з трьох вище поставлених питань.

Се питання про місце світогляду, який виявляється в слові „мана", в ряду инших історичних типів і в історії розвою теоретичної думки, — або про місце мана в історії релігій. А тому

---

[1]) *Handbook* під „Zuñi".

[2]) Див. вище „ваконваціпі" 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 принялася загально, разом з терміном Марета для манічного світогляду: „преанімізм“. Вона головне формулується так, що всі инші звісні вірування: віра в демонів, і взагалі в персональні сили природи, новіші і складніші, ніж віра в невтральне, 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 окруження. Аж досвід з сих магічних чи механічно-магічних маніпуляцій витворив у чоловіка враження, 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 діями [1]). Сей світогляд Фірканд вважає першою релігійною ідеєю: попередня стадія ще перед-релігійна. Але він не постарався 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 враження дегенератів, і питання про те, чи се народи нерозвинені чи регре-

[1]) *A. Vierkandt*, Anfänge der Religion und Zauberei, в Globus XCII (1907) ст. 28.

сивні, досі ще не вирішене. В кожнім разі проблему найдавнішої форми віри треба поки що обговорювати без них.

Вкінці — ще одна можливість: що „мана“ поняття порівняно нове і менш примітивне ніж якийсь инший нам звісний примітивний світогляд. Тут можемо згадати два погляди: погляд ревеляціоністів, оборонців откровенія, як В. Шміт — що вважають найстаршою формою віри монотеізм і теорію бога творця і батька людей (т. з. монотеізм Андаманців). Виходячи з сього погляду вони вважають мана дегенеративно-переходовою формою.

Инший погляд висловив геленіст W. Ridgeway, а саме—що мана тому поняття новіше від анімізму, що виступає прикметою покійників і душ, — отже понять які відбилися доперва в анімічнім світогляді.

Розуміється, новішим можна вважати мана лиш по стільки, що в нашім 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 инші явища; навіть можна сказати, що мерці завдячають „мана“ тому переконанню примітивних, що вони не різко відріжняються від живих людей.

Правда, назвати „мана“ абсолютно найстаршою вірою теж не можна: не знаємо релігії вимерших Тасманійців, як і релігії печерного Европейця — чи були вони маністи чи аніміст, чи магіки 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 степень 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 вищім рівні культури, бо де-які ослаблені

сліди „мана“ замітні навіть у таких високих культурах, як браманізм. Правдоподібно, се поняття колись було загально-людським, себ-то спільним всім старим культурним народам. Нові европейські культури ледве чи застали його у своїх старших учителів — народів переднє-азійської і середземної культури. Манічний світогляд мусів пережити себе раніше ніж ново-европейські (античні і пізніші) культури стали складатися — через се мабуть „мана“ так далеке нам, значно дальше ніж забобони наших власних предків, що заховалися в ірраціональних дивацтвах нижче розвинених верств до наших часів.

Але в людських мислях рідко що переживається до решти. Ідеї — найбільш живуче зілля, хоч воно і скоро вироджується. Де-які тоненькі парости сього складного примітивного поняття вросли́сь і в нашім способі думання. Цікаво було б підкреслити сі 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 етікетку „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. Еманціпований індивід, що не чує на собі впливу громади і своєї залежности 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 уявлятись їй 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 папугу 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 сей 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 ріжні, бо виходять з зовсім ріжних 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 кожнім 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 вияснення еволюції людської мисли взагалі.

Полон орнаменту і крадіж слова,

як причинки до поняття власности у примітивних народів.

Одна з найбільше популярних характеристик примітивного людства, як явища відмінного від сучасного европейського суспільного ладу, безсумнівно та, що дотичить фактів звязаних з правом власности. До найзамітніших ріжниць між примітивними народами і народами европейської цивілізації зачисляються їх розходження в поглядах на володіння речами, які в цивілізованих краях можуть бути об'єктом індивідуальної власности. Тут міститься та прикмета примітивного побуту, що звичайно називається примітивним комунізмом—дуже популярна в соціологічній литературі тема, особливо в загальних творах призначених для широких кол читачів. Можливо, що з усього „примітивного" се явище найліпше відоме широкій публіці, хоч не все ясно їй уявляється.

Причина сього в значній мірі та, що примітивний комунізм, як конкретна інституція примітивного побуту, не вбраний 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 инші подібні імена, складається з досить ріжнородних побутових елементів: не рівних по своїй доказовій вартості, і не подібних по тим мотивам, що їх викликають, і навіть—дуже ріжних у ріжних авторів. У одних сей комунізм опирається на відомості про колективне володіння у ріжних племен певними об'єктами власности, 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 ріжних 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 инших 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 сих 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 дальше, в подарунок дальшим сусідам. Або ся прикмета ескімоського побуту, що так зрівнює всіх членів одної громади в хвилі недостачі, 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 сі 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 свобідний альтруїзм, що виявляється зовсім незалежно від звичаїв (хоч розуміється, все стоїть під контрольом суспільної думки, як і всякий инший вчинок громадського значіння).

Практично для примітивного побуту сі обі групи явищ можуть мати однакове значіння: перша може бути навіть тільки зафіксованням другої, старшої. Але з становища досліду *інституції* власности, ріжниця між ними глибока, і зрозуміло, що лише в першім випадку—унормованого звичаєм поділу, може бути мова про колективне володіння.

Та в кожнім з сих двох родів явищ: унормованого колективного володіння і свобідного альтруїзму примітивних, дослід рідко доходить до основної ідеї, яка лежить в основі даного звичаю, а в ній тільки й може міститись розгадка повного значіння сього „примітивного комунізму“ для самих примітивних народів. Инакше кажучи, дослідники не все стараються уяснити собі погляд примітивних людей на основні моменти, що виступають в сім питанню: примітивну думку про власність, відносини людини до власности і примітивне поняття речі як об'єкту власности. А

від того-ж повинен би починатись дослід власности у примітивних народів.

Бо-ж не можна зрозуміти річевого права сих 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 сих речей, і відносин громади до факту володіння речами. Та саме явище власности здається таким звісним і само зрозумілим, що воно наче і не потрібує вияснення: треба мовляв, лише констатувати його присутність або відсутність, тут або там, а решта все ясно. А тим часом зовсім не так воно ясне, 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, сі аналогії бувають дуже зрадливі. Дуже часто примітивні явища, що здалека роблять враження речей відомих і зрозумілих, зблизька виявляються цілком відмінними комбінаціями побутових форм. От хоч би сей приклад з области досить високого господарства на Соломонових островах. Тубильці сих островів мають досить живі торговельні зносини, і звісно, що для сих зносин у них навіть існують гроші. Себ-то обмін дібр у них відбувається не самим виміном речей безпосереднього особистого вжитку, а вживаються для обміну черпашки (мушлі, раковини), умовні цінности, що виконують у них функцію грошей. Можна думати, що ся відомість не потрібує 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 сих островах, звернув між иншим увагу і на сі мушлі—гроші (Muschelgeld), то його дослід відкрив дуже цікавий і оригінальний образ [1]) Правда, сі 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, сі 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,—*Levy-Bruhl,* La mentalité primitive, c. 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 участникам 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 заразом і банкіром свого племени.

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 проміняти. 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 виміняти на кожну иншу, по потребі; певні роди речей можна вимінювати тільки на иншу означену категорію речей. Зброю можна міняти на покраси, нпр. наручники або намисто, і навпаки, але покрас і зброї не можна виміняти 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 ріжняться 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 кожнім 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 Індіянин завсіди полює тільки для других і ніколи для себе самого [1]). 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 Caingangs, в Rivista de Museu Paulista, T. X, 1918, c. 744 (Sao Paulo) цитоване в Anthropos XIX, c. 520.

тися на такім 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 Індіяни, племя Coroados-Caingang, тотеміcти, себ-то їх громадський устрій складається з окремих родів, з котрих кожний вважає себе посвояченим з якою небудь породою звірів. Такий устрій часто буває звязаний з обов'язком даного роду не їсти посвояченої породи, хоч убивати її буває дозволено. Очевидно Короадо уступають членам инших 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 племени, 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 народами[1]), мають такі звичаї, звязані 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 смерти. 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 війти в се коло, а переступ може

[1]) Існує також погляд, що вони дегенерований народ. Але в кожнім разі Ведди представляють дуже простий суспільний тип.

бути покараний смертю [1]). 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, магічним *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 магічну цінність людей і речей. В цілім примітивнім світі існує ідея, що всі предмети власности або ужитку магічно 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 палить волосся людини, щоб і вона сама згоріла (в горячці); або забиває шпильки 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 магічне 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 магічні думки і позволяють зрозуміти власницький стан.

Вони пояснюють і те, чому ріжні 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 (альґонкінської 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 індіянське 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 індіянського світогляду.

Одначе, кого збагачує індіянин зловленим тіпі, себе чи свою хату? Се питання трудно розгадати, та відповідь буде мати однакову вартість, бо збагачення дому збагачує і його власника. Правдоподібно, сі Індіяни 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 такім 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 Індіяни рахують не лиш здобуті тіпі, але й удари ворогові,—не рани, а власне удари, нанесені ворогові в бою, зазначують їх на своїм тілі або одежі значком, очевидно як якісь магічні здобутки [2]). 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 зазначуються теж на бумеранґу, 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 инші речі, тіпі теж має в собі якусь магічну 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 богацтво, здоров'я, удачу. Може ся гадка і не формулується 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 сих 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 сих 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-американськім 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 Скідґейтського племени на о. Королеви Шарлоти пам'ятає війну між містом Скідґейт 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 сих 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 такім 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 Скідґейтці незнали ще рушниць і стріляли стрілами, вибрались вони раз на війну до Клу. Не доїзджаючи 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 Скідґейтські 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 вийшли до них. Вони взяли жінок в полон. А як привели їх до Скідґейт, то вони заволоділи також тим ново зробленим словом, яке *вони здобули в своїм поході.* Вони, Скідґейтці, стали повторяти „Вага-іва-н“ все коли що-небудь робили.

„Тоді люди з Клу довідались, *що вони* (Скідґейтці) *полонили те ново-зроблене слово. І чотирі човни, повні людей, пішли з Клу до Скідгейт на війну.*

„Люди з Клу причалили одалік і сховалися. За хвилю по тім як вони поховалися, три особи, з Скідґейт, проїхали човном повз них. Один з них був ясний з себе і товстий. Його волосся було розпущене.

„Коли Скідґейтці 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, вхопив лук і пустив стрілу. Коли вона упала коло носу човна Скідґейтців, вони всі три оглянулись. І Клу сказали між собою, що се властитель (ватажок міста Скідґейт).

„Тоді Клу проїхали повз човен і убили їх всіх. Вони взяли голову Властителя і тих, що були з ним. Тоді вони повбивали всі три голови на палі в Клу.

„Люди з міста Джи'ґуа видумали зараз же нове слово „навіть не оглядаючись“ [2]). А як звістка про се дійшла до Скідґейт, 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 Скідґейтці заплатили дорого за свій гра-

---

[1]) Часом якесь новозроблене слово так сподобається, каже в примітці Свантон, американський видавець сього 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 Скідґейтців, чого б сі злодії не могли наробити людям з Клу, маючи „в руках“ їх власність, — яких магічних 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 магічна 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 магічний 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 ріжних господарських або соціяльно-психологічних причин. Але в суспільності, яка таку вагу надає магії і магічній 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 відбились на його долі. Перша з них дата—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 Benfey'a і почався новітній порівняний дослід казок та повстала т. з. арийська теорія їх походження. Більше ще ніж вплинути на конкретні висновки науки, сі два випадки збудили інтерес до сих дослідів і помогли їм виробити собі місце між історичними науками. Видання Ґрімм 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 дослідові казок.

Історія народньої пісні не знає таких сенсацій, ані таких різких поворотів в досліді, що викликали б інтерес публіки, чи таких пароксизмів захоплення і цікавости, 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 творчости 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 ріжних народів, але сей інтерес звернувся власне до самого матеріялу—до живої народньої пісні, її краси й поезії, але не торкнувся теоретичних питань її дослідження. Спеціяльно 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 ріжних народів громадили матеріял, дещо 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 Ґрундвіґа, не потрапляли значно оживити дослідницької праці! Ще щасливіший з того погляду був корпус „Англійських і Шотляндських Балад“, виданий на взірець Ґрундтвіґа 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 матеріял майже від усіх народів світу, і сим не лише підготовив історію англійської пісні, але й полекшив дослід народньої пісенности взагалі. По закінченню свого корпусу Чайльд мав замір написати працю, щоб використати зібраний матеріял 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 ріжними формами писаної, не народньої творчости, особливо з середньовічними романами і хроніками (в баладах виступають часто історичні особи або члени звісних родів) ледви чи й повів би був Чайльда, в тих часах, до дуже великих історичних глибин, де можна б шукати джерела людського поетичного інстинкту. Натомість по смерті Чайльда його збірка дала стимул иншому американському ученому занятися близше власне сими основними питаннями поетичної творчости народу. В 1901 р. вийшла книга проф. Ф. Б. Ґаміра „Початки поезії“ [2]), що звязуючись з провідними думками Чайльда, які він зазначив був в своїх примітках, дали дуже широкий і, як на той час, відважний погляд на початки поетичної творчости і головні питання її досліду.

Щоб оправдати се слово „відважний“, а заразом відповідно оцінити твір Ґаміра, мусимо пригадати ті думки, що звязувались з питанням про початок поезії в тих часах, коли виходила праця Ґаміра. 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 дослідами 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 иншім 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 якім небудь великім місті не раз відчуває те саме убожество мистецтва в масі, але він звичайно не робить з того висновків про банкротство мистецтва взагалі, — а в рішенню питання про ролю 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 рішаючу ролю! 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 тріюмфи 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 меркантільними мотивами: продукцією для ринку, для авдиторії, 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. R. 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 Людвіґ Якобовскі поставив поезію в залежність від фізіологічних переживань індивіда, і в своїй книжці навіть подав діяграму 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 обстанова 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 привабности.

Супроти всіх сих тенденційно-теоретичних толкувань Ґамір поставив собі завдання не пояснять походження поезії якимись філософічними теоріями, але „студіювати її як соціяльну інституцію... як елемент людського життя“. Таке формулування питання змусило його відразу відкинути всі індивідуалістичні вияснення, що виходять з поетичної творчости 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 Ґамір, 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 творчости. Ґамір, що правда, не рішається приняти сі свідоцтва 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 Якобовского як до якогось дуже глибоко і нового слова.
[2]) *L. Jacobowski*, Die Anfänge der Poesie, 1891.

раз того, чим жили ті перед-історичні народи Европи, які являються батьками сучасних культурних народів. Але не вважаючи на сю перебільшену обережність, [1]) не відкидає того виразного і недвозначного свідоцтва 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.

Сим не хочемо сказати, що Ґамір перший, виявив можливість колективної творчости взагалі, чи такої творчости, звязаної з танцем,—ні, але він дав сій гіпотезі більше наукової авторитетности, ніж хто небудь дав її досі. Вже ж A. W. Schlegel 1800 р. висловив думку, що народні пісні були утворені так би сказати самим народом в його цілості. Потім Ґрімми сотворили свою теорію творчого народнього духа, що творить якимсь невиразним, таємним стихійним способом. Але ніхто з них не старався вияснити сього процесу творчости, 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. Лєнґ, що з таким успіхом виступав в боротьбі казкових теорій, спершу 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 сердець 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-французського ballar—танцювати.

Отже в головному Ф. Б. Ґамір тільки поглубив 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 Лєнґ 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 недиференціованім гурті“.

Книга Ґаміра, взагалі дуже богата літературними відомостями дала цікаві вказівки „з преісторії“ сеї теорії. Найстарший слід її він вказує в „Memoire pour servire 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, жнивах, 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 родняться разом в сім святочнім настрою — в святочнім (festal) гурті, як висловлюється Ґамір. Він, як Бюрет, надає ритмові головну вагу в генезі поезії, бо ж саме ритм ріжнить її від инших 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 Fidle, Didle, Dodle, Didle“ (Співайте: фідль, дідль, додль, дідль) — The Lochamer Harper, b. 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. шотляндські дівчата співали до танцю пісні в наругу погромленим 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*, Beginnnigs, 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 Ґаміра, найстарше явище таки праця Burette'a.

[2]) *Karl Bücher*, якого теорію так нагадують сі думки Бюрета, не згадує його Memoire, див. Arbeit und Rythmus, 5 вид. 1919 р.

[3]) Beginnnings, 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 Ґамір дуже добре оцінює сі свідоцтва. Але, зовсім зрозуміло, він старається сягнути і ще дальше,—до громад, що стоять іще ближче 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 kalaui aha!.. яке без кінця повторюється. Абож часом—короткі імпровізовані пісні, що оповідають події дня, причину радости і т. и., як приміром: „Добрі лови“ або „Тепер маємо що їсти“ або „Горілка добра“ [1]). Ґамір додає: вони не танцюють без співу, і николи 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 соціяльна функція і громадський початок мистецтва (поезії). Слідом приходить імпровізована пісня, що повстає з сих-же колективних, хорових умов і відкликається тільки до актуальних інтересів племени в цілости. Нема ні традицій, ні легенд, ні епопей, ані любовної лірики, ні гимнів до звізд і заходу сонця. Вся поезія громадська, вона держиться ритму громадської однодушности, як одинокого певного факту“. Сю головну гадку Ґамір піддержує иншими етнологічними прикладами і теоретичними міркуваннями, поширюючи її базу. Тому хоч вона назверх близька до романтичних теорій народньої творчости, то глибоко ріжниться 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, c. 95.

звертаються також до инших фольклорних питань. Їх становище до колективної пісні пояснюється тою обставиною, що сі два роди народньої літератури, пісню і казку, ставлено часто на одну дошку, так що аргументи за якесь походження одного з сих 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. арийська теорія, що виводить усі народні казки з індийської духовної літератури, піддає дослідникам казки (індивідуалістичного напряму) 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 оповідальної і ліричної творчости!

Що до „сентиментальности" колективістичного пояснення початків поезії, що закидають йому деякі противники, то кінець кінцем і тут рішає такт дослідника та його уміння відділити враження правдивости 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 самітнього 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'єднаним 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 сі 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 Ґаміра 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 близших обставинах сеї творчости. Шукає джерела примітивної поезії „в якімсь універсально людськім 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—подружжу, він не спиняється, натомісць віддає велику увагу поезії смерти—голосінням, для яких вибирає корсиканській термін vocero.

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 Ґамір не вважає плачів одиноким джерелом примітивної поезії, хоч надає їм велике значіння і уділяє богато місця в своїй теорії. Не беручи на себе відповідального завдання доповняти поданого ним матеріялу звістками про примітивні пісні на инші теми, постараємось вибрати з його праць те, що дають вони для вияснення початків поезії з похоронної обрядовости.

Ґамір переглядає похоронні плачі дикунів, старих культурних народів і відсталих народніх верств в Европі: корсиканських, провансальських, шотляндських селян і виясняє 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 Европі голосіння мали дуже простий, елементарний характер. Сих людей по просту вражала подібність індіянських плачів і голосінь европейського (французького) селянства тих часів [2]).

Як видно з описів, тексти таких голосінь були дуже прості, не лиш в Америці, але і в Европі 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 корсиканских vocero. „Зробіть широке коло,— каже таке старе голосіння,—і танцюйте caracolu, бо сей жаль дуже болючий".

Таке значіння ритму для заспокоєння чи для регулювання енергії примітивної людини підношено вже не раз. K. Bücher 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. Ґамір 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 головно з ритму инших 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 иншим 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 піснею. „Колективна однодушність (communal consent), що виявляється в ритмі, викликала повторення більш або менш артикульованих звуків. Повторювання ...відзначає якусь подію, чи якесь враження, особливо варте уваги, утримує його в уху і в розумі, і так помагає памяті" [1]). Без сього засобу пісня не може зафіксуватися, не може війти в традицію, завдяки якій вона тільки й існує. В її дальшім життю вона і так тратить свій 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 Ґамір в своїй книзі про англійські балади, балада не могла б заховатися так само як топлене желізо не може заховатися в формі в плиннім стані. Лиш застигнувши і затвердівши в озна-

[1]) Beginnings, c. 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 Ґамір влучно пише про се: „Ми переносимо сучасні умови в минуле і піддаемося глибокому недовір'ю і призирству для юрби (throng); ми хочемо виділити того і иншого з натовпу і поглянути на провідника; коронне літературне осягнення нашого віку—се інтервю! 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 почувають, а не думають, згода не висловлена ніким, але якої всі слухають, тимчасом як закони повстають 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 дальшім 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 Ґамір. Навіть шамана—примітивного жреця, що виконує релігійні церемонії громади, він називає таким депутатом, себ то заступником гурту в частині його власних функцій. Гурт—се первопочаток, 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 суспільності абсолютно не диференціованій.

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 ol English Literature. Boston 1907, c. 85.

[2]) Democracy and Poetry, сс. 216-217. Перепрошуємо читача за сю тяжку фразеологію цитати: книги Ґаміра на скільки багаті змістом і цікаві глибокими гадками, на стільки не прозорі й тяжкі в стилю.

не цікаві,—дати волю „ліричному крикові“, як каже Ґамір словами J. A. Symonds'a.[1]) Фактично сей крик міг пролунати 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. індіянські пісні смерти [2]), зовсім індивідуальні по своєму характеру, існують в строго колективістичнім (хоч не зовсім примітивнім) побуті. Сього роду індивідуальної „дикунської“ поезії Ґамір чомусь не відзначив. Але він зовсім справедливо зазначив розмірну пізнішість його як соціяльного явища.

Отже з сих двох „початків“: колективної й індивідуальної ліричної пісні походить ціла пізніша еволюція поезії, якій Ґамір 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 індивідуальности сей союз самітного поета з самітним читачем все більше стає властивою формою літературної творчости. „Винахід чорнила і паперу, каже Ґамір, 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 Ґамірові помилкою. Бо вірш—ритмічний твір, що родився з ритму як раз колективного чуття, який дає форму для думок і почувань схвильованого колективу, повинен і дальше

---

[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 Ґамірової концепції в тім, то вона відзначає другорядність ліричного моменту супроти колективного, і тим близша до примітивної дійсности.

[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 спиняється з очевидною приємністю на впливі колективної поезії (в пізнішім, не примітивно-гуртовім значінню) на долю самих колективів, націй. Сила єврейських псалмів, — підносить він, — се сила колективного чуття, що по всяк час держить ідеальний образ єдности народу перед його очами, виливається алегоріями, властиво ж—внутрішніми візіями сеї спільности, 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 республики в Старій Англії і дала силу колективному життю в Новій Англії, яка ще й нині почувається в кращих традиціях цілого краю (Америки)“ [1]).

„Се почуття роду – той інстикт єдности, організованости, симпатії, як би ми не назвали сю соціяльну здібність (faculty)—се протиставлення смерті і знищенню тривкого громадського тіла: воно таке ж таємне і таке ж важливе, як геніяльність (індивідуальна)“ [2]).

Ми цитуємо сі фрази декларативного характеру і сі проєкції на пізнішу літературу, тому що вони творять цілість з тою теорією походження поезії, яку Ґамір розгорнув в своїх працях. В горі ми зазначили, що Ґамір ставився до свідоцтв етнології з деяким недовір'ям що походило мабуть з неповної освідомлености в сій науці. Але як видно і з переказаного тут, сі 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 окружають. 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 інтуіція Ґріммів, що вгадувала колективну природу пісні; але оправдані і застереження проти сього погляду, які нагадують, що ніщо не з'являється само з себе, і пісня мусить мати якогось реального автора. На тлі *сучасних* відносин сі 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 сеї творчости може лежати лиш поза границями культурного життя, в тім що ми з більшою чи меншою правильністю називаємо примітивним громадянством. А коли ми звернемось до сього 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 цивілізованного побуту: се соціяльний організм окремого типу, менш диференціований 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 сих 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 Ґаміром), що перерізують примітивний побут, як пері-

одичні відпливи 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 поясняти ні чудом, ні навіть таємницею", каже раз Ґамір,—„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 кількандцяти людей, виливається 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 зробить на звісний 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 буквальнім 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 якім вона родилась з його попередніх переживань.

Річ ясна, що се процес зовсім відмінний від всього звісного

[1]) The popular ballad, c. 61.

у нас, і що він можлибый тільки в зовсім не диференціованім громадянстві, де всі живуть одним життям. В громадянстві не лиш класовім, але і в диференціованім простим поділом праці або занять, такої одноманітности вислову бути вже не може. Чим дальше посувається сей поділ, тим менше можливостей для такої творчости.

Розуміється, товариські тенденції, що виявляются у примітивних так виразно, цілком не зникають і потім. Соціяльний інстинкт людини переживає і перебивається через пізніші природні і насильні поділи громади—і як вірно виясняє Ґамір—він знаходить собі вираз *в поезії*, продираючись через гущавину індивідуалістичної творчості. Але він тепер не виявляється в коляється в колективній творчости. В умовах господарсько диференціованого громадянства колективна творчість могла б бути лиш гурткевою творчістю. Могла б повставати в гурті людей об'єднаних тісними спеціяльними інтересами. — Але зрозуміло, що тут вона в ніякій мірі не виявляла б уже соціяльного інстинкту цивілізованого людства, його сили і значіння. Сучасний колективізм має инші способи вияву, більш складні і дальше сягаючі. Поетична імпровізація його не вдовольняє. Щоб виявити і висловити себе, він потрібує усього складного апарату індивідуального поета—речника думок і настроїв колективу.

Сей індивідуальний поет може стояти близше або дальше 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 Ґамір—„делегата" її. Він може шукати дороги для утечі, як той скований ґалерник 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 „соціяльну букву" на плечі поета як тавро неволі, як трагедію індивіда. В ріжних обставинах ся „соціяльна печать" може бути більше чи менше симпатична, — часом докучливо важка, часом дорогоцінна. Та *ніколи* вона не перестає тяжіти над індивідуальним поетом як неминучість, як соціяльний закон.

[1]) „Схиляє голову і плаче над морем, і шукаючи в хвилях нової дороги здрігаючись бачить на них своє голе плече і на ньому суспільну печать виписану зелізом". 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 publique 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. Cathérine 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 consequant 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 demontré 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 societés qui occupent un autre degré de la civilisation (Durkheim, Lévy-Bruhl). L'auteur se demande donc quels sont les rapports de la mentalité primitive au principe de causalité. Elle constate que la causalité primitive depend 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 tres 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 „possydjinié" (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 éthnographes 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 pemier, *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'evolution des sociétés primitives qui est dominée par la notion du genre. Cette notion influance toutes les conceptions de la vie sociale et naturelle des primitifs. Mais cette notion du genre rentre naturellement dans un système philosophique plus vaste, repandu chez beaucoup de peuples primitifs, et qui est représenté par le mot melanesien *mana*. Chez nombre d'éthnographes il tend a devenir un principe fondemental de la sociologie primitive comme jadis le *totem* (p. 112—130).

II. Differentes définitions du *mana* mélanesien. Ses équivalents chez d'autres peuples. Nous appelons *mana* tout court cette idée de force impersonelle repandue dans les choses qui se revèle 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 materielles, qui deviennent des talismans pour les individus en cause. Ces *manas* objectivés ont habituellement un nom a part. *L'oyaron* iroquois est le mieux indiqué, pu squ' il se rattache le mieux a l'idée de la force active dont il dérive, *orenda*. *L'oyaron* n'appartient pas exclusivement aux indvidus, les groupes sociaux ont aussi leur *mana*, *orenda*, objectivé ou non qu' ils soutiennent par des régimes rituels. L'individu qui cherche a 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 isolee du reste de l'univers, mais très solidaire a l'intérieur. Les rapports entre ces unites maniques sont pensés sous forme de relations entre les tribus, tantôt amies, tuntôt 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, auquels 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 a 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, déterminee par des lois uniformes—il est aussi peu regulier que la force *mana* qui le constitue. Quoique l'adhérance 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 negligée par la sociologie. C'est l'adoption qui complète les tribus decimees 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 developper,

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 réproduction. Pour eux l'essentiel n'est pas la parenté physique mais la naissance sociale, l'initiation. Etant donné les mêmes rites initiatoirs 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 confere 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'idee 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 la de reine Charlotte publié par Swanton, où une expédition est organisée pour venger *le vol d'un mot*. Les deux cas tendent donc à demontrer que chez les primitifs le droit de propriété, qui est une forme de rélations 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 poesie (c. 204—219).

ЗМІСТ.

Стор.

Передмова . . . . . 3—20

„Український Соціольогічний Інститут“ (с. 3), його завдання (с. 4), його діяльність в рр. 1920—3 (с. 5), його публікації (с. 7), його „семінар примітивної культури“, з котрого 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 Індіян (с. 18). Питання заселення Америки (с. 19). II. Своєрідність американського археологічного матеріялу (с. 21), досл ди 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 Бразілії (с. 28), роскопки в північній Америці (с. 30), каліфорнійські знахідки Кінґа (с. 31), фігурка з Нампа с. 33), Homo pliocenicus, Tetraprothomo (с. 35) й інші нахідки Ameґіна (с. 36). IV. Північно-американські знахідки 1890 рр. (с. 38), Лянсінґський череп (с. 40), Homo sinemento (с. 41), патаґонська нахідка 1923 р. (с 43). V. Досліди 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), спеціялізація (с. 57), биття безпосередніми ударами по неопертім камені (с. 58), биття посередніми ударами по неопертім камені (с 59), безпосереднє 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 фолькльорі . . . . . 75—109

Новіші досліди над примітивним мишленням, праці Леві-Брюля (с. 77), його закон партиципації (с. 78), досліди над мовами (с 80), спостерегання 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 Західн й 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), похоронні 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 *тотему* в соціологічній літературі (с. 112), історія терміну (с. 113), аналіз терміну *тотем* (с. 114), дефінція *тотемізму* (с. 116), дефініція *тотему* (v. Gennep'a) (с 117), теорія *тотемізму* A. Lang (с. 118), Zmigrodski, Frazer, Haddon (с. 119), реакція в розумінні *тотему* як загально людського явища, Schmidt (с. 122), A. Reinach, Swanton (с. 123), спір про монотеїзм, андаманський бог Пулюґа (с. 124); дефінція тотемізму Дюркгема (с. 126), Thurnwald (с. 127), перегляд сказаного (с. 128).

II. Поява слова *мана* (с. 130). Кодрінґтон, Марет (с. 131), Бет, Сентів (с. 132), Е. Бест про думання Маорі (с. 133), Дюркгем, Ґюбер і Мос (с. 134), Леман (с. 135), інші назви *мана*: *оренда, маніту, ваконда* (с. 133). Подібні вирази у инших народів (136), инші американські вирази, вирази з Океанії: *тапу, каляу, вайруа, гау* (с. 138), австралійські: *чурінґа, арунквільта*, африканські: *нкісіс, дзо*, мадаґаскарське *гасіна*, північно-африканське *барака*, старо-єгипетське *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 Льонґа (с. 151), *ойерон* танець, групові *ойерони* (с. 152). Родове *мана*, родичі не-люде (с. 153), відносини людей до речей (с. 154), звязок між членами роду, Ґуїчоли (с. 155), манічний рід не спиняється 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 Сунґів (ст. 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), поганий вплив „чужого", оповідання Миклухо-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), родове мана рухоме: приклад з лікарської практики на Новій-Ґвінеї (с. 171), адоптація білих, сер Брук (с. 173), адоптація у Індіян (с. 174), адоптація Тускарорів (с. 185), Ленґ про адоптацію звірів-родичів (176), природні явища і соціяльні (с. 177), Фрезер про нерозуміння породження (с. 178), 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 материне лоно (с. 193), погляд на близнят, погляди Курнаїв (с. 184), подібне у Гуцулів (с. 185), примітивним людям природні закони уявляються як громадські звичаї (с 186), людсько-звірячі роди побудовані на ідеї громадської користи (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), зрадливість культурних аналогій, гроші на Соломонових островах (с. 196), „земельна власність" у Веддів (с. 198), магічне поняття власности, полон *тіні* (с. 199), війна Скідґейтців за слово (с. 201).

Колективне в примітивній поезії . . . . . 204—219

Початки досліду народньої пісні (с. 204), „Англійські і Шотландські балади" Чайльда і „Початки поезії" Ґаміра (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).

БІБЛІОТЕКА НАУК. ТОВ. ІМ. ШЕВЧЕНКА

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ

ВСЕУКРАЇНСЬКОІ АКАДЕМІІ НАУК

просить надсилати їй для використання всякого роду матеріяли, що освітлюють як матеріяльну так і духову культуру Українського народу: записи творів усної творчости, описання обрядів, повірок, форм життя родинного і громадського, хазяйства і домашнього побуту, старіші і зовсім нові: новіших явищ народнього життя в селі, містечку, городі, і пережитків старих форм його.

Програми для збирання друкуються в „Україні“ починаючи з кн. І за р. 1925.

Адреса: Київ, ул. Короленка 37, пом. 12-а.

КОМІСІЯ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТИ

ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІІ НАУК

приготовляє до видання в 1925—6 рр.

КОРПУС УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНІХ ДУМ

В дальшім плані такі збірники текстів:

Історичні пісні старших часів, Пісні про Січ і Запоріжжя Пісні гайдамацькі, Пісні XIX віку, Балади.

Комісія просить надсилати матеріяли для використання, навіть варіянти добре відомих пісень, навіть такі що вже використовувалися в друку. На бажання, матеріяли по використанню будуть повертатись.

Адреса: Київ, ул. Короленка 37, пом. 12-а.

Редакція „України“ часто отримує замовлення, щоб вислати її наложеною платою, і под. Отже звертаємо увагу, що наші видання виходять накладом Державного Видавництва України, тільки йому належать. воно одно дбає за їх розповсюдження. Історична ж Секція тільки веде редакторську роботу і не розпоряджає примірниками на продаж. Всі, кого інтересують ці видання, повинні подбати, щоб книгарні в їхньому місті мали його в продажі, а коли помітять їх недостачу, або якийсь непорядок в його розповсюдженню, повинні звертатись до торговельного Відділу Держав. Видав. Укр.: або до його централі в Харкові (площа Тевелєва Ч. 4) або до Київської філії (ул. Воровського, Ч. 21).

Ціна 2 карб. 50 к.

№ 18746.

2109

БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВ. ІМ. ШЕВЧЕНКА.
III. 32 [illegible] /27-а