

ЭО, 2008 г., № 6

© Д. Коестер

**ВОЗВРАЩЕНИЕ К "ДЕЯНИЯМ АСДИВАЛЯ":  
"МАЛЫЙ" КАМЧАТСКИЙ МИФ В СВЕТЕ ТЕОРИЙ  
Ф. БОАСА И К. ЛЕВИ-СТРОСА**

**Вводное замечание**

Эта статья впервые была опубликована в ноябре 2004 г. в специальном выпуске журнала "Les Temps Modernes", посвященном работам Клода Леви-Строса. Желание написать на эту тему возникло у меня за несколько лет до того, в процессе подготовки к полевым исследованиям на Камчатском полуострове. Я получил камчадалские (ительменские) тексты, собранные Вальдемаром Йохельсоном, в редакции Дина Стоддарда Ворса (Dean Stoddard Worth) и с удивлением нашел среди них один короткий миф, который показался мне странно знакомым – он был очень похож на "Деяния Асдиваля". Я перечитал статью Леви-Строса об Асдивале и был поражен почти полной структурной инверсией легенды, которая обнаруживалась при сравнении полученных текстов с этим гораздо более длинным цимшианским мифом. Пример инверсии был настолько очевидным, что я даже использовал его на занятиях со студентами, которые читали статью Леви-Строса об Асдивале. Цимшианская легенда могла рассматриваться как своего рода "расширенный случай", подходящий для иллюстрации структуралистских принципов. Я решил написать исследовательский очерк на эту тему, но сначала мне не хватило времени. Позже, увидев объявление Бориса Вайзмана об организации в Университете Дарема конференции о значении работ Леви-Строса, я решил рассказать там об ительменской легенде. Конференция оказалась насыщенной и интересной, и неудивительно, что "Les Temps Modernes" согласился опубликовать ее материалы в специальном выпуске, посвященном Леви-Стросу.

Мне хотелось бы поблагодарить журнал "Les Temps Modernes" и электронное издание "ethnographiques.org" за разрешение на повторную публикацию статьи, а также за их открытую политику, позволяющую авторам сохранять права на свои работы. Переиздание этого текста дает мне возможность исправить некоторые ошибки, которых, к сожалению, не удалось избежать в его первоначальной версии.

**Дрейф мифа в северотихоокеанском регионе: инверсия "Деяний Асдиваля"**

Приступая к знаменитым теперь исследованиям "Деяний Асдиваля"<sup>1</sup>, Клод Леви-Строс ставит перед собой две задачи: во-первых, изучить этот миф во многообразии всех отраженных в нем аспектов – географическом, экономическом, социологическом, космологическом; во-вторых, изучить изменения мифа в его вариантах и постараться интерпретировать различные его версии в свете социальных и культурных особенностей трех соседствующих диалектных групп севера Британской Колумбии: *цимшиан* (Форт-Симпсон), *гитксан* и *нишга* (или *нишка*)<sup>2</sup>. Однако убедительный анализ и географическое распределение мифа в этом исследовании, пусть даже территориально более узком по сравнению с "Мифологиками", позволяют предложить выводы, которые не ограничиваются четырьмя изученными версиями. Я представ-

**Дэвид Коестер** (Koester) – профессор кафедры антропологии Университета штата Аляска (г. Фэйрбанк, США).

*Ethnographisches Obzrenie* thanks *ethnographiques.org* for the kind permission to reprint in Russian the article originally published as: D. Koester. Asdiwal revisité: Boas et Lévi-Strauss face à un "petit" mythe du Kamtchatka // *ethnographiques.org*. 2005. No. 8. November.

ляю здесь особый, отдаленный вариант мифа и надеюсь тем самым привести частный пример верности приемов структурного анализа и подтвердить значение структуралистской парадигмы в исследовании диахронических аспектов деятельности человеческого сознания. В качестве доказательства я предлагаю "эмпирическую находку" – обедненный и искаженный образец мифа, записанный на Камчатском полуострове на севере Тихого океана. Он выглядит как инверсированная и действительно чрезвычайно размытая версия цимшианской легенды об Асдивале. Леви-Строс пишет, что рассматривает каждый миф в своем исследовании как "ограниченное применение схемы"<sup>3</sup> (*Lévi-Strauss* 1975: 13); в данном случае мы одновременно покажем саму схему и объясним ее пределы.

Предлагая этот пример, я действую не как специалист, но скорее как простой исследователь, который, подобно тысячам коллег, смог извлечь для себя пользу из оставленного Леви-Стросом научного наследия. Работа среди камчатских ительменов, живущих на Дальнем Востоке России, привела меня к потерянной легенде, изучение которой подтверждает силу аналитических стратегий французского структуралиста. Задачи данной статьи – выявить следствия этого примечательного примера для структуралистской теории и для культурной истории северотихоокеанского региона.

Франц Боас записал два варианта мифа об Асдивале\*, сотрудничая сначала с Британской ассоциацией развития науки (*British Association for the Advancement of Science*) (1888–1895), а потом во время Джезуповской северотихоокеанской экспедиции (1897–1902), в которой он был руководителем и организатором. В 1903 г. для собирания новых текстов он нанял переводчиком Генри Тейта, образованного индейца из народа цимшиан. Так Тейт стал одним из "индигенных" исследователей, приглашенных на работу Боасом для переписи и перевода текстов во время самой экспедиции и после ее окончания<sup>4</sup>. Экспедиция была масштабным предприятием: во всем северотихоокеанском регионе проводились физиологические замеры, делались фотографии и звукозаписи, собирались тексты и материальные объекты. Охваченная исследованиями территория простиралась от южных границ Британской Колумбии до северных берегов Берингова моря, а с азиатской стороны – вдоль всего побережья Камчатки до бассейна р. Амур. Изучая население прибрежных зон и прилегающих к ним районов, Боас надеялся прийти к пониманию исторических связей между различными группами населения этого региона. Во времена Боаса существовало много подходов, в которых мифы использовались для изучения исторических связей между разными культурными группами. Стратегия Боаса заключается в выявлении того, что он называет "эпизодами" (*incidents*) – тематическими событийными единицами, появляющимися в мифах одного географического ареала. Он обнаруживает, что количество общих эпизодов пропорционально степени связи, т.е. коммуникационной близости между группами (*Boas* 1940). Он рисует карту распределения эпизодов, приходит к выводу об их постепенном распространении, развитии и распаде. Так, сопоставляя культурные факты и опираясь на данные лингвистики и физиологии, Боас и другие участники Джезуповской экспедиции стремились понять связи, которые можно было установить между восточной и западной частями Тихого океана. На дальневосточных рубежах России Вальдемар Богораз и Вальдемар Йохельсон вместе с супругами – своими полноправными коллегами – собирали информацию о чукчах, коряках, ительменах (камчадалах), юкагирах и других народах. Участники Джезуповской экспедиции обнаружили некоторые лингвистические связи между чукотскими и эскимосскими языками, но

\* Исходные тексты, записанные помощниками Ф. Боаса Г. Тейтом и В. Йохельсоном у цимшиан и у ительменов, а также переводы на французский язык различных вариантов "Деяний Асдиваля" (подготовленные Маите Агопян и Патриком Платте), доступны для чтения на сайте издания "Ethnographiques.org" ([www.ethnographiques.org/2005/Koester.html](http://www.ethnographiques.org/2005/Koester.html)). См. также оригинальный вариант ительменского мифа, размещенный на сайте журнала "Этнографическое обозрение" (Этнографическое обозрение Online. 2008. Ноябрь).

главным ее результатом стало выявление основных этапов истории этих групп, живших относительно близко друг от друга по обоим берегам Тихого океана.

Легенда, о которой здесь пойдет речь, была записана Вальдемаром Йохельсоном, который занимался изучением коряков и ительменов. Однако посвященная ительменам часть его исследований так и не будет опубликована до его смерти. Он написал монографию о коряках, и ему в итоге удалось издать результаты своих археологических исследований на ительменских территориях (Jochelson 1906; 1908). Машинописную версию его "ительменского" манускрипта планировалось выпустить в "Джезуповской серии", но она осталась незавершенной и хранилась в первоначальном виде в Нью-Йоркской публичной библиотеке<sup>5</sup>. Йохельсон продолжил исследования на Камчатке вместе с экспедицией Рябушинского (1910–1911). Во время этой поездки он собирал мифы на ительменском языке, транскрибировал их латиницей и затем переводил на английский. Но и они не были изданы при жизни ученого и также пролежали забытыми в Нью-Йоркской публичной библиотеке, пока славист Дин Стоддарт Ворс по специальной просьбе Романа Якобсона не отредактировал и не опубликовал их в 1961 г. – в том же году, когда "Деяния Асдиваля" Леви-Строса вышли в журнале "Les Temps Modernes".

Среди мифов, собранных Йохельсоном, есть очень короткая легенда, которая кажется сжатым и инверсированным вариантом мифа об Асдивале. Инверсия в легенде касается половозрастных характеристик персонажей, а также некоторых их действий. Сходства и инверсии в этих мифах поразительны, потому что хотя этнические группы цимшиан и ительмены живут на одних широтах и в сходных экологических условиях, их разделяют более 4 тыс. км океана. В принципе, нет ничего удивительного в том, что элементы мифа разбросаны по такой огромной территории. Сам Боас отмечал, что некоторые мифологические эпизоды, записанные им в Северной Америке, происходят из очень отдаленных районов, таких как Риверс Инлет на западном берегу Канады и залив Баффина на востоке; кроме того, они обнаружены также в Гренландии (Boas 1940: 440–441). Но гораздо более значимо то, что соответствие между цимшианскими и ительменскими мифами оказывается убедительным только в свете трансформационных механизмов, которые были скрупулезно проанализированы Леви-Стросом<sup>6</sup>.

Сходство между цимшианскими и ительменскими легендами приводит к вопросу о возможности наличия исторических отношений между сюжетами, а значит, напрямую или косвенно, между двумя народами или их предшественниками, например: 1) *исторической связи* между протоцимшиан и протоительменами, настолько древней, что миф был трансформирован и в значительной степени сокращен ительменами, или же, наоборот, развит и удлинен цимшианскими рассказчиками; 2) *более позднего процесса* распространения мифа от одной группы к другой (или из какого-то иного источника); 3) *возникновения контакта* между двумя нарративными традициями в определенный момент вследствие миграции одной из групп или переселения какого-либо индивида. Совпадение тем в двух мифах могло бы также объясняться сходными географически и экологическими условиями жизни групп. Однако Боас еще раньше приводил доводы в пользу того, что именно контакт должен рассматриваться как наиболее вероятный механизм передачи информации, поскольку у групп с достоверно известными контактами обнаруживалась значительная общность тем. Но какой бы ни была глубинная природа связей, объясняющая сходство мифов, камчатский вариант доказывает леви-стросовское предположение, согласно которому элементы мифов выявляют схемы мышления, которые действуют как автономные объекты, независимые от того или иного конкретного рассказчика. Иными словами, если камчатская легенда может в действительности рассматриваться как вариант группы мифов об Асдивале, то она указывает на устойчивость базовых концептуальных оппозиций во времени и в пространстве и на их способность к трансформациям.

### Деяния Асдиваля и битва Кутцов

Прежде чем приступить к анализу мифа об Асдивале, необходимо вкратце рассказать его содержание. Здесь я предложу синтез трех вариантов, в котором будут подчеркнуты различия и расхождения между ними. Три легенды, проанализированные Леви-Стросом, относятся к самому Асдивалю; четвертая, которая здесь будет опущена, касается его сына Ыаўх'а (Waux).

Две родственницы – мать и дочь в двух версиях, сестры в третьей, – не сговариваясь, отправляются по течению реки по направлению друг к другу и встречаются на середине пути. Они голодны и делят между собой скудную трапезу: в одном случае – единственную случайно найденную гнилую ягоду, в другом – ягоды и немного икры лосося. Юноша, названный именем приносящей удачу птицы и поющий ее песню, приходит на помощь женщинам и дает им еду. Он выступает в роли благодетеля и женится на младшей. Она рождает ему сына Асдиваля, который, подобно отцу, станет великим охотником.

В следующих эпизодах Асдиваль на небесах гонится за медведем, который на самом деле оказывается прекрасной девушкой, дочерью Солнца. После нескольких испытаний охотник получает красавицу в жены и поселяется вместе с ней у ее родителей. Но он скучает по родной деревне, находит там другую женщину, а супруга его бросает. Тогда он встречает еще одну женщину и уходит жить в ее семью. Братья новой избранницы доставляют ему немало неприятностей. Между Асдивалем, охотником гор, и его шуринами, охотниками морей, разгорается ссора; во всех трех версиях она касается охотничьего мастерства. Но вскоре Асдиваль спасает от конфликта "старушка-мышь", которая уводит его в подводный мир морских львов, раненых им на охоте. Он вылечивает их, и его сопровождают обратно до деревни, где он мстит шуринам. Наконец он возвращается в родные земли, но по роковой забывчивости ему не удается спуститься с горы, и в отсутствие помощи он и его охотничья собака превращаются в камень.

Социальный и материальный мир, задающий условия развития мифа, постоянно присутствует в анализе Леви-Строса. Ученый с самого начала разъясняет географический, экономический, социологический и космологический аспекты, поскольку они действительно играют в повествовании важную роль. С точки зрения географии, место действия перемещается от истока реки к ее низовьям, от гор в глубине земель до побережья, и между условиями жизни на берегу моря и в верховьях прослеживается постоянная оппозиция<sup>7</sup>. Леви-Строс подчеркивает, что схема постоянного места жительства, где человек поселяется после женитьбы, является одной из глубинных тем мифа. Так, две женщины в начале повествования оказались разлучены друг с другом, потому что последовали за своими мужьями. В социологическом плане ключевые проблемы решаются в соотношении между брачным союзом и местом жительства, которые в свою очередь привязаны к сезонной хозяйственной деятельности (охоте и рыболовству) групп и к технико-экономическому аспекту мифа, соотносящемуся с перемещениями места действия к верховьям и к низовьям реки. Конец зимы и/или начало весны были трудным временем, поскольку к этому моменту запасы дичи и рыбы заканчивались и мог наступить голод, длящийся до прихода корюшки, и тогда люди группами перемещались в поисках пищи. В космологическом же плане важно то, что Асдиваль путешествует между землей и небом и между землей и подводным миром, а потом погибает на горе. Наделенный сверхъестественными способностями благодетель, человек-птица Хатсенас, спускается с небес, а другая помощница, "старушка-мышь", приходит из нижнего мира. Все эти аспекты не могут столь же ярко проявляться в нашем чрезвычайно сжатом камчатском мифе. Тем не менее я надеюсь показать, что выделенные Леви-Стросом уровни базовых оппозиций мифа также задействованы в камчатской легенде о двух Кутцах, которую мы сейчас сможем предста-

вить в ее схематической целостности. Кутх – или, в транскрипции Йохельсона, Кутꞑ (Kutq) – имя мифического Ворона, основателя Камчатки, разбойника и путешественника, чьи многочисленные подвиги отражены в корякских и ительменских легендах.

### Битва двух Кутꞑов

«Было два ворона, морской Кутꞑ и Кутꞑ с верховьев реки. Кутꞑ с верховьев реки отправился к морю; морской Кутꞑ – к верховьям реки. Они встретились на середине пути. Тогда они бросились друг на друга и стали драться, но никто из них не победил. Они снова сошлись в схватке, царапая и кусая друг друга. Они ослабели и продолжили борьбу прямо на земле. Текла кровь, земля стала красной. Они боролись так, что их плоть стала отделяться от костей. Вдруг откуда-то появляется маленькая старушка и спрашивает: "Что же вы здесь делаете?". "Мы повстречались здесь", – отвечают они. Морской Кутꞑ говорит: "Я отправился к верховьям реки". Кутꞑ с верховьев реки говорит: "А я отправился к морю. Мы встретились здесь и начали драться. Мы боролись не переставая, ослабели и растратили силы". Тогда старушка стала тереть их ладонями, подула на них, и они окрепли. Старушка ударила в землю палкой. Они поднялись и, пристыженные, вернулись по домам.»<sup>8</sup>

Мое внимание сразу привлекла параллель между этой легендой и мифом об Асдивале; сходство с цимшианским мифом, безусловно, заключается в образах двух персонажей (Кутꞑов), которые в завязке сюжета начинают двигаться друг навстречу другу вдоль реки. Первый Кутꞑ, из внутренних земель, спускается по течению; второй, морской, поднимается к верховьям. Причины, по которым Кутꞑи отправляются в путь, в легенде не уточняются, даже тогда, когда старушка обращается к воронам за объяснениями; известно только, что, как и в легенде об Асдивале, у героев нет намерения встретиться в пути. Еще одно совпадение между двумя легендами – появление третьего персонажа, приходящего первым двум на помощь. Для того, чтобы какая-либо семиотическая единица могла быть инверсией другой, конечно, необходимо, чтобы между ними было сходство. В данном случае оно обнаруживается в маршруте персонажей вверх/вниз по течению реки, в их случайной встрече посередине пути, где они вступают во взаимодействие и где третий персонаж приходит им на помощь. Леви-Строс, кстати, представляет исходную ситуацию мифа об Асдивале следующим образом (ASII: 190):

мать	дочь
старшая	младшая
низовья	верховья
запад	восток
юг	север

Две последние пары оппозиций произвольны: они не играют определенной роли в передвижениях к верховьям и низовьям, в направлении ко внутренним землям или к побережью, в миграциях от одной реки к другой. Зато первые три пары напрямую задействованы в схеме инверсии, поскольку подчеркивают пол и возраст персонажей и различие траекторий их движения (низовья/верховья). Практически все аспекты основных сходств между мифами оказываются в ительменской легенде инверсированными. Два ворона-самца заменяют женщин, идущих друг по направлению к другу. Птичьи характеристики Кутꞑов не акцентируются, но являются важными элементами контекста. Речь идет не о теплой встрече, а о драке, тогда как в версии Асдивала 1895 г., напротив, женщины бросаются друг к другу в объятия. Битва Кутꞑов продолжается и приводит к потере плоти и обнажению костей; "обескровливание" (déplétion)<sup>9</sup> воронов напоминает миф об Асдивале, так как в нем женщины вынуждены покинуть родные земли из-за голода, который до этого погубил их мужей. Что касается персонажа-благодетеля, он представлен не как сверхъестественный юноша-птица, который оказы-

вает женщинам все бóльшую поддержку, а как внезапно появляющаяся маленькая старушка, которая, как и юноша-птица, помогает героям в беде. Она не дает им пищи, но выводит их из "обескровленного" состояния и вылечивает их. Инверсия схемы благодетеля производится не только по признаку пола (старуха/юноша). На самом деле в легенде об Асдивале двум женщинам (людям) помогает сверхъестественный юноша-птица, тогда как в камчатском мифе двум воронам-самцам (птицам) приходит на помощь женщина (человек). Все эти особенности кажутся мне очевидными признаками сжатой, но явной инверсии завязки легенды об Асдивале.

Но инверсии не исчерпываются только началом мифа. Леви-Строс определенно пишет в своем эссе об Асдивале о том, что миф постоянно повторно использует собственную структуру. Противопоставления между верховьями и низовьями реки, между морским и континентальным образами жизни повторяются и дальше. Сходным образом миф инверсирует важную с точки зрения космологии фигуру благодетеля, превращая рожденную на небесах птицу (верх) в маленькую женщину-мышь, вышедшую из-под земли (низ). В конечном счете не столь важно, правильно ли Леви-Строс оценил мифологическое значение матрилокального и патрилокального места жительства, и является ли "конфликт между полами ведущим принципом мифа", как писал Гродаль (*Grodal 1972*), но очевидно, что отношения между мужскими и женскими персонажами и их семьями играют первостепенную роль. Идет ли речь о тоске по родной деревне после женитьбы и расставания с родственниками или о конфликтах со свойственниками, в легенде об Асдивале действие безусловно мотивируется ситуациями, которые приводят к браку или им обусловлены; брачный союз интерпретируется как "тотальный социальный факт" – понятие, введенное Марселем Моссом в отношении социальных феноменов, которые связывают все уровни общества между собой и отражаются на них (*Mauss 1967: 78*).

Хотя камчатская легенда, на первый взгляд, представляет собой инверсию одного только начала цимшианского мифа, элементы, которые подвергаются в ней инверсии, лежат в основе композиции всей легенды об Асдивале и являются поэтому структурно значимыми. Это становится очевидным, если мы используем структурные термины, с помощью которых Леви-Строс анализирует композицию мифа, разделяя его на "последовательности" (*séquences*) и "схемы" (*schèmes*). "Последовательности – это явное содержание мифа, события, сменяющие друг друга в хронологическом порядке: встреча двух женщин, вмешательство сверхъестественного защитника, рождение и детство Асдиваля, путешествие на небо, череда его браков, охотничьи и рыболовные экспедиции, конфликты с шуринами и т.д." (*ASII: 193*).

Нарративная последовательность, серия действий или событий – это семантический слой, отличный от схем мифа, которые работают одновременно и на разных уровнях. Леви-Строс определяет схемы как взаимодействие упорядоченных оппозиций, составляющих принцип, семантическую ось мифа. Он сводит их воедино в том, что называет общей схемой интеграции: самка/самец, восток-запад/верх-низ, голод/изобилие (*réplétion*), движение/неподвижность (*ASII: 197*). Нарративные последовательности и взаимодействие оппозиций вместе выражают семантическое содержание мифа и задают его глубинную структуру. Хотя, как я уже указал выше, короткая камчатская легенда содержит не все элементы, описанные Леви-Стросом, все же можно с удивлением констатировать, что многие из них в ней представлены очень явно, в их параллельных или инверсированных формах – особенно если дополнительно принимать в расчет сходство между ссорами Асдиваля и его шуринов и дракой Кутцов. В действительности, как кажется, Леви-Строс предсказал существование таких случаев; например, об этом свидетельствует заключительная часть аналитического эссе об Асдивале: "...когда схема мифа передается от одной группы к другой, и когда существуют различия в языках, социальной организации и образе жизни, затрудняющие ее передачу, миф начинается обедняться и утрачивает ясность. Однако можно ухватить

пределный момент, когда миф, вместо того чтобы окончательно уничтожиться, утратив свои очертания, инверсируется и частично восстанавливает свою четкость" (АШ: 223).

Вопросы исторического и когнитивного плана возникают в процессе передачи мифа от одного народа к другому вследствие коммуникативных трудностей, которые приводят к его трансформации. Иными словами, трансформации, происходящие во время передачи мифа от одной группы к другой, представляют собой одновременно исторический и когнитивный процесс: он – исторический в том смысле, что происходит в социальных взаимодействиях, которые сводят в контакте группы или отдельных индивидов; он – когнитивный, поскольку, хоть социальная основа мифа в культурном смысле и очень четко кодифицирована, логические и аналогические трансформации протекают в сознании рассказчиков и слушателей.

### Мифологическое мышление и человеческое действие

Работы русского психолога Л.С. Выготского представляются мне очень полезными для анализа установленных структуралистской парадигмой отношений между мифом, сознанием и социальным миром. Исследовательские программы Выготского и Леви-Строса сопоставимы в том, что обе они нацелены на понимание внутренних механизмов мышления через его внешние проявления: оба ученых полагают, что существует объективный мир мышления, отличный от его проявлений, и что он может быть изучен через них. Выготский пишет, что мышление осуществляется с помощью интериоризованных семиотических инструментов, которые лежат в основе внешнего артикулированного языка (Vygotsky 1978). Внутренний же язык развивается, по мнению Выготского, по мере того, как ребенок вступает в социальный мир со своим эгоцентрическим языком, характерным для раннего детства. В этом языке отсутствуют сложные отношения, выражаемые через тонкости грамматических конструкций, и не распознаются концептуальные границы, доступные взрослым. По мере своего интеллектуального развития ребенок интериоризует социализированный, приспособленный к деятельности язык, который становится узловым центром базовых интеллектуальных операций. Более совершенные формы мышления развиваются в ходе усложнения социальных отношений, благодаря которым восприятие социального мира вводится во внутренние интеллектуальные операции. Так, Выготский пишет: "каждая функция в культурном развитии ребенка проявляется дважды: сначала на социальном уровне, затем на индивидуальном; сначала интерпсихически (*социальная интеракция*), затем интрапсихически (*интериоризация ребенком*)" (Vygotsky 1978: 57). Базовые единицы практического языка, простые и адаптированные к деятельности, в лингвистическом и культурном мире индивида становятся объектами мышления<sup>10</sup>.

Трансформация мифов также функционирует как двухфазный процесс: сначала она происходит в социальном мире, затем сразу же – в концептуальном. Когда рассказчики слышат, интерпретируют и, в свою очередь, снова рассказывают (особенно тогда, когда они выводят миф за пределы его культурных и лингвистических границ), одна интерпретативная и экспрессивная "лингвокультура" превращается в другую<sup>11</sup>. В намерениях Леви-Строса не входит теоретизация процесса рассказывания, однако он утверждает, что вариации мифа дают социотеоретическую возможность очертить концептуальные основы мышления, поскольку трансформация мифа обнаруживает пределы, горизонты и творческий потенциал тех или иных конкретных "лингвокультур". В "Сыром и приготовленном" он пишет: "Речь всегда идет о составлении перечня ментальных схем, о приведении в порядок на первый взгляд произвольных данных, о выходе на уровень, на котором необходимость оказывается имманентной иллюзиям свободы" (Lévi-Strauss 1964: 18). И для Леви-Строса эта потребность рассудка – явление того же порядка, что и кантовские категории<sup>12</sup>. Трансформации мифов выявляют

разнообразие ментальных схем. Подобно тому, как Выготский надеется исследовать базовый внутренний язык взрослого мышления через внешние проявления эгоцентрированного детского языка, Леви-Строс понимает "мифологическое выражение" (*expression mythique*) как проявление того, что он называет объективированным мышлением (*pensée objectivée*) (*Ibid.*: 21).

Структуры мифов рождаются из коллективного понимания, являясь результатом интеллектуальных операций трансформации, таких как инверсия, расширение, приуменьшение и аналогия. Таким образом, объективированное мышление соответствует продуктам мыслительной деятельности человека, которые в некотором смысле доступны и могут свободно использоваться членами общества. Леви-Строс стремится интерпретировать фундаментальные оппозиции как структуры человеческого сознания; другие исследователи полагают, что эти структуры существуют в социуме; однако, с позиции Выготского, эти точки зрения эквивалентны, поскольку мышление резюмирует социальный мир. В обоих случаях одно и то же ядро объективированного мышления пронизывает легенды, собранные и у цимшиан, и у ительменов, и обнаруживает очевидное, хотя и отдаленное родство мифов.

Этот пример показывает, что концептуальная основа, общая для обеих легенд, не сводится к тому структурному механизму взаимодействия бинарных оппозиций, на котором, как считают некоторые, единственно и основан метод Леви-Строса. Ее определяют не только эти оппозиции (верховья/низовья; самец (мужчина)/самка (женщина); старый/молодой и т.д.). Также очень важны последовательность повествования и временная связь событий. Действительно значимым является не только наличие оппозиции между верховьями и низовьями, но и то, что путешествие приводит к случайной встрече; важно не только противопоставление персонажей (старушка/два ворона-самца; или две женщины/мужчина-птица), но также то, что старушка и мужчина-птица выполняют функцию исправления ситуации. Поэтому концептуальная основа мифов – это комбинация хронологически определенных нарративных последовательностей и взаимодействия вневременных бинарных оппозиций.

Многие исследователи-теоретики, среди которых – Теренс Тэрнер и Поль Рикёр, пытались ввести в структуралистскую парадигму понятие повествования. В работе 1983 г. Рикёр анализирует природу базовых единиц нарративного языка в повествовании и в семиотической системе его построения. Его подход заключается в рассмотрении времени в связи с семиотическими единицами (*Ricœur* 1983: 117–125). По его мнению, время, выражаемое и феноменологически понимаемое как движение, как развитие социальных отношений или проекция предупредительных (*anticipatifs*) действий (таких, как обещание или запрет), столь же глубоко встроено в структуру мифов и рассказов, как и структурные оппозиции, о которых пишет Леви-Строс. Кроме того, использование понятия "мимесис" позволяет Рикёру выработать необычный подход к прочтению взаимодействия между социальным опытом времени и особенностями восприятия мифа. Мимесис как имитация действия – это способ восприятия и выражения, а также приобретения и передачи. Миметические особенности восприятия и выражения, которые неизбежно являются определяющими элементами в процессе передачи мифа, включают время в построение мифических объектов мышления. Таким образом, по логике Рикёра, историчность объединяет в единое целое концептуальные единицы повествования (*Ricœur* 1983: 125). Эту же идею мы находим у антрополога Тэрнера: "простейшей единицей повествования является действие" (*Turner* 1977: 126). Как и Рикёр, Тэрнер отстаивает положение о том, что синтагматическая ось структуры мифа является столь же значимой в процессе построения мифа и в его смысловом содержании, сколь и парадигматическое взаимодействие возможностей (*Turner* 1980). Камчатский миф, который можно рассматривать как пограничную версию цимшианской легенды, как будто отнимает от сюжета все усложненные значения и оставляет только основные структурные дихотомии, активизированные временем. Все расшиф-



рованные Леви-Стросом элементы, такие как передвижение двух женщин, значимость семейных связей и патрилокального места жительства, сезонные циклы доступности ресурсов и социокультурная дифференциация (между обитателями прибрежных/внутренних территорий), оказываются в камчатской версии стертymi или размытыми. Главный же элемент повествования остается неизменным: два существа, наделенные половыми признаками, передвигаются навстречу друг другу и неожиданно встречаются. Я подчеркиваю случайный характер встречи, поскольку предупредительные структуры, включенные в действия, являются основополагающими с точки зрения построения внутреннего времени повествования. Сходным образом, состояние нужды и истощения несет в себе предзнаменование акта содействия. Конечно, образуящееся в результате ядро мифа является не универсальным архетипом, но скорее источником данного конкретного мифа, содержащим в себе исходную последовательность действий и событий и систему временных параметров. Если мы признаем камчатскую легенду версией мифа об Асдивале, то ее сильно размытая форма доказывает, что, несмотря на семантическую эрозию, структурные единицы повествования могут удерживать в себе и формы его оппозиций, и его временную конструкцию. Следовательно, даже если мы учитываем процесс включения социальных действий в мифологическое повествование, тезис Леви-Строса об относительно автономном характере трансформации мифа подтверждается камчатской легендой – дальней родственницей "Деяний Асдиваля".

### Вопросы истории

Если мы далее признаем, что записанная на Камчатке ительменская легенда является вариантом цимшианской, то мы придем ко второй, также очень важной исторической проблеме, которую я хотел бы затронуть: это вопрос о том, действительно ли у двух народов, живущих на таком расстоянии друг от друга, могла бытовать одна и та же легенда, и если да, то как это получилось. Если между этими народами есть связь, то мы имеем дело со случаем передачи мифа по длинной цепочке отличных друг от друга культурных групп, или же через огромный период времени. В другом аналогичном исследовании Леви-Строс описывает процесс размытия и угасания мифа в направлении от регионов распространения языка *салши* на северо-западном побережье Америки (ASPI: 301–315). Он приходит к выводу о том, что на каждом этапе передачи, на каждой культурной или лингвистической ступени, темы мифа как бы соскальзывают со своих социальных основ. Иногда мифологические образы сохраняют силу, хотя и подвергаются трансформациям и приобретают новые значения. В других же случаях интерес к некоторым элементам мифа пропадает, и они исчезают. Если мы вернемся к вопросу о передаче мифа между ительменами и цимшиан, то станет понятно, что легенда об Асдивале должна была преодолеть – на пути от одного этапа к другому – гигантскую полосу препятствий.

Во времена первых контактов с русскими ительмены (камчадалы) говорили на нескольких диалектах, которые, в современном смысле, вполне могли быть разными языками. Рассказчик, который сообщил легенду Йохельсону, говорил на западном диалекте, который существует до сих пор (это язык камчатских общин, с которыми я работал). Вопрос о генетическом родстве между ительменским языком и другими языковыми семьями до сих пор не до конца ясен. Есть веские основания считать, что он близок к чукотскому и корякскому языкам, на которых говорят ближайшие соседи ительменов (Comrie 1980). Кроме того, в культурах ительменов и коряков много общих черт и явлений, среди которых – сказания о божественном Вороне, мифическом персонаже, которого и те, и другие называют Кутжом (Bogoras 1917; Worth 1961). Однако другие исследователи полагают, что нынешние лингвистические сходства – результат долгого проживания этих народов на одной территории, а не историко-гене-

тических отношений между ними, и что вопрос о лингвистическом родстве применительно к ительменам еще предстоит решить. Санкт-петербургский же лингвист Александр Володин утверждает, что именно на северо-западном побережье Америки наиболее высоки шансы обнаружения языков, близких к ительменскому, пусть даже родство между этими группами должно восходить к очень древним временам (*Володин 1976*). Древнейшие археологические находки на Камчатке датируются 11 тыс. лет, и считается, что они оставлены предками современного населения, главным образом потому, что к моменту появления русских на Камчатке оно было в основном ительменским по происхождению<sup>13</sup>. Следовательно, предполагается, что ительменские лингвистические группы Камчатки очень древние и что все легенды, рассказанные Йохельсону, являются памятниками человеческой деятельности, возможно, относящимися к беспредельно давним временам.

Что касается американского берега Тихого океана, то ситуация там еще менее очевидна: довольно загадочный цимшианский язык обычно относят к семье пенутийских языков, однако такая классификация не бесспорна (*Dunn 2002*). Археологические исследования доказывают, что люди заселили северо-западное побережье 11 тыс. лет, а район проживания цимшиан – 4 тыс. лет назад, но его древнейшая история пока слабо изучена (*Ames, Maschner 1999; Carlson 1990*). Джебуповская же экспедиция обнаружила сходства и параллели между мифами, легендами и обрядами во всем северотихоокеанском регионе, несмотря на разнообразие социальных контекстов, в которых они существовали. Однако нет фактов, которые позволяли бы утверждать, что между нарративными традициями цимшиан и ительменов, которые представляют собой совершенно отдельные группы как в географическом, так и в социальном плане, были в недавнем прошлом какие-либо исторические контакты.

Очевидно, мы можем только отвлеченно рассуждать о передвижении легенды. Чтобы лучше понять следствия возможного исторического контакта между двумя этническими группами, резюмируем основные гипотезы. Для начала предположим, что варианты мифа, записанные на цимшианских и ительменских территориях около сотни лет назад, являются результатом долгого и медленного их распространения от одной группы к другой. Если для аргументации мы допустим, что цимшианская легенда – квазиоригинальная версия мифа, а камчатская – его очень бедный и инверсированный вариант, то можно сказать, что этот сюжет прошел через множество последовательных культурных фильтров. Можно рассматривать несколько вариантов продвижения мифа от цимшиан к ительменам: во-первых, вдоль побережья, затем через Берингов пролив, при участии по меньшей мере десяти значительно отличающихся друг от друга лингвистических групп (тлинкитская, эякская, сюгпиак или алютик, центрально-юпикская, инупиак, науканский юпик – и/или сиреникский юпик, и/или сибирский юпик – чукотский, керекский, корякский). Второй вариант маршрута – распространение вдоль гряды Алеутских о-вов, через четыре этнических группы (тлинкиты, эяк, сюгпиак или алютик, алеуты), но с большим числом физических препятствий. Это означало бы, что в передаче мифа участвовали пять разных лингвистических семей в первом варианте маршрута, и три – во втором; причем речь идет только об очень приблизительной оценке, основанной на лингвистическом распределении народов в XX в. Что касается археологических доказательств, Леруа-Гуран давно изучил и определил границы пяти четко определенных культурных зон: 1) северо-западное побережье Америки; 2) населенная эскимосами прибрежная полоса; 3) народы Алеутских островов; 4) народы северо-восточного побережья Сибири; 5) народы, расселенные между севером Японии и севером Камчатки (*Leroi-Gourhan 1946: 43*).

Если взглянуть на первый маршрут с социоэкономической точки зрения, то надо отметить, что путь легенды через Берингов пролив проходил бы через территории, где охота на морских млекопитающих постепенно сменяет собой речное рыболовство. Оппозиция "верховья/низовья" в мифе об Асдивале может относиться к образу

жизни как на Камчатке, так и на северо-западном побережье Северной Америки – образу жизни, привязанному к сезонным миграциям вверх/вниз по течениям рек, по зонам расселения, расположенным на одинаковых широтах, там, где ловля лосося и корюшки до сих пор является критическим фактором жизнеобеспечения. Как известно из докладов первых исследователей Камчатки, в социополитическом плане группы населения различались по бассейнам рек, на которых они жили. Народ цимшиан тоже селился по деревням, за пределами которых начинались чужие территории. Поэтому случайные встречи во время миграций вверх и вниз по течению хорошо известных рек, вероятно, были в числе общих для обоих народов тем повседневного опыта.

Другой путь распространения мифа, предполагающий более широкий географический охват, лежал бы через Алеутские о-ва. Нужно сразу подчеркнуть, что на этих островах совершенно нет крупных рек и что в целом реки там не имеют такого культурного и экономического значения, как на цимшианских и ительменских территориях, поскольку в море Беринга в основном ведется охота на морских млекопитающих. Поэтому при помощи историко-структурного анализа, в котором ищется соответствие между нарративными практиками и условиями жизни в той или иной местности, данную гипотезу о происхождении камчатской легенды подтвердить чрезвычайно сложно.

Согласно еще одной, более смелой теории, предки цимшиан и ительменов, или же групп, которые жили по бассейнам рек как на восточном, так и на западном побережье Тихого океана, происходили, в свою очередь, либо от соседних групп, либо от одной группы предков, среди которых бытовала одна и та же легенда. Если мы допустим, что эта легенда появилась в районе Камчатки, то можно предположить, что мифы, подобные Асдивалю, сохранялись кочевыми группами, которые, по мнению Боаса, тщательно поддерживали свои культурные традиции при перемещении на чужие и незнакомые территории. Поэтому возможно, что сюжет сохранился и усложнился в процессе длительной миграции на цимшианские земли и что до Камчатки (парадоксальным образом более близкой к месту его появления) он дошел уже в состоянии, сильно поврежденном блужданиями во времени и в пространстве.

Хотя между культурами народов, живущих по берегам Тихого океана, были выявлены значительные сходства, в том числе и некоторые примеры формальной гомологии на уровне мифологических тем (например, фигура Ворона), вот уже больше столетия эксперты ищут конкретные доказательства лингвистической и культурной связи между историческими традициями народов тихоокеанского региона. Камчатская легенда может стать одним из важных элементов в подтверждение такой гипотезы, даже если мы не можем пока определить особенности этого исторического процесса.

Нужно отметить, что анализ Леви-Строса не менее убедителен, поскольку различные исторические гипотезы оказываются совместимы со структуралистской теорией. Структурные оппозиции, действительно, обнаруживают семантические слои мифа, которые могут, согласно теории Леви-Строса, выходить за пределы содержания местной культуры, в то же время полностью с ним сочетаясь. Следовательно, можно ожидать, что и в западных, и в восточных версиях мифа, с обеих сторон Тихого океана, во многих аспектах жизни цимшиан и ительменов верховья и низовья являются смысло-несущими понятиями. В более общем смысле пол и возраст – широко, даже универсально распространенные категории социального различения – могут использоваться и трансформироваться как бинарные оппозиции и отражать социальную и культурную дифференциацию. Возможность изучения мифов, их сходств и трансформаций посредством анализа фундаментальных оппозиций сегодня кажется очевидной, но думается, что эта очевидность – заслуга Леви-Строса. Он дал нам инструменты для распознавания базовых семиотических единиц и тем самым предоставил возможность

производить семиотический анализ культуры. Именно благодаря методологии оппозиций и трансформаций параллели между вариантами мифов об Асдивале становятся видимыми.

Наконец, остается еще одна гипотеза, согласно которой сходство мифов должно рассматриваться как чистое совпадение, или даже как иллюзия, возникшая из необоснованного объединения метафор и аналогий. Например, можно было бы подвергнуть критике установленное мной сходство между мужскими персонажами, которые появляются в начале повествования: я указал на их общую природу "человеко-птиц", но также мог бы для обобщения подчеркнуть их животные характеристики, и в таком случае маленькая женщина-мышь тоже попала бы в эту категорию. Я мог бы, наоборот, пойти по пути уточнения и дифференциации их типов, а именно подчеркнуть разницу между, с одной стороны, певчей птицей (Хатсенасом) и, с другой, крикливыми трупоядными воронами (Кутҕами). Категории, по которым судят о сходствах и различиях, задаются комментаторами. Иными словами, этот параллелизм, возможно, строится не на основе реальных исторических связей, но скорее существует в сознании проводящего анализ исследователя. В данном случае категория "птицы" может быть обоснована подробным разъяснением связанной с птицами семантики в обоих обществах или, если следовать методу, применяемому в аналогичных случаях Леви-Стросом, указанием на значение человеко-птиц в самых разных мифах. В конечном итоге оправданность и убедительность тех или иных сходств основана, как и в любом другом теоретическом подходе, на их правдоподобию в интеллектуальном мире автора и читателя. С точки зрения антропологии, их правильность зиждется на их этнографическом соответствии особенностям изучаемых обществ. Что касается вопроса о том, насколько Леви-Стросу удалось связать миф об Асдивале с различными аспектами социальной системы, то на этот счет велась продолжительная полемика (Adams 1974; Kasakoff 1974; Thomas et al. 1976). Тем не менее последнее и самое полное выступление на эту тему подводит нас к тому, что исследования Леви-Строса, в том числе и весьма дискуссионные положения о браке и о месте проживания, содержат ценные аналитические элементы (Anderson 1998). Ответ Леви-Строса на критические замечания в его адрес по поводу "чрезмерной" интерпретации и излишнего упрощения заключался, в первую очередь, в признании наличия в его подходе доли недостоверности и в уточнении, что понимание мифов других народов в любом случае является проявлением процесса, который он как раз и старался разъяснить. Идет ли речь о теоретическом обосновании или об этнографической корректности, подойти к "правде" любого мифа или любого объяснения мифа можно только через смыслы и интерпретации, общие для сознания людей.

Во вступлении к статье я выразил надежду, что смогу предоставить доказательство действительности структуралистской парадигмы для изучения диахронических аспектов социальной жизни. Исследование нашей камчатской легенды не несет конкретной "историчности", но свидетельствует о том, что концептуальные инструменты структурализма позволяют увидеть то, что без них осталось бы невидимым. В предисловии к английскому изданию "Структурной антропологии II" Леви-Строс пишет: "Структурализм раскрывает в вещах единство и связность, которые не могли бы быть обнаружены через простое описание фактов, представляющих в свете познания разрозненными и беспорядочными. Он также достигает этого более экономно, опираясь на ограниченное число принципов, аксиом и законов, которые доказали свою плодотворность во многих областях" (ASII: ix).

В изучении камчатской легенды методы структурализма дают нам то, что могла бы дать археологу находка на поверхности земли, – интереснейшую загадку, которая подсказывает нам, где продолжать поиски.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследования Леви-Строса, посвященные легенде об Асдивале, публиковались неоднократно (Lévi-Strauss 1958, 1961, 1967). Они были исправлены и дополнены в "Структурной антропологии II" – книге, на которую я буду здесь часто ссылаться (Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*, deux. P.: Plon, 1970; далее – АСИ).

<sup>2</sup> К языковой семье цимшиан относятся четыре диалектных группы: *гитксан*, *нисга'а* (*нишига*, *нишка*), *северный цимшиан* и *южный цимшиан*. Леви-Строс во "Взгляде издалика" анализирует вариант мифа, записанный у соседней группы (*квакуцтль*, или *квакквакэвакв*).

<sup>3</sup> "Каждый отдельно взятый миф существует как ограниченное применение схемы" (Lévi-Strauss 1964: 21).

<sup>4</sup> Тейт, по-видимому, был в большей степени автором и переводчиком, чем этнографом (Maud 1989). Он не просто фиксировал легенды так, как они произносились на его родном цимшианском языке, а сначала записывал их по-английски и лишь потом предлагал свой собственный перевод на цимшианский. Он не ограничивался компиляцией текстов; он также перевел на свой диалект цимшиан р-на Форт Симпсон некоторые тексты, собранные Боасом на р. Насс и опубликованные в 1902 г. (Maud 1989).

<sup>5</sup> Параллельно с переизданием моей статьи на "ethnographiques.org", ранее не публиковавшиеся записи Йохельсона были размещены на сайте Университета штата Аляска в г. Фэйрбанк:

–[www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.pdf](http://www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.pdf)

–[www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.doc](http://www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.doc)

<sup>6</sup> Возможно, Йохельсон сознательно или бессознательно проводил параллель между мифом об Асдивале и многочисленными легендами, которые он собрал в экспедициях, по крайней мере, в тех аспектах, которые я сформулировал в начале статьи (два персонажа, которые перемещаются и встречаются на реке). У Йохельсона было множество причин и возможностей ознакомиться с текстами Боаса. Хотя подробная версия, обработанная Тейтом, была напечатана только в 1912 г. (Boas 1912), немецкий перевод "Asi'wa" вышел в 1895 г., а вариант, записанный на р. Насс, – в 1902 г. (Boas, Hunt 1895; Boas 1902).

<sup>7</sup> Леви-Строс включает четыре стороны света (север, юг, восток, запад) в географическую схему, но такой подход кажется не совсем обоснованным в случае с цимшианскими мифами. В действительности, четыре стороны света не играют самостоятельной роли в предлагаемой Леви-Стросом интерпретации, и он опускает их при перечислении основных элементов мифа, когда перерабатывает этот текст для "Взгляда издалика". Томас, Кроненфельд и Кроненфельд (Thomas et al. 1976) указывают также, что направления восток-запад и юг-север не отвечают географическим маршрутам персонажей, которые передвигаются вверх и вниз по течению рек, текущих в этой местности с северо-востока на юго-запад.

<sup>8</sup> Цит. по: Worth 1961: 165–166; но см. оригинальную ительменскую версию, размещенную на сайте журнала "Этнографическое обозрение" (Этнографическое обозрение Online. 2008. Ноябрь).

<sup>9</sup> Анализируя миф о Ёаўх'е, сыне Асдиваля, Леви-Строс использует термин "réplétion" (фр. "переполнение желудка"; уст. "полнота", "тучность", "полнокровие"). В мифе это понятие противопоставляется голоду, который вынуждает женщин мигрировать и приводит к "истощению" (также "обеднению", "обескровливанию" – "déplétion").

<sup>10</sup> Сходным образом Т. Тэрнер опирается на психологию развития Ж. Пиаже, чтобы внести в структурный анализ фактор человеческой деятельности (Turner 1977).

<sup>11</sup> Термин "лингвокультура" (linguaculture) заимствован мной у П. Фридриха (Friedrich 1979).

<sup>12</sup> Ино Росси указывает на "социальный" характер развития Леви-Стросом кантовских идей, но подчеркивает также важный нюанс: в отличие от Канта и Выготского, Леви-Строс никогда не считал, что целью его исследования был анализ думающего субъекта (Rossi 1974).

<sup>13</sup> Согласно Дикову, самые древние слои раскопок на стоянке у оз. Ушки датируются 14 тыс. лет (Диков 1967, 1977), однако в новых работах приводится иная датировка – 11 тыс. лет (Largent 2002).

*Источники и литература*

- Володин 1976 – Володин А.П. Ительменский язык. Л.: Наука, 1976.
- Диков 1967 – Диков Н.Н. Открытие палеолита на Камчатке и проблема первоначального заселения Америки // История и культура народов Севера и Дальнего Востока / Ред. Н.А. Шило. М.: Наука, 1967. С. 16–31.
- Диков 1977 – Диков Н.Н. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы: Азия на стыке с Америкой в древности. М., Наука, 1977.
- Adams 1974 – Adams J.W. Dialectics and Contingency in "The Story of Asdiwal": An Ethnographic Note // The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective / Ed. I. Rossi. N.Y.: Dutton, 1974. P. 170–178.
- Ames, Maschner 1999 – Ames K.M., Maschner H.D.G. Peoples of the Northwest Coast, Their Archaeology and Prehistory. L.: Thames and Hudson, 1999.
- Anderson 1998 – Anderson M. Asdiwal on the Ground: Ethnographic Critics // American Ethnological Society. CASCA: Toronto, 1998 (<http://vaughan.fac.unbc.ca/andersonlasdiwal/anderson98a.html>).
- ASII – Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale, deux. P.: Plon, 1970.
- Boas 1902 – Boas F. Asi-hw'i'l // Tsimshian Texts [Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 27]. Washington: Smithsonian Institution Press, 1902. P. 225–235 (см. фр. перевод: [www.ethnographiques.org/IMG/html/Asi-hwil.html](http://www.ethnographiques.org/IMG/html/Asi-hwil.html)).
- Boas 1912 – Boas F. The Story of Asdi-wa'l, or The Meeting on the Ice // Tsimshian Texts (New Series), based on Texts written down by Henry Tate [Publications of the American Ethnological Society, III]. Leyden: E.J. Brill, 1912. P. 71–145 (см. фр. перевод: [www.ethnographiques.org/IMG/html/Asdiwal-Boas-fr.html](http://www.ethnographiques.org/IMG/html/Asdiwal-Boas-fr.html)).
- Boas 1940 – Boas F. Race, Language and Culture. N.Y.: Free Press, 1940.
- Boas, Hunt 1895 – Boas F., Hunt G. Asi'wa // Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas / Ed. F. Boas. B.: Verlag von A. Asher & Co, 1895. P. 285–289 (см. фр. перевод: [www.ethnographiques.org/IMG/html/Asiwa.html](http://www.ethnographiques.org/IMG/html/Asiwa.html)).
- Bogoras 1917 – Bogoras W. Koryak Texts. Leyden: E.J. Brill, 1917.
- Carlson 1990 – Carlson R.L. Cultural Antecedents // Handbook of North American Indians: Northwest Coast / Ed. W. Suttles. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990. P. 60–69.
- Comrie 1980 – Comrie B. The Genetic Affiliation of Kamchadal: Some Morphological Evidence // International Review of Slavic Linguistics. 1980. Vol. 5. P. 109–120.
- Dunn 2002 – Dunn J. Proto-Tsimshian: A New World Indo-European Language. San Francisco: Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas, 2002 (<http://web.archive.org/web/20031028133603/faculty-staff.ou.edu/D/John.A.Dunn-1>).
- Friedrich 1979 – Friedrich P. Poetic Language and the Imagination: A Reformulation of the Sapir Hypothesis // Language, Context and the Imagination. Stanford: Stanford University Press, 1979. P. 441–512.
- Grodal 1972 – Grodal T.K. Asdiwal-sagnet, Strukturautonomisme og samfundsanalyse i Lévi-Strauss' betydningstilfilosofi og myteanalyse // Tegn Tekst Betydning: Introduktioner til nyere fransk filosofi / Eds. T. Ditlevsen, J.-M. Pedersen et B. Svindborg. Holstebro: Borgen, 1972. P. 9–33.
- Jochelson 1906 – Jochelson W. Past and Present Subterranean Dwellings of the Tribes of North Eastern Asia and North Western America // Congrès international des américanistes [Québec], 1906. P. 115–128.
- Jochelson 1908 – Jochelson W. The Koryak. Leiden: E.J. Brill, 1908.
- Kasakoff 1974 – Kasakoff A. Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious: The Problem of Elementary and Complex Structures in Gitksan Marriage Choice // The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective / Ed. I. Rossi. N.Y.: E.P. Dutton & Co, 1974. P. 143–169.
- Largent 2002 – Largent F.B. Hunting Pre-Clovis in Siberia // Mammoth Trumpet. 2002. Vol. 18. P. 8–11.
- Leroi-Gourhan 1946 – Leroi-Gourhan A. Archéologie du Pacifique Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique. P.: Musée de l'Homme, 1946.
- Lévi-Strauss 1958 – Lévi-Strauss C. La Geste d'Asdiwal // Bibliothèque de l'École des hautes études: sciences religieuses. Extr. Annuaire 1958–1959. 1958. P. 3–43.
- Lévi-Strauss 1961 – Lévi-Strauss C. La Geste d'Asdiwal // Les Temps Modernes. 1961. Vol. 16 (179). P. 1080–1123.
- Lévi-Strauss 1964 – Lévi-Strauss C. Le Cru et le Cuit. P.: Plon, 1964.
- Lévi-Strauss 1967 – Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal // The Structural Study of Myth and Totemism / Ed. E. Leach. L.: Tavistock, 1967. P. 1–47.

- Lévi-Strauss* 1975 – *Lévi-Strauss C.* The Raw and the Cooked. N.Y.: Harper & Row, 1975.  
*Lévi-Strauss* 1976 – *Lévi-Strauss C.* Structural Anthropology II. N.Y.: Basic Books, 1976.  
*Maud* 1989 – *Maud R.* The Henry Tate – Franz Boas collaboration on Tsimshian mythology // *American Ethnologist*. 1989. Vol. 6. P. 158–162.  
*Mauss* 1967 – *Mauss M.* The Gift. N.Y.: W.W. Norton & Company, 1967.  
*Ricœur* 1983 – *Ricœur P.* Temps et récit. Vol. 1. L'Intrigue et le récit historique. P.: Éditions du Seuil, 1983.  
*Rossi* 1974 – *Rossi I.* Theoretical Assumptions and Their Historical Antecedents: Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss' Notion of Unconscious // *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective* / Ed. I. Rossi. N.Y.: E.P. Dutton & Co, 1974. P. 7–30.  
*Thomas et al.* 1976 – *Thomas L.L., Kronenfeld J.Z., Kronenfeld D.B.* Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis // *American Ethnologist*. 1976. Vol. 3. P. 147–173.  
*Turner* 1977 – *Turner T.S.* Narrative Structure and Mythopoesis: A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics // *Arethusa*. 1977. Vol. 10. P. 103–163.  
*Turner* 1980 – *Turner T.S.* Le Dénicheur d'oiseaux en contexte // *Anthropologie et Sociétés*. 1980. Vol. 4. P. 85–115.  
*Vygotsky* 1978 – *Vygotsky L.S.* Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1978.  
*Worth* 1961 – *Worth D.S.* Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson. The Hague: Mouton, 1961.

Перевод с французского К.В. Пименовой

ЭО, 2008 г., № 6

© Т. Тэрнер

### О СТРУКТУРЕ И ЭНТРОПИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИМИТАЦИИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ "СТРУКТУРАЛИЗМА"

О "структурализме" как форме антропологического мышления, ассоциирующейся прежде всего с работой Леви-Строса, обычно рассуждают как об основанном на концепции "структуры", которая в более или менее равных долях была позаимствована из лингвистики и математики. Лингвистические идеи, из которых Леви-Строс черпал вдохновение, сегодня довольно хорошо известны. "Математическую" сторону дела, однако, понимали совсем не так хорошо. Этот пробел восполнен М. Альмейдой, мастерски изложившим как раз математические идеи, которые, по-видимому, задействовал – эксплицитно или имплицитно – Леви-Строс: это теория групп с ее понятиями

**Теренс Тэрнер** (Turner) – почетный профессор кафедр антропологии Чикагского и Корнельского университетов (США).

Публикуется с разрешения Теренса Тэрнера, журнала "Current Anthropology" и издательства "The University of Chicago Press". *Etnograficheskoe Obozrenie* thanks Terence Turner, *Current Anthropology*, and the *University of Chicago Press* for the kind permission to publish the Russian translation of the article that originally appeared as:

Terence Turner, «On Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of "Structuralism"», *Current Anthropology*, Vol. 31, No. 5, 1990, pp. 563–568 © The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. The University of Chicago Press/The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research is not responsible for the accuracy of translation from English.