

них на опанування спільних можливостей “буття-у-світі” (сфера макровлади). Формальною структурою інституційної консолідації влади, на думку Зимовця, і є авторитет.

Таким чином, на основі принципу історизму можна виділити наступну основну тенденцію розвитку кратологічної думки в період Новітнього часу: становлення й суперництво класичної і неklasичної парадигм влади.

Підбиваючи підсумки нашої роботи, зазначимо, що державно-владна думка в своєму розвитку проходить чотири основні етапи. На основі принципу історизму виділимо такі основні тенденції її розвитку на відповідному історичному етапі: в період Стародавнього світу – перехід від міфології до раціоналізму; в період Середньовіччя і Відродження – перехід від теоцентризму до реалізму й абсолютизму; в період Нового часу – перехід від абсолютизму до демократизації; в період Новітнього часу – становлення й суперництво класичної і неklasичної парадигм влади.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Артхашастра или наука политики: Пер. с санскрита / Издание подготовил В.И. Кальянов; Ред. комис. В.В. Струве и др. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 793 с.
2. Байрачная Л.К. Власть: содержание, структура, функции (социально-философский анализ): Дис... канд. филос. наук: 09.00.11. – Харьков, 1992. – 179 с.
3. Васильева И.Г. Проблемы государства и власти в либеральной социально-политической мысли Украины: (социально-философский анализ): Дис... канд. филос. наук: 09.00.02. – Харьков, 1993. – 184 с.
4. Дехтяр В.М. Проблема власти у французькому постструктуралізмі: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1999. – 18 с.
5. Зимовець Р.В. Феномен влади в культурі: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04 / Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 19 с.
6. Кривушин Л.Т. Проблема государства и общества в домарксистской мысли: Историко-социологические очерки. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1978. – 216 с.
7. Ледаев В.Г. Власть: концептуальный анализ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 384 с.
8. Рябов С.Г. Легітимація влади як соціально-філософська проблема (концептуально-методологічний аналіз): Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1997. – 33 с.
9. Филиппов Г.Г. Социальная организация и политическая власть. – М.: Мысль, 1985. – 173 с.
10. Халипов В.Ф. Кратология как система наук о власти. – М.: Республика, 1999. – 303 с.

SUMMARY

The article analyses the development of State-power geneza thought and its philosophical carried out an extensive reflection. Analyses the main stages and trends of the development of State-ruling thoughts of mankind.

I. A. САЙТАРЛИ

ОСОБЛИВОСТІ ІНСТИТУЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ У БЕЗПИСЕМНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Фройдистське та постмодерністське обґрунтування культури цілком переконливо довело її соціальне призначення – інтегрувати людину у соціальну спільноту, «привчити її до спілки» (Гваттарі), що виявилось неможливим поза інституціоналізацією та раціоналізацією технік пригнічення, або так названої «культури примусу». Таким чином, нормативно-поведінковий стандарт об’єктивується у соціальну структуру суспільства, в її інституціонально-контролюючу основу: поза корелятивні їй соціальні референти він є предметом індивідуального вибору, отже є довільним, у якій би іпостасі не виступав – у вигляді звичаю, моральної вимоги, або етикетного правила.

Соціологи стверджують, що уніфікованим механізмом контролю постає система суспільних санкцій, до якої відносять, не тільки техніки примусу та пригнічення, а й форми соціальної винагороди (заохочення). Поряд із тим, здійснюючи аналіз різновидів цих санкцій, соціологія виказує повну недовіру «спекуляціям» філософії і зазвичай, застосовує структурний опис. Як невід’ємна частина філософії соціальної культури, «філософія примусу» спрямована на пізнання надчуттєвих засад цих санкцій та їхніх історичних трансформацій.

Питання щодо механізмів соціального примусу (пригнічення) у первісному суспільстві є, по суті, питанням про «першоджерела» соціальної культури. Для філософської думки, «що страждає на *спрошеність соціальної метафізики*» (Леві-Стросс) він є ключовим. Поняття «первісне суспільство, з поглядом на відсутність кращого визначення, міцно увійшло у сучасний етнологічний та соціологічний словник», та «означає широку групу народів, які не знають писемності і з цієї причини є недоступними для чисто історичних методів дослідження» [5, с.117]. За умов слабкої соціальної диференціації та відсутності системи централізованої влади у *докласових суспільствах примус до «закону» здійснюється зусиллями роду або тотемного клану: «колектив є нормативна культура, яка визначає цінності, норми, цільову орієнтацію та упорядкування ролей у конкретній системі певних осіб»* [6, с.579]. Першою колективною формою примусу людини поведінковим правилам з точки зору соціальної антропології постають *системи спорідненості* – історичні моделі сімейних відносин. Посилаючись на численні етнографічні дані, Леві-Стросс звертає увагу на те, що ще за часів первісного суспільства існували жорсткі правила щодо регламентації шлюбних стосунків, передачі споріднення тощо, які забезпечували «стабільність соціальної групи шляхом переплетіння, подібно до тканини, відносин за спорідненістю та за властивостями» [5, с.362]. До змісту поняття «*системи спорідненості*» антрополог відносить *тип (модель) сімейно-шлюбних стосунків та норми поведінки (поведінкові стандарти) – систему психічних та соціально санкціонованих установок, яких індивіди притримуються у взаєминах*. При цьому левову частку цих установок складають емоційні паттерни, сконструйовані за принципом бінарної опозиції: ніжність / агресивність. Згідно особистим спостереженням Леві-Стросса за звичаями дикунів різних племен, відносини між сином та батьком тут мають цілковито однозначний характер – або дружній та «ніжний», або ворожий та конфліктний. Розглядаючи моделі афективних установок найпростішої структури спорідненості – авукулату, структураліст постулює: «існує зв'язок між установкою стосовно дядька за материнською лінією та установкою стосовно батька.... В групах, де між батьком та сином встановлюються теплі, взаємини між дядьком за материнською лінією та племінником вирізняються строгістю. Там, де батько постає як суворий охоронець сімейної влади, стосунки із дядьком є довільними» [5, с. 53]. Цим постулатом Леві-Стросс спростовує фрейдівське припущення про початкову амбівалентність афективної установки сина до батька. Постаючи переконаним опонентом метафізики, структураліст зрікається усталеного у суспільних науках, зокрема у філософії еволюціонізму або теорії прогресу, визначаючи соціальну організацію декотрих первісних суспільств як більш складну, аніж сучасні європейські формації: «Первісний народ не є відсталим або таким, що затримався у своєму розвитку у тій чи іншій царині він здатен проявити такі здібності щодо винахідливості та утілення винаходів у житті, які залишають досягнення цивілізованих народів далеко позаду. Прикладом цього є «соціологія планування», знайдена при вивченні організації родини в австралійських суспільствах, включення еволюційних елементів в складну систему прав та обов'язків в Меланезії та майже повсюдне використання релігійного почуття для створення, хоча не завжди гармонійного, однак життєвого синтезу особистісних очікувань та суспільного порядку» [5, с. 118]. Між тим, пройнявшись відчутною симпатією до цих спільнот, Леві-Стросс уникає розгляду «не завжди гармонійних» механізмів колективного примусу, таких як табу, криваві статеві ініціації та ін., обмежившись лиш деякими прикладами.

Розмаїття шлюбних правил та систем спорідненості у первісних суспільствах, згідно з Леві-Строссом, є еквівалентним мовному розмаїттю. Вчений захоплений думкою про те, що головною цементуючою ланкою суспільного буття є не примус до «спілки», як у Фрейда чи Гваттарі, а комунікативна потреба – «обмін» інформацією та дарами, зокрема жінками: «необхідно розглядати шлюбні правила та системи спорідненості як декотру мову, тобто як множину операцій, які забезпечують нам можливість спілкування між індивідами та групами індивідів. Та обставина, що «повідомлення» у даному випадку складається з жінок групи, які циркулюють між кланами, лініями або сім'ями (тоді як у мові слова циркулюють між індивідами), не заважає тотожності розглянутого явища в обох випадках» [5, с.74]. Між тим, ніщо не заважає розглядати системи спорідненості та пов'язані з ними шлюбні правила як колективну систему заборон, отже як суспільну машину примусу. Цілковито очевидно, що така позиція Леві-Стросса є діаметрально протилежною теорії репресивної культури, зокрема французькому постмодернізму, згідно з яким: «Первісна територіальна машина кодує потоки, інвестує органи, відмічає тіла. У цьому сенсі циркуляція або обмін – діяльність другорядна у відношенні до того завдання, яке об'єднує собою всі інші: відмічати тіла.... наносити татуїровки, надрізати, зрізати, калічити, покривати рубцями, роботи зарубки, ініціювати» [2, с. 227].

І тільки Жан Бодрійяр підтримає Леві-Стросса, наполягаючи на першочерговості обміну. Запевняючи, що в умовах екзогамії формування едипового комплексу є неможливим, як власне, і чітко фіксована ідея батьківства, Бодрійяр синтезує едипів комплекс та «фалоцентричну параною» у спільну структуру, походження якої безпосередньо пов'язане із нуклеарною сімейною моделлю: «Інстанції Батька тут не виникає, вирішуючись в колективі братів-суперників (посвячених), агресивність зміщується по горизонталі, як суперництво між братами, яке компенсується потужною солідарністю» [1, с.248]. На що Гваттарі та Дельоз, наприклад, цілком слушно запитують: «А чи компенсується?» Тоді, з якою метою відбувається безперервне удосконалення жорстоких «технік надпису по живому тілу», «інституції, котрі, як визнається з боку іншої сторони, не мають жодного відношення до обміну»? «Первісні формації постають усними, вокальними, однак не тому, що їм не вистачає графічної системи – танок на землі, малюнок на стіні, позначка на тілі є графічною системою... На тіло дівчини накладають колебасу для надрізу. Принесена родичами чоловіка, ця колебаса слугує провідником голосу спільноти; однак графічний елемент має бути накреслений представником клану дівчини. Артикуляція двох елементів здійснюється на самому тілі, створює знак, який не є ні уподібненням, ні імітацією, ні наслідком, ні означаючим, адже він – лише позиція та виробництво бажання: «Для того, щоб перетворення дівчини реально відбулося, необхідно, щоб відбувся безпосередній контакт її живота та, з іншого боку, колебаси та знаків, що наносяться на неї. Необхідно, щоб дівчина фізично пройнялася знаками народження нащадків та вписала їх у своє тіло... Нанесення позначок на тіло тут не означає виключно повідомлення, воно є активним інструментом, котрий впливає на само тіло» [2, с.298]; Вибрати камінь, який зробить з молодого гуаякі чоловіка, заподіявши йому достатнього болю та страждання, ударив його повздовж спини «Він має мати гострий край» (розповідає Кластер у його чудовому тексті), «однак не такий, як у бамбука, який дуже легко ріже. Звідси, для того, щоб вибрати правильний камінь, потрібне, *гостре око*» [2, с.299]. І цей біль не має нічого спільного з обміном серед «рівних». Суспільну реальність обміну доповнюють стражданням. А з якою метою? Ймовірно для того, щоб зміцнити об'єднання-спілку, або щоб спочатку привчити до спілки (рахуватися з іншими) – рівності та порядку, оскільки навряд чи бажання керується справедливим обміном, радше воно «знає лише крадіжку або дарунок» (особливо коли йдеться про жінок): «Людина має створити себе сама за допомогою витіснення інтенсивного зародкового току, потужної біокосмічної пам'яті, яка б затопила будь-яку спробу колективного улаштування» [2, с.300].

За Бодрійяром, як і за Леві-Строссом, принцип Едика відповідає негативному аспекту заборони на інцест (заборони на матір, яка встановлюється батьком), «котрий в позитивному плані суперечить принципу обміну сестер між братами – у центрі всього механізму тут постає сестра, а не мати, і вся гра соціальних обмінів відбувається навколо братів та сестер» [1, с.248]. За первіснообщинного ладу, «де все розподіляється і вирішується соціально, не виникає біологічної сімейної триангуляції», отже відсутня «психічна наддетермінована, дубльована у психіці вузлом фантазмів і до того ж увінчана четвертим, чисто «символічним» елементом – фалосом» [1, с.248]. Однак, чи не символізує влада братів в межах «однієї вікової групи», «на основі виклику та взаємності» домінування «фалосу», навіть якщо він має колективний характер, а патрилійна система передачі спорідненості чине вказує на владу батьків? Навіть первіснообщинний авункулат, доструктурного аналізу якого вдається Леві-Стросс, є репрезентативним чоловічим дискурсом. Чому патрилійну модель некоректно витлумачувати як владу «екзогенного батька», і яка різниця у тому, який характер має «фалічна інстанція» – персональний, тобто асоціюється з рідним чи названим батьком, або колективний, тобто пов'язаний з дорослими чоловіками тотемного клану? Адже обмінюються жінками, а «посвячені юнаки циркулюють між живими-дорослими та мерцями-предками – їх дарують та повертають, і тим самим вони отримують *символічне визнання*» [1, с.246]. Тоді як жінки досягають справжнього соціального статусу лише тоді, коли «їх віддадуть, чи візьмуть у дружини». Про ритуальні механізми «виробництва бажання спілки», геніальні ініціації залучення до чоловічої солідарності у патрилійних племенах достатньо пише Ігор Семенович Кон, наголошуючи на їхній репресивності, безпосередньому зв'язку зі жорсткою статевою сегрегацією та фалоцентризмі – безперечному авторитеті чоловіків і закону сили: «Суворі обряди ініціації хлопчиків-підлітків слугують своєрідною противагою дитячої ідентифікації з протилежною статтю. Видаляючи крайню плоть, яка символічно розглядається як жіночий рудимент..., дорослі чоловіки «рятують» хлопчика від статевої невизначеності й у цьому розумінні саме вони, а не мати, роблять його мужчиною, даючи йому відповідну статево й сексуальну ідентичність – віднині він належить до товариства чоловіків» [3, с.97]. Між тим, призначення інституту кривавих ініціацій полягало, не так у залученні

підростаючого покоління то співтовариства дорослих (у засвоєнні майбутніх соціальних ролей), як у «викарбуванні» думки про непохитність вищого закону, про неможливість уникнути його або сховатися від нього. Чи варто асоціювати фаллоцентричну установку виключно із Едипом – провиною перед батьком та страхом кастрації? Адже, як переконливо доводить Леві-Стросс, Бодрійяр та інші автори «солідарна чоловіча група» домінувала задовго до виникнення патріархату та патріархальної сім'ї. Гваттарі висловлюється у більш радикальний спосіб, вбачаючи у первинній чоловічій солідарності «первинний неедиповий гомосексуалізм», який випереджає Едипа – початок та продовження будь-якої соціальності: «Усюди, де чоловіки зустрічаються та об'єднуються, щоб обрати собі дружин, щоб ними торгувати, розділяти їх та т.п., можна виявити потворний зв'язок первинного гомосексуалізму між цими локальними групами, між свояками, спільними друзями, партнерами з дитинства. Підкреслюючи той універсальний факт, що шлюб не є спілкою між чоловіком та жінкою, а «спілкою між двома родинами», «трансакцією між чоловіками з приводу жінок» [2, с. 261]. Для того, щоб утворити спілку і тим самим здійснювати обмін, необхідно вгамувати бажання – «закодувати його потоки», зробити їх контрольованими. Саме «тілесний запис», а не солідарність, є надкомпенсацією чоловічого суперництва (боротьби за владу) і одночасно цементуючим моментом інтерналізації – способом примусу до спілки, а потім, можливо, до «справедливого обміну». У первісній жорсткості, як слушно гадає Гваттарі, ми можемо побачити не лише початок суспільної організації, а й зародження лібдінально-економічної структури. Страждання, не менше, аніж «потоки абстрактних кількостей» здатне поставати об'єктом лібдінального інтересу, своєрідною доданою вартістю, котру тут майстерно «дістають з болю»: «у цьому сенсі головним для нас є не обмін і не обіг, які жорстко залежні від вимог запису, а сам запис, з його вогняними рисами, її алфавітом, вписаним у тіло, та його борговими пакетами. Ніколи м'яка структура не змогла б функціонувати та не створила б жодного обігу, якби не жорсткий машинний елемент, який керує записами» [2, с. 296]. Поряд із кривавими ритуальними практиками, центральним сегментом примусу індивіда до «законів» племені у безписемних суспільствах поставало *табу* – пранорма, що регулювала життя первісних людей та визначаючи зміст усіх їхніх поведінкових стереотипів – звичаю, традиції, обряду. Для більшості етнологів та культурологів табу, як і ритуал, є інституціональною формою репресії – потестарною соціальною санкцією, за допомогою якої колектив панував над індивідом, привчаючи його до соціальності та порядку. Декотрі дослідники вказують на потужну роль магічної свідомості первісної людини щодо актуалізації цього механізму. Душевна організація дикуна та механізм табу утворюють нерозрізненну цілісність, отже, табу постає як зовнішній та одночасно внутрішній механізм інтерналізації поведінкової культури, що ґрунтується виключно на страхі: «Властива давньому табу віра у демонічну силу, приховану у предметах, яка прагне помститися тим, хто торкнеться цього предмету або використає його недозволенним чином, і це перенесе на порушника чародійну силу, все ж таки цілковито залишається об'єктивним страхом» [8, с. 393]. Якщо припустити, що психічний розвиток первісної людини справді уникає едипіальної стадії, то її здатність до жорсткого самоконтролю підлягає сумнівам, із чим солідарні і структуралісти, і постструктуралісти. Або у свідомості первісної людини почуття обов'язку та вольові імпульси поки що цілковито детерміновані страхом перед неминучим покаранням, «що діє нав'язливо та заперечує будь-яку свідому мотивацію» [8, с. 366]. Для доведення слабкості функції контролю в душевній організації людини первісної людини, зазвичай, апелюють до звичаїв, спрямованих на обмеження у спілкуванні між близькими родичами. За Фройдом «найпоширеніше та найцікавіше для цивілізованих народів «уникнення» стосується обмежень спілкування між чоловіком та його тещею» [8, с. 380]. Немало табу, спрямованих на запобігання відносин між сестрою та братом, дочкою та батьком. Так, «у Battas на Суматрі ці правила уникнення поширюються на усі родинні відносини. Для Batta було б вкрай неприпустимим супроводжувати рідну сестру на вечірку. Batta-брат почувується вкрай незручно у товаристві сестри, навіть у присутності сторонніх осіб. Якщо хтось із них увійде до домівки, то інший воліє вийти. Батько також не залишиться наодинці зі своєю дочкою у будинку, так само як мати зі своїм сином. Голландський місіонер, який повідомляє нам про такі звичаї, додає, що, нажаль, змушений вважати їх небезпідставними. Цей народ вважає, що перебування наодинці чоловіка з жінкою призведе до неналежної інтимності» [8, с. 379]. Покарання за порушення статевих заборон виконувались з особливою жорстокістю. Відомі випадки, коли одноплемінники не чекають, поки покарання винуватця за порушення ним табу настане «автоматично, як при інших заборонах тотему (наприклад, за убивство тотемної тварини), і винуватець найрішучим чином карається усім племенем» [8, с. 372]; «В Австралії звичайне покарання за статеві зносини з особою забороненого клану –

смертна кара. Все одно, чи перебувала жінка у тій самій групі людей, або її взяли у полон під час війни з іншим племенем, чоловіка з ворожого клану, який мав із нею зносини, як із дружиною, вилловлюють та вбивають його товариші по клану, так само як і жінку.... У племені Та-та-ті у Новому Південному Валісі у тих рідкісних випадках, про які відомо, був убитий лише чоловік, а жінку збивали або уражали стрілами, або піддавали і тому й іншому допоки не доводили до півсмерті. Причиною, чому її просто не вбивали, було припущення, що можливо вона зазнала насильства» [8, с. 372]. Первісний страх табу, має предметний характер, тобто кваліфікується як страх перед спільним тотемним предком, демоном чи божеством. Саме у цьому аспекті у психоаналітика особливий інтерес викликають табу, спрямованні на уникнення контакту з мерцями, які, згідно віруванням первісних народів, є «могутніми властителями», злими демонами, здатними заподіяти смертельного лиха. Попри те, що «у дикунів не існує біологічного поняття смерті» [1, с. 241], вони її бояться не менше, аніж цивілізовані. Про це свідчить низка ритуалів, наприклад, сардонічний сміх та численні табу, які Фройд піддасть ретельному аналізу. Відомо, що у багатьох племенах існували ритуали, які вимагали умертвіння близьких родичів померлого задля «примирення» із ним. Чи пов'язане подібне «вшанування» мертвих із ритуалами у більш зрілих релігійних системах, які також практикували гекатомби? У декотрих «цивілізованих» культурах у жертву приносили навіть дітей, про що розповідає, наприклад біблійська притча про Авраама. І в тому, і в іншому випадках ритуальні вбивства можна розглядати як доказ неймовірного жаху, який давня людина відчувала перед світом і тими силами, яким вона поклонялася.

Механізм впливу табу аналогічний механізму впливу чаклунства або магії, про що немало пише і Леві-Стросс. Табуїтована річ, як і чаклунство, викликає відчуття неймовірного жаху, яке може посилюватися через психологічний тиск з боку племені. Згідно з Леві-Строссом потужність впливу табу та магії на людські душі, насправді є наслідком міцної віри у злих духів, демонів, проте вона не завжди асоціюється з тотемним предком: «На перший погляд тотемізм або те, що визначають як тотемізм.... є засадничою основою етики, що приписує чи забороняє поведінкові дії. Таке враження виникає саме через досить поширену асоціацію тотемічних уявлень з істивними заборонами, з одного боку, та з правилами екзогамії – з іншої. Насамперед, маємо відповісти, що таке припущення є похідним від логічної помилки. Якщо домовилися визначати тотемізм як одночасну присутність тваринних чи рослинних деномінацій, заборон стосовно відповідних видів та заборони на шлюб між родами, які мають однакове ім'я та які підлягають однаковій забороні, тоді стає зрозумілим, що зв'язок цих правил складає проблему. Однак, як вже давно помічено, будь-яке з цих правил може зустрічатися без інших, або два з них – без третього» [4, с. 265]. Істивні табу утворюють «широку та складну сукупність, з якої так названі тотемічні заборони (інакше кажучи, ті, що виникають через близькість колективу до природного виду або класу природних феноменів або об'єктів) являє собою лише окремих випадок» [4, с. 265]. Між істивними заборонами та правилами шлюбного життя існує зв'язок, «глибока аналогія», «яку у всьому світі людське мислення вбачає між зляганням та споживанням їжі аж настільки, що у дуже великій кількості мов ці два процеси позначаються одним і тим самим словом» [4, с. 275]. Поїдання тотему розглядається як форма канібалізму, за яке іноді настає аналогічне покарання, наприклад, символічна варка та поїдання людини на Самоа, або реальне з'їдання винуватця, так як це робиться в австралійському племені вотьобалук за порушення вимог екзогамії. Леві-Стросс, вважає, що зв'язок між цими заборонами є не «причинним», а лише «метафоричним». Тотемізм та система табу це перший крок до створення соціальної системи, накладання людством «на себе символічних характеристик, за допомогою яких воно розрізняє тварин, щоб створити відмінність між собою», і жодного сексуального підтексту. Саме тут Леві-Стросс демонструє свій намір остаточно розвінчати психоаналіз та нашу непохитну віру в «Едипа». Між тим, чи можна застосувати цей безпристрасний структурний підхід щодо статевих ініціацій у папуасів самбія (Нова Гвінея), наприклад, до розгляду яких вдається Кон: «Самбія вірять, що необхідною умовою зростання та розвитку хлопчика є регулярне пиття сімені. До початку статевого визрівання хлопчики повинні здійснювати фелляцію зі старшими підлітками та юнаками, а потім їх самих починають обслуговувати новачки. Юнаки й молоді чоловіки шлюбного віку (16-25 років) протягом певного часу ведуть бісексуальне життя.... Символічною основою цієї своєрідної соціалізації є бажання «піднести» й «очистити» маскулітний початок життя, «звільнивши» хлопчиків від фемінних елементів. Відповідні обряди зберігаються в суворій таємниці від жінок і зводяться до взірця міфічного прабатька Намбулю, цементуючи тим самим чоловічу солідарність» [3, с. 121]. Цікава метафора. Як тут не пригадати про «Едипа», фаллоцентричну параною, або, можливо, це ще один приклад «неедипового гомосексуалізму»? Попри те, що вже у первіснообщинний період роз-

витуку людського суспільства застосовували полярний щодо репресій механізм соціального контролю – привілеї, наприклад, до племінної «аристократії» тривалий час висували вкрай сурові вимоги., невідповідність до яких призводило до трагічних наслідків. Посилаючись на Фрейзера, Фрейд, наприклад, нагадує про те, що історично життя Володаря цінувалася до тих пір, доки він виконував свої обов'язки, які були пов'язані із його високим статусом: спрямовувати хід «природних явищ на благо своїх підданих. Якщо він неспроможний це робити, турботливість, відданість та релігійне вшанування, предметом яких він поставав необмеженим чином, перетворюється на ненависть та презирство. Він з ганьбою виганяється і може бути радий, якщо зміг зберегти життя» [8, с. 411]. Такі жорсткі вимоги часто призводили до того, що обрані на найвищу посаду кандидати відмовлялися від «трону» і навіть доходило до озброєного спротиву з їхнього боку. Саме через це, у декотрих частинах Західної Африки, наприклад, після смерті короля, спадкоємця призначала таємна рада, після якої його якомога швидко вилучували, «зв'язували і тримали під охороною у будинку фетишів до того часу, доки він не зголоситься прийняти корону» [8, с. 414]. Сурові вимоги щодо поведінки «верхів» висували і в майбутньому. Сорокін, наприклад розповідає про існуючу у Давній Індії виснажливу систему відбору у касту брамінів [7, с. 412]. Також відомо про те, якої вражаючої кількості жорстких обмежень у поведінці мав притримуватися японський мікадо, так само як і носії високого релігійного сану у Давньому Римі.

Таким чином, початковими техніками соціального примусу до нормативної культури постають ритуальні практики та табу. Ні системи спорідненості, ні ефемерний «інститут обміну» поза жорсткими інституціональними техніками контролю та примусу не здатні забезпечити у суспільстві соціальний порядок та рівновагу: «Без покарань та нагород боротьба у середині групи була б не спорадичним, а постійним явищем, а взаємодія між людьми, насправді, була б схожа на *bellum omnium contra omnes*» [7, с. 146]. При поясненнях непомірної жорстокості апарату витіснення у первісних людей, зазвичай, посилаються, як на відсутність альтернативно-дієвих механізмів суспільного контролю, так і на те, що, можливо, постає головною причиною практики «кривавих видовищ» – нерозвиненість структур самоконтролю в душевній організації первісної людини. Припускаються думки, що протягом тривалого часу у людській психіці домінують природне свавілля та страх, а не «добра воля» або «вимоги обов'язку».

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж.Бодрийяр; [пер. с фр. и предисл. С.Н. Зенкина] – М.: Добросвет, КДУ, 2006. – 389 с.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина] – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 627 с.
3. Кон І.С. Вступ до сексології / І. Кон; [пер. з рос. П.Л. Пироженко] – К.: Либідь, 1991. – 304 с.
4. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К.Леви-Стросс; [пер. с фр. А.Б. Островского] – М.: Академический Проект, 2008. – 520 с.
5. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К.Леви-Стросс; [пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова] – М.: Академический Проект, 2008. – 555 с.
6. Парсонс Т. О социальных системах/ Т. Парсонс. – М.: Академический Проект, 2002. – 832 с.
7. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин; [пер. с англ., общ. ред. и предисл. А.Ю. Согамонов] – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
8. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения / З. Фрейд. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 2001. – 864 с.

SUMMARY

This article have analyzed the mechanisms of institutional repressions in the primitive societies in context of the researches psychoanalyze, structuralism and poststructuralism.