

МЕЙЕР ФОРТЕС^{*}

ТОТЕМ И ТАБУ^{**}

Аннотация: Опираясь на этнографию талленси, автор утверждает, что тотемистические обряды могут быть поняты только в соотнесении, с одной стороны, со структурными связями и разрывами и, с другой стороны, с табу. Он показывает, что в таких обществах, как у талленси, естественные виды, в частности животные, особенно хорошо подходят для символизации (репрезентации в мышлении) ключевых черт родственных связей, как они понимаются акторами, обеспечивая наглядную модель для репрезентации вечности происхождения и схему понятийной сортировки для фиксации дифференциации социальных групп. Также он подчеркивает такую функцию тотемистических обрядов, как идентификация акторов для них самих и окружающего мира; она опосредуется табу как обязывающими правилами, и животные оказываются особенно хороши для таких прототипических запретов и, соответственно, объективации заключенных в табу моральных императивов.

Abstract: Grounding himself in Tallensi ethnography, the author argues that totemistic observances can be understood only in reference to, on the one hand, structural ties and cleavages and, on the other hand, taboos. He shows that in such societies as Tallensi natural species, and particularly animals, are especially fit for the symbolization (representation in thinking) of the critical features of kinship connexion as it is conceived by the actors, providing an ostensible model for representing the perpetuity of descent and also a conceptual sorting scheme to mark the differentiation of social groups. He also emphasizes such function of the totemistic observances as identification of the actors with themselves and the world at large; it is mediated by taboos as the binding rules, and animals appear to be especially good for such prototypical prohibitions and correspondingly, for objectification of the moral imperatives involved in taboos.

Ключевые слова: тотемизм, тотемистические обряды, табу, социальная структура, родство, происхождение, структурная оппозиция, талленси.

Keywords: totemism, totemistic observances, taboo, social structure, kinship, descent, structural opposition, Tallensi.

VII

Позвольте мне теперь обратиться к декларативным и различительным «индикаторам», как я их раньше назвал (см. прим. 64), и к обычаям талленси. Этнографию показывает, что не все они имеют одинаковый смысл для акторов. Они не эквивалентны даже там, где в терминах, центрированных на сообщении, можно утверждать, что они реферируют к одним и тем же обозначаемым вещам. Одни из них имеют внешнюю референцию, другие — внутреннюю. Одни могут быть прочитаны как

^{*} **Окончание.** Начало смотрите в предыдущем выпуске. Перевод сделан по изданию: Fortes M. Totem and Taboo // *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. No. 1966. 1966. P. 5-22.

^{**} Перевод статьи публикуется в редакции переводчика.

явные знаки, или индикаторы, другие имеют более трудные для понимания символические импликации. Одни явно секулярны, или профанны, в дюркгеймовском смысле, другие имеют ритуальную ценность.

Тотемистические обряды талленси, с одной стороны, фокусируют признание актором его идентичности как персоны, пребывающей в данном статусе, и его представление об этой идентичности и, с другой, декларируют его идентификацию относительно других и со стороны других.

Это различие не было совсем уж упущено в моем описании тотемизма талленси в 1945 г., но тогда я не вполне оценил его значимость. Это одна из главных тем в находящем у Линхардта описании клановых божеств, схожих с тотемами, в религии динка. Многие из того, что я собираюсь сказать, подтверждается его анализом (см. прим. 65).

В 1945 г. я, следуя существующей конвенции, исходил из того, что под «тотемизмом» понимаются особые отношения ритуального характера между определенными социальными группами и видами животных. Но, как подчеркнул Леви-Стросс, эти ассоциации существуют не сами по себе. Они — часть сложной конфигурации декларативных и различительных обрядов и верований. Сюда входят клятва, предписанная одежда для умерших, траурные и погребальные обычаи и ритуальные празднества, а также политико-ритуальные должности и обязательно связанные с ними одежда и обряды. Но и это еще не все. Например, в окрестностях Баари можно увидеть побеленные дома бок о бок с домами, выкрашенными в красный цвет. Каждый ребенок скажет вам, что белые дома принадлежат людям из линиджа X, а красные — людям из линиджа Y. Если расспросить их подробнее, то выяснится, что люди X — боковой линидж родом из Горни и белить свои дома для них табу (*кийер*); последнее объясняется одним из стереотипных мифов об опыте и завете предков. Дом тендаана всегда имеет плоскую крышу. Это *кийер*, табу Земли, обязательное для этой должности и соответствующего линиджа. Это всего лишь два очевидных случая «табу», накладываемых на строительство домов и их внутреннее убранство. И ни в одном из них не дается рациональной или утилитарной причины соответствующей практики.

Но было бы ошибкой думать, что цвет или стиль крыши дома некоего человека имеют только индикативное значение, идентифицирующее его как относящегося к конкретному линиджу или занимающего особую должность. С точки зрения актора, ключевым моментом является то, что это нечто ритуально обязательное — табу, нарушение которого было бы преступлением против его предков и самой Земли. Дом является для человека чем-то гораздо большим, чем просто местом проживания. Как я уже показал в другой работе (см. прим. 66), он есть материальная репрезентация семьи и ядра линиджа во всех его частях и отношениях, связывающая предков с их потомством и объективирующая непреодолимые узы родства и происхождения, на которых держится все общество (см. прим. 67). Здесь может законно осуществляться лишь прокреативная сексуальность, являющаяся источником бесконечности линиджа (см. прим. 68). Понятие семьи-в-своем-жилище (*йур*) имеет глубоко эмоциональное значение; расширенное на политико-правовую область, оно суммирует парадигму линиджевой структуры; в ритуальной области оно означает непрерывное присутствие предков. Таким образом, оно наполняется ритуальными импликациями и символической референцией. Регулирование местоположений, форм, внешнего вида и внутреннего убранства домов ритуальным предписанием можно понять, только если мы будем иметь в виду этот субстрат его значения (см. прим. 69).

VIII

Талленси проводят четкое различие между декларативными обычаями, которые соблюдаются по причинам пристойности (*де нареме*), и обычаями, которых придерживаются из почтения к моральному или ритуальному предписанию. Сюда включаются ритуальный обычай (*малунг*) и обычай табу (*кийер*), хотя весь ритуальный обычай понимается как в определенной степени пропитанный табу. Для первого санкцией является страх перед смущением, в случае второго – вероятность мистической кары (см. прим. 70).

Но как бы они ни различались по значимости, для всех обычаев табу характерно, что они принимаются как абсолютно обязательные, независимо от того, кажутся ли они соблюдающему их разумными или неразумными, тривиальными или обременительными, считаются ли они введенными указом предков или просто существующими с незапамятных времен. Это моральные императивы, которым подчиняются в актах индивидуального соблюдения, воздержания или веры даже тогда, когда они общи для многих лиц, в отличие, например, от церемоний Больших Праздников или погребальных обрядов и жертвоприношений, совершаемых в храмах предков или храмах Земли, которые являются публичными и коллективными действиями.

В зависимости от силы табу, автоматическое наказание трансгрессии может быть не более чем неприятным дерматитом либо таким суровым, как истощающая болезнь или прекращение рода нарушителя. Соблюдение табу означает подчинение безусловному внутреннему повелению.

Все тотемистические обряды и верования талленси – *кийа*, табу. И они абсолютно обязательны для всей жизни, от рождения до кончины, или, если речь идет о должности, от утверждения человека в ней, являющегося своего рода рождением, до его смерти. Они обязательны для всей личности целиком все время. Точной параллелью этому является тотально обязывающая сила табу, декларирующих священный статус тех или иных мест и храмов Земли, точь-в-точь как если бы они тоже были личностями. Нарушение равнозначно отказу от собственной идентичности или от своей идентификации с местом или статусной должностью. Именно это я и имею в виду, описывая табу как внутреннее повеление, и именно этим объясняется самонаказательная форма санкции.

Это напоминает нам об одной из важнейших сторон тотемистических табу талленси, да и табу вообще. Они разделяют: персоны, места, должности, институты. Они обособляют, а не только связывают. С точки зрения актора они часто могут описываться как предписанные отвращения. Это показывает эмоциональная, часто психоматематическая реакция на нечаянное нарушение (см. прим. 71).

Итак, я утверждаю – или, если угодно, вновь утверждаю, поскольку это было основным пунктом моего прежнего анализа и подчеркивается во всей этнографической литературе о народах Вольги, – что тотемистические обряды талленси невозможно понять с точки зрения актора, если не принять в расчет их табу, т.е. их морально обязывающий характер. Как я установил в 1945 г., акцент делается «на избегании, на акте поведения как таковом». В обычае табу у талленси много аспектов, которые меня здесь не интересуют; для меня важно, что тотемистические табу предписывают правила поведения, обязательные для индивида; он находится в той ситуации, в которой он находится, прежде всего потому что он персона. Соблюдение

их означает, что он идентифицирует себя с ролями (capacities), правами и обязанностями, отношениями и приверженностями, дающими обычному человеку определенный статус в его ситуации, и присваивает их себе. Необходимо помнить, что он вводится в эти роли или роли, к ним подготавливающие, с детства. Будучи все время с ним, табу поддерживают в нем осознание его устойчивой идентичности как персоны в противоположность другим персонам.

Есть, между тем, в этих предписаниях еще и второй фактор, имеющий фундаментальное значение. Они определяются как обязательства не перед самими объектами, а перед предками-родоначальниками и перед Землей. Они, как, думаю, утверждал бы Рэдклифф-Браун, репрезентируют признание особой формы зависимости, а именно – скажем так – связей, равнозначных непреложной зависимости.

IX

Это подводит меня к содержанию этих обрядов. В старой моей работе подчеркивалась «их корреляция со структурными связями и разрывами» (см. прим. 72), выполняемая ими роль «индикаторов» родства и дифференциации между Наму и Тали, между линиджами и кланами, а также «способов выражения корпоративной идентичности и преемственности линиджа и клана». Развивая эту интерпретацию, я, как уже отмечалось, уделил основное внимание избеганию животных.

Теперь я бы хотел подчеркнуть тот факт, что табу животных являются частью более широкой конфигурации тотемистического обычая и что в своем внутреннем социально-структурном контексте каждый из ее компонентов соответствует отдельному и неустранимому измерению статуса нормального человека. Важнейшая детерминанта нормальной личности – патрилинейное происхождение. Без легитимного патрилинейного происхождения или ассимиляции в него посредством фикции талленси есть в политико-правовом смысле нечто несуществующее, не-персона, лишенная прав и обязанностей родства и гражданства и, следовательно (что серьезнее), ритуального статуса в отношении предков (см. прим. 73). Ближайшей параллелью у нас было бы лицо без признанной легальной национальности. Но понятие патрилинейного происхождения охватывает несколько факторов. Первым и важнейшим среди них является признанная связь лица через легитимное отцовство и известную агнатную родословную с уникальным предком-родоначальником, влекущая за собой обязательные политико-правовые и ритуальные приверженности. Это отображается в табу животного (или артефакта).

Второй, вытекающий из первого, фактор – членство лица во временной совокупности его со-агнатов, которые конституируют его линидж и клан и с которыми он связан нормами происхождения (descent). Это репрезентируется клятвой, символизирующей также религиозную общность, к которой он должен принадлежать в силу своего происхождения. Может быть значимым место, где располагается его дом, привязывающее его к моральным нормам, признаваемым в хтонических табу. Но что в особенности характеризует линидж, так это его единство как корпоративного лица, считающегося существующим с незапамятных времен в качестве автономной и непрерывной политико-правовой и ритуальной сущности. Агнация означает размещение в социо-темпоральном континууме, инкорпорированном в линидж. Символическим выражением этого являются предписанные одеяния для умерших.

Патритотемистические табу, сколь бы индивидуально они ни соблюдались, общи

для всех членов линиджа. Комплементарная филиация создает связи, устанавливающие значимые политико-правовые и ритуальные полномочия, отличающие индивидов от их со-агнатов. Как проявление этого, они будут соблюдать тотемистические табу матрилатеральных линиджей, ведь в противном случае они не могли бы принимать участие в принесении жертв своим предкам по материнской линии. Обратим внимание на то, что у родственников по матери (*соог*) нет, ввиду этого, тотемистических обрядов. Ведь, в отличие от подлинной агнации или крипто-агнации племянников и племянниц линиджа (см. прим. 74), эта связь не входит в политико-правовую область; она не связана с предками, легитимирующими статус; она не подпадает под ритуальный авторитет предков и Земли. Это специфически межиндивидуальная дружеская связь; она считается связью органического происхождения, приводимой в действие шансом и выбором, а последние не вносят никакого вклада в спецификацию статуса.

Важным моментом является то, что агнация посредством легитимного отцовства (см. прим. 75), уникально и необратимо приписывающая каждого человека к некоторому корпоративному политико-правовому сегменту общества, устанавливает базовую правовую идентичность, которую он должен иметь, чтобы быть способным действовать как персона в противовес другим персонам; и здесь у него нет выбора. Он может лишь принять свое патрилинейное отнесение, если желает остаться в своем обществе и быть его членом. Это означает принятие — как долга совести — приверженностей и ролей, относящихся ко всем граням агнатного статуса.

Можно было бы предположить, что в случае талленси проработанных генеалогических калькуляций будет достаточно, чтобы идентифицировать всех лиц. Но их действенность лишь кажущаяся. Они не специфицируют поведения, не называют прав, обязанностей, полномочий и приверженностей, конституирующих реальное бытие персоны. Поэтому я в 1945 г. утверждал, что принципы, стоящие за генеалогическими отнесениями и за связанными с ними нормами, являются абстрактными и общими. Далее я утверждал, что тотемические табу кристаллизуют эти абстрактные нормы в конкретных объектах и точных правилах поведения, которые более эффективны, поскольку не имеют утилитарной и рациональной ценности (см. прим. 76).

В этом смысле можно даже сказать, что они делают опыт социальной жизни, не поддающийся точной концептуализации в социальной философии талленси, «мыслимым». Вот эта недвусмысленная форма и конкретная объективация морального императива как раз и позволяет актору постичь принципы, в ней представленные, и усвоить их — или, как я говорил раньше, позволяет ему наглядно представить его социальную идентичность и «идентифицироваться в мыслях и чувствах со своим кланом и своими предками» (см. прим. 77). И именно этот аспект отражается в содержаниях табу, в то время как правила воздержания или соблюдения выражают принуждение актора к принятию их окончательности как постановлений предков, утверждающих их авторитет и вечность. Соответствие между этим аспектом тотемистического табу и тем фактом, что происхождение, по всей видимости, произвольно определяется случайностью рождения, — очевидно. Моральный и идеологический акцент делается на корпоративную идентичность десцентной группы. И это понятно, учитывая внутренние расколы — и соответствующие расхождения интересов в структуре линиджа и клана, — обусловленные действием комплементарной филиации и сегментации по фратеральной линии.

Таким образом, компонент табу отражает неотвратимую обязывающую силу агнатного родства, которой человек не может — не смеет — пренебречь, если желает быть нормальным человеком.

Х

15 лет назад д-р Линхардт подхватил эту тему в своем превосходном исследовании религии динка (1962). Динка, как и нуэр и другие нилотские народы, являют нам более сложную систему религиозных верований и понятий, чем у талленси (см. прим. 78). Однако среди их божеств есть группа, связанная с патрилинейной клановой системой. У каждого клана есть собственное божество (или несколько божеств), объясняемое верой в то, что оно поставлено Высшим Божеством охранять клан. А то, что Линхардт называет «эмблемами» этих клановых божеств, — это чаще всего животные виды, а также травы, деревья, артефакты и другие объекты. Многие из этих естественных видов не имеют утилитарной ценности, и отбор эмблем не может быть объяснен их природными характеристиками. «Они черпают свою значимость, — пишет Линхардт, — из своих связей с агнатными десцентными группами» (см. прим. 79). Это «отцовские божества», имеющие прямую и изначальную связь через отца со всеми предками по отцовской линии. В следующей выдержке суммируются выводы Линхардта на этот счет:

«В клановых божествах, как мы указали, легко увидеть репрезентации особой ограниченной области опыта динка — области агнатного родства. Они отражают опыт устойчивой десцентно-групповой структуры общества динка. Если Божество репрезентирует, помимо прочего, ситуацию, в которой люди выступают детьми одного общего отца, то клановые божества соответствуют особым и отдельным патрилинейным десцентным группам и отражают опыт и знание их, а также придаваемую им ценность.

Говоря это, я вовсе не имею в виду, что они просто средства, с помощью которых социальные группы, рассматриваемые как единые сущности, репрезентируются для фокусировки лояльности и привязанности в полной аналогии с национальными флагами и геральдическими эмблемами. Мы увидели, что клановые божества вовсе не обращены в первую очередь лицом вовне, так сказать, из кланов, которым они принадлежат, предоставляя знак, по которому другие могут их опознать. Для этого достаточно названия клана, и динка часто знают названия других кланов, скорее нежели собственного, без знания их божеств. Клановые божества обретают значение в соотношении с природой клановой принадлежности, как члены соответствующих кланов ее знают, — а знают они ее как членство в агнатных десцентных группах, которые выше своих индивидуальных членов, но каждое индивидуальное членство в которых при этом репрезентативно. Они дают чистейший пример структуры опыта, репрезентируемой Силами» (см. прим. 80).

Сходство между тотемистическими институтами динка и их более прозаичными аналогами у талленси нам нет нужды разрабатывать глубже. Что больше меня интересует, так это интерпретация Линхардтом его данных. Думаю, я не истолкую ее превратно, если скажу, что в общих чертах она совпадает с моим анализом данных, собранных у талленси (см. прим. 81). В частности, я бы хотел привлечь внимание к упорно повторяемой им мысли о внутренне-ориентированной значимости клановых божеств (см. прим. 82).

Обсуждая тотемистические верования нуэр, Эванс-Притчард вводит важную оговорку (см. прим. 83). Он отмечает:

«Дух для линиджа обозначает скорее идея крокодила, чем ископаемые ползучие твари. Если нуэр не может увидеть Духа, то в каких-то случаях он так же редко или никогда не видит свой тотем; следовательно, дело уже не в материальном объекте, символизирующем идею, а в одной идее, символизирующей другую» (см. прим. 84).

Тем не менее, есть вероятность того, что если бы нуэр действительно встретил ископаемую ящерицу, то он бы ее узнал и вел себя по отношению к ней с надлежащим ритуальным почтением. Такова же ситуация со многими ортодоксальными иудеями.

Важным здесь, однако, является то, что без какой-нибудь объективной внеличностной референции сообщать о соблюдении такой обряд множеству людей было бы невозможно. Как бы то ни было, талленси не испытывают сомнений в реальном существовании видов и объектов, с которыми связываются их тотемистические обряды. Многие из них достаточно обычны, чтобы их часто встречали и табуировали, и рядом с этим мы видим то несомненное доверие, с которым каждый относится к подлинности историй об истоках линиджевых табу (см. прим. 85).

Между тем, комментарий Эванс-Притчарда напоминает нам о том, что для большинства талленси их тотемистические табу обычно латентны. Но это не делает их недействительными. Человек носит их с собой так же, как носит конфигурацию статусов, с которыми они связаны. Это психологические укоренения. Можно мыслить их (вслед за Линхардтом) как «образы» или (вслед за Халлоуэллом) как «основополагающие ориентиры» для привязки «осознания своих статусов в социальной структуре» (см. прим. 86), которые, фокусируя приверженность на «моральной ответственности за собственное поведение», служат необходимым условием бытия нормального человека.

Можно, однако, утверждать, что любой символ (например, герб, имя) способен выполнять эту внутреннюю управляющую функцию. Отбор видов животных (а в других частях региона Волги — определенных артефактов) этим не объясняется (см. прим. 87).

Моя дополнительная и, допускаю, спекулятивная гипотеза, что среди тотемных животных у талленси преобладают виды с «оскаленными зубами», была справедливо оспорена Леви-Строссом и другими учеными. Это пример опасностей, связанных с влиянием предвзятости наблюдателя на толкование культурных данных. Между тем она привлекает внимание к главной проблеме. Являются ли эти животные виды символами или просто декларативными и индикативными «эмблемами», или же это идеологические фигуры в классификационном предприятии?

XI

Покраска дома в красный или белый цвет — это предписанное линиджу табу, подтверждающее завет предков домохозяину и в этом смысле символичное, но во внешней своей референции оно сугубо сигнификативно. Допустимые или запрещенные виды одежды (например, ткань *versus* кожа), привязанные к должности или клановой принадлежности, схожи с ним в том, что имеют как внешнюю сигнификативную референцию, так и внутреннее символическое значение. Даже клятва и ритуальное одеяние умерших имеют это качество. Иное дело табу животных. Для выкалывания их вовне с целью обозначения другим идентичности тех, кто их соблюдает, редко возникают публичные поводы (см. прим. 88).

Леви-Стросс, как мы видели, утверждает, что именно различия между животными видами задают образец, в соотношении с которым могут быть облечены в понятия различия между социальными группами. Животные у талленси фигурируют не только в тотемистических обрядах, но и в огромном множестве других ритуальных обычаев и институтов. В некоторых случаях связь устанавливается между индивидом и отдельным животным. В случае тотемных животных и священных хтонических животных, считающихся реинкарнациями умерших старейшин клана, связь устанавливается между линиджем или кланом и видом. С другой стороны, талленси промышляют охотой и рыболовством, и у них имеется обширный корпус традиционного знания о животных.

Вместе с тем они не классифицируют животных — также как и деревья или травы — так, как это делают, например, нуэр или догоны, или в форме какой-то иной систематической таксономии. Они группируют животных в широкие категории по месту обитания или внешнему виду, например: земные животные, водные, древесные, домашние и дикие, рыбы и птицы, зубастые и рогатые животные. Стоит добавить, что средством живого присутствия предков могут служить, наряду с животными, какие-то особые артефакты, камни, деревья и другие материальные объекты. Скажем, дерево может быть святилищем предка или, скорее, его метаморфозой. Тогда его плоды могут не употребляться в пищу его потомками. Отдельные части и элементы природной среды и материальной культуры инкорпорируются тем самым в сферу моральных и ритуальных приверженностей лица или линиджа через культ предков и квази-тотемистические обряды (см. прим. 89).

Итак, есть широкий спектр знаний об использовании животных — в отдельности и как видов, домашних и диких, земных, древесных и водных — и потенциальных ритуальных отношений с ними; и лишь небольшая выборка видов, известных талленси, фигурирует среди «тотемических» объектов (см. прим. 90). Если здесь и работает какой-нибудь принцип классификации или отбора, установить его все же не удастся; ибо, как я уже отмечал раньше, эти виды не образуют единого типа или класса ни для талленси, ни объективно. Сами талленси (как и другие народы Вольты и динка) не проявляют интереса к этому вопросу. Ассоциация клана или линиджа с видом является для них результатом уникального, случайного и даже квазичудесного исторического события (см. прим. 91). И одна мысль определенно никогда не приходит информантам в голову — это что различия между тотемными видами имеют какое-то значение. Подчеркиваются скорее сходства как указания на некую связь (см. прим. 92).

И в самом деле, у горных тали, где дифференциация между линиджами наиболее проработана — но уравнивается в такой же мере проработанными сквозными узлами локальности, родства и ритуального сотрудничества, — многие тотемные животные общи для генеалогически разных линиджей, и это объясняется их квазиродственной ассоциацией в агрегациях *богхар* или *тэнг*. Это соответствует их утверждению, что тотемы тали связаны с Внешними Богхарами предков; символическое свидетельство этого мы находим в табу Богхара, которым самым торжественным образом кланутся.

В случае крупного раскола между нами и тали опять же невозможно ни воспринять с позиции наблюдателя, ни мысленно вывести из культурных посылок талленси логическую оппозицию или критическое видовое различие между курицей, табу-

ированной для первенцев у наму, и водной черепахой и другими тотемными животными у тали. Различие, поражающее наблюдателя, но не опознаваемое самими талленси, состоит в том, что курица — домашнее животное *par excellence*, интимная часть домашней жизни, тогда как тотемы тали — преимущественно «земные» животные, обитающие вне дома; и можно было бы привести аргументы в пользу гипотезы, что как тотемы наму, так и тотемы тали символически подходят для политико-ритуального сообщества, которому они принадлежат.

Так, и сами тали, и их соседи-наму видят связь между хтоническим характером тотемных животных тали и их статусом кланов Тендаана, ведущих происхождение от Земли. Наму, со своей стороны, не несут ответственности за охрану святости Земли. То уважение, которое они обязаны оказывать храмам Земли, находящимся в местах, где они живут, проистекает просто из факта местожительства. Их корпоративное единство обеспечивается сугубо догмой их общего патрилинейного происхождения и фокусируется в вождестве, доверенном их клану. Можно утверждать, что для тотемистических обрядов, отличающих наму, особенно подходит фиксация на ключевой сыновно-отцовской связи агнации.

Но это вряд ли тот род различия, который, видимо, имеет в виду Леви-Стросс. Во всяком случае, хотя наму и тали во многих важных социальных и политико-ритуальных контекстах отношений противостоят друг другу *en bloc*, образующие их линиджи не мыслятся как сложенные в упорядоченную аранжировку дифференцированных единиц, соответствующую гомологичной аранжировке дифференцированных тотемов (см. прим. 93).

Талленси, как и динка, идентифицируют других лиц и другие группы по линиджу, клану, месту проживания, должности или политико-ритуальным обязанностям, а не по их тотемистическим обрядам. Акцент делается прежде всего на внутреннее значение обряда для актора, а не на его внешнюю референцию. Заложенное в основе обряда соглашение связывает потомков основателя линиджа за счет увековечивающих линидж внутреннего единства и корпоративной преемственности, а не за счет их дифференциации от иных линиджей. Оно утверждает уникальность их происхождения и, стало быть, документирует их автономию как корпоративного лица, а не их отличие от других схожих единиц. И это соглашение остается в силе навечно, потому что животный вид так же вечен, как и линидж. Непрерывность вида в череде поколений параллельна непрерывности линиджа и, следовательно, делает вид идеальным символом для непрерывности линиджа.

Это неявно заложено в тотемических мифах. Земля обладает такой же вечностью, и это отражается в ассоциированных с ней избеганиях видов; в какой-то степени то же самое присуще и ключевым политико-ритуальным должностям как «корпорациям в единственном лице». Кроме того, вид так же единообразен, как все члены линиджа сообща образуют одно корпоративное лицо и в одинаковой степени являются его членами, независимо от возраста, пола и иных индивидуальных характеристик. Все коллективно и жестко зависят от одних предков в своем выживании и благополучии.

ХII

Таким образом, одна из характеристик животных видов, делающая их сопоставимыми с десцентными группами у людей, — это их репродуктивная преемствен-

ность и однородность. Но это предполагает еще одну характеристику, ставящую их бок о бок с людьми. Они живые; и талленси атрибутируют им те же источники жизни — дыхание и душу, — что и людям (см. прим. 94). Важность этого подчеркивал в своих наблюдениях тотемизма у ло-дагаа Вольты д-р Гуди (см. прим. 95). Ведь здесь предполагается идея преемственности между человеком и животными видами, и это согласуется с допущением, что у животных видов имеется потенциал к квазичеловеческой личности. Об этом свидетельствуют приписываемые тотемным животным в мифах альтруистические действия, которых можно было бы ожидать от родственника. Отсюда, в свою очередь, и ритуальное очищение от убийства ряда крупных животных на охоте, как если бы это было человекоубийство. Это подтверждает высказанное мною предположение, что именно «живость» животных делает их подходящими символами продолжающейся «живости» предков и Земли как морально действенных сил в делах олицетворяющего их вечно живого линиджа.

Но, как заключает Гуди, обладание жизнью означает и возможность смерти. Животные, как и люди, могут умереть и быть убитыми. Они могут также после этого — в отличие от людей, но подобно растительным видам — быть съеденными. Под эту категорию оценки могут быть подведены также и артефакты, поскольку они тоже в ходе пользования могут быть потреблены и погублены. Таковы свойства, на которых фиксируются важнейшие правила тотемистических обрядов — табу на убийство, съедение и разрушение, или, в противоположных терминах, предписание почитать объект, как если бы он был человеком.

Мы должны помнить, что для человека убить члена своего клана, родственника или лицо, с которым его связывают квазиродственные узы ритуального происхождения, — непоправимый грех, который, как считается, влечет за собой неизбежное вымирание всего агнатного потомства грешника. Более того, пролитие любой человеческой крови на Землю является морально оскверняющим и мистически опасным, даже если оно законно, как в случае самозащиты или войны. Любое убийство, кроме совершаемого ради пропитания или жертвоприношения, считается грехом.

Мы увидели, что добыча некоторых промысловых животных мыслится как убийство. И еще ужаснее оно, если жертва — тотемное животное; ведь тотемные животные ассимилированы в квазичеловеческий статус. В культуре Вольты это эквивалентно квазиродственной связи — своего рода симбиозу родства — с линиджами, которым они принадлежат. Это то же самое *vis-a-vis* со священной Землей, которая является для этих народов другим полюсом морального универсума. Ведь Земля — нельзя это забывать — считается в ее сакральном аспекте своего рода персоной, живой силой, по словам талленси, дополняющей коллективных предков.

Очеловечивание тотемных животных совершенно очевидно в случае таких локальных тотемистических видов, как крокодил и питон, в которых, как считается, «превращаются» старейшины кланов-хранителей Земли или в виде которых они же после смерти «воскресают»; представление о таких метемпсихотических превращениях является общераспространенным. Так, считается, что иногда вожди «воскресают» в виде львов. Это представление согласуется с теорией присутствия предков в посвященных им животных, деревьях и артефактах (см. прим. 96). Как и тотемных животных, связанных с кланами, убивать и есть их нельзя. Но это объясняется верой в то, что они воплощенные отцы и праотцы, которые, по определению, благоволят своим человеческим родственникам, если их чем-то не обидеть (см. прим. 97).

Здесь очевидным образом сплавлены вечно живые предки линиджа, вечно живые животные виды, духовно увековечивающие предков, и живая Земля.

То, что пишет Халлоуэлл об установках оджибве, применимо также и к талленси. Он пишет: «Исходя из того, что у животных, как и у человека, есть тело и душа, к ним относятся так, как если бы у них были самосознание и воля» (см. прим. 98). Талленси бы еще к этому добавили, что те способны к нравственному поведению. Поэтому тотемного питона или крокодила, намеренно уничтожающего у людей домашний скот, можно убить, но после ему нужно устроить похороны, как если бы это был человек (см. прим. 99).

Не надо иметь богатое воображение, чтобы понять, как запрет убийства животного-покровителя или профанирования замещающего его артефакта-покровителя – являющегося квазичеловеком, хотя и не человеком, родным по происхождению, хотя и не родственником (см. прим. 100), способным к альтруизму, но обычно стоящим вне морали – может служить суррогатом или, так сказать, нейтральным фокусом для запрета человекоубийства, в котором сжато резюмирована связующая сила родства. Важно, что убиение или его эквивалент – профанирование или разрушение артефакта – является индивидуальным актом даже тогда, когда совершается совместно с другими (см. прим. 101). Оно трактуется у талленси как волевой акт, подчиненный моральному контролю индивида.

Воздержание от него постулирует то самое «самосознание», о котором говорит Халлоуэлл, т.е. признание правовых и моральных обязательств, которые вытекают для человека из связи родства и происхождения, а также членства в культе, которое добавляется у талленси к статусу человека как гражданина в обществе в целом. Оно кристаллизует конфигурацию внутренне ориентированных норм, признающих зависимость от предков и Земли, и наглядно представлено в ориентации на табуированное животное. Это контрастирует с внешне ориентированными нормами инцеста и экзогамии, соблюдение и нарушение которых одинаково требуют согласия одних лиц с другими, определенными как юридически или морально запретные или дозволенные. Между убийцей и убитым такого согласия нет; это односторонний акт.

Здесь и становится значимым различие между тотемными природными видами (и, соответственно, между видами артефактов), или, скорее, явное их разнообразие. Ведь хотя все лица – как единичные, так и корпоративные – должны признавать своих предков и свой статус, удерживаясь от погубления того или иного животного или объекта, их дифференциация друг от друга по тем же критериям происхождения и статуса может признаваться посредством связывания их с разными видами или объектами. Мы знаем, что нет строгой гомологии между распределением генеалогически дифференцированных десцентных групп и родственных уз, с одной стороны, и небольшим и искаженным рядом тотемистических видов, с другой. Это подтверждает наш вывод, что фактически мы имеем здесь символическую связь между актором и объектом обряда, в которой факт естественных различий и сходств между видами используется, но всеобъемлющего паттерна при этом не возникает (см. прим. 102).

ХIII

Между тем табу на съедение (см. прим. 103) тотемного животного, на мой взгляд, более фундаментально. Это ясно видно во всей литературе этого ареала. И именно так тотемистические табу обычно облакаются в словесную форму в других частях

Африки. В тотемных мифах обет предка всегда обязывает его и его потомков никогда не есть мясо животного-покровителя. А запрет на его убийство оказывается необходимым дополнением к этому.

Произвольно предписанные или запрещенные продукты питания (см. прим. 104) относятся к числу наиболее наглядных индикаторов структурных связей, статусов и ситуаций персон у всех народов Вольги. Совместные трапезы, будь то предписанные или нет, утверждают дружелюбие, тогда как отдельные трапезы демонстрируют расколы и сегрегацию (см. прим. 105). В обоих случаях обычно имеет место ритуальная или правовая обязательность.

Итак, у питания есть некоторый набор важных характеристик. Оно должно, чтобы выполнять свои функции, быть регулярным, осуществляться с относительно частыми интервалами, как правило каждый день. Еще важнее то, что это социально законная, но специфически индивидуальная деятельность. Каждый должен есть сам. И с этим тесно связан тот основополагающий факт, что еда подчинена осознанному волевому регулированию совершенно иначе, чем другие естественные потребности (такие, как испражнение) и человеческие способности (такие, как речь), которые тоже подчинены волевому контролю.

Питание – это прямая и односторонняя связь между актором и природным продуктом. В отличие от половых и иных социальных отношений, будь то с реальными лицами или воображаемыми (вроде предков или богов), здесь не нужен другой человек. И все же питание неизбежно увязано с отношениями и связывает актора со средой, что совершенно отлично от противоположного ему и, несомненно, органически с ним сопоставимого акта удаления отходов жизнедеятельности из организма. Питание берет материалы, существующие вне организма, и инкорпорирует их, в самом буквальном смысле, в тело. Это механизм, с помощью которого мы не просто осознаем внешнюю реальность, а вбираем дозволенные ее части внутрь себя – что парадоксально – путем потребления, т.е. своего рода разрушения. Короче говоря, это прототип всех инкорпоративных – а значит дающих жизнь – деятельностей, органически укорененный, но вместе с тем индивидуально контролируемый и социально регулируемый. Съесть – значит, во благо себе присвоить; прототипически это ритуально чистый акт, в противоположность прототипической нечистоте испражнения, половая же активность является, так сказать, промежуточным случаем, поскольку имеет общие свойства с тем и другим, свидетельством чему служат многие африканские языковые и иные обычаи (см. прим. 103). Однако эту тему я не могу здесь развить.

Значимая черта питания состоит в том, что оно допускает широкий диапазон качественной и количественной изменчивости от ограничения (как в случае поста) до вседозволенности (как в случае пиршества), от социально, эстетически или ритуально дозволенного до запретного. Здесь есть шкала для выражения и символизации разных социальных требований и культурных норм. Более того, имеется возможность выбора из огромного многообразия натуральных продуктов, включая самого человека. Природные свойства и культурные оценки сплавляются здесь воедино.

Некоторые потребляемые натуральные продукты ядовиты или иным образом вредны, и это дает основу для разделения их на два противоположных вида: естественно съедобные (пригодные для питья) и несъедобные (непригодные для питья). Культурные предпочтения и предписания подкрепляют эту дихотомию эстетичес-

кими, ритуальными и иными детализациями. Талленси делят природные продукты по этим основаниям, но, в отличие от тикопиа, адаптирующих это разделение к своей форме тотемизма (см. прим. 106), этого не делают. Все тотемически запретные виды полагаются съедобными и не противопоставляются явно «несъедобным», хотя некоторые (например, кузнечики, сверчки, канарейки) при обычных условиях не употреблялись бы в пищу, разве что маленькими детьми (см. прим. 107). То же самое и в других племенах Вольты. Во всяком случае, в большинстве своем запретные виды не являются регулярной пищей вообще (см. прим. 108).

Решающей чертой является, конечно, само моральное правило, каким бы незначительным оно ни было с реалистической точки зрения. Один факт в особенности это подчеркивает. Имеется великое множество видов, которые могут быть либо дозволенными, либо запрещенными. Таким образом, одно и то же моральное правило может быть наложено на каждого, но в соотношении с разными видами, так, чтобы соответствовать (гомологично) структурной дифференциации по происхождению, статусу или месту жительства, которая устанавливается самими акторами и между акторами. В какой-то степени это и происходит. Но что характерно для народов Вольты, так это то, что обычно одни и те же виды запрещаются для групп, дифференцированных по происхождению, статусу, месту жительства и т.д., а у сегментов общих десцентных групп имеются общие превосходящие запретные виды и разные подчиненные.

В довершение этого анализа мы должны также принять во внимание значимость еды-и-питья как фокуса индивидуальной самодифференциации в процессе психосоциального развития. Но давайте лучше сосредоточимся на том, что питание — это автономная, индивидуальная деятельность, которая должна выполняться изо дня в день на протяжении всей жизни, но особым образом подвержена волевой регуляции и, в отличие от других необходимых органических деятельностей (таких как удаление отходов жизнедеятельности или сон), может осуществляться только путем инкорпорации дозволенных компонентов из внешней — в конечном счете нечеловеческой — среды. Стало быть, питание — локус неразделимой взаимозависимости индивида, общества и среды; еда и питье (в которые мы должны включать все вещества, которые вбираются в тело через рот [см. прим. 109]) тонко приспособлены к тому, чтобы быть материальными средствами транзакций и отношений, имеющих обязывающую моральную и ритуальную силу.

Ничто так конкретно не драматизирует принятие, т.е. вбирание в себя чего-то — будь то предлагаемое отношение, персональное состояние или пожалованная роль или статус, — как принятие в свое тело какой-то пищи или питья, выбранных для объективации случая (см. прим. 110); разделение общей трапезы или воздержание от одной и той же пищи означает единение в общей приверженности. Неосязаемое тем самым становится осязаемым — слово становится плотью — и, следовательно, делается чем-то усвояемым и управляемым (см. прим. 111).

Короче говоря, питание уникально поддается наложению правил. Оно восприимчиво к регулированию как с помощью внешних, так и с помощью внутренних санкций моральной щепетильности. Тотемистические табу, связанные с питанием, относятся к последней категории. Особенная манера одеваться может быть отброшена в ситуациях, в которых неявные противопоставления и придающие им значимость публичные свидетельства нерелевантны (см. прим. 112). Когда мужчина, жи-

лише которого заявляет о его членстве в линидже, оказывается вдали от него, его связь с ним перестает обнаруживаться. Траурные обряды являются коллективными и публичными показателями дифференциации статусных и десцентных групп. Публичное декларативное значение имеют и клятвы. Во всех этих случаях действительно присутствует каркас структурных оппозиций между разными политико-ритуальными сегментами общества.

Табу, запрещающие употребление в пищу и убийство тотемных животных, бывают разными. Как я уже ранее отметил, они являются частью самого индивида, которую он носит с собой изо дня в день так же, как он носит с собой изо дня в день свои статусы в обществе. Но если табу на убийство животного занимает в его моральной экономике место отдаленной случайности, то запрет на употребление его в пищу служит повседневным напоминанием ему о его идентичности по отношению к другим лицам и по отношению к обществу в целом. Оно сосредоточивает его представление о самом себе как о персоне в витальной деятельности, которая не только по сути своей связана со специфическим объективным референтом, но и играет уникальную роль в опосредовании его идентификации с другими персонами и объективным миром.

Аналогичным образом оно вносит в представление о своей идентичности осознание его моральных и аффективных импликаций. Есть или не есть — вторично для него. Сохранять намерение никогда не есть такое-то и такое-то животное, покаясь завету предков, — значит, признавать для себя источник своей идентичности, а именно свою задолженность за свое существование в качестве персоны перед своими агнатными предками. Оно фиксирует в его сознании его зависимость от своих предков, укореняет обязательства, пронизывающие все его социальные отношения благодаря непреложному факту его членства в линидже. Значимой чертой целостной конфигурации является то, что табуированное для эго животное пригодно для еды — т.е. является чистым, — но *не для него* (см. прим. 113). Его табу обособляют его, в единстве с его со-агнатами, от лиц из других линиджей и кланов в совокупной схеме групповых отношений, с которой он и они идентифицируются. Но последняя имеет ту же форму и социальную эффективность, что и те, в которых должно размещаться любое другое лицо в его обществе. Не будь это так, не могло бы быть никаких социальных отношений между ним и лицами иных происхождений или статусов.

Итак, подведем итог. Изначальный отказ предка от убиения и съедения тотемного животного — это акт благодарности. Животные, как мы увидели, противопоставляются людям в первую очередь не как вещи убиваемые (люди могут быть убиты), а как вещи съедаемые. Но тотемное животное вело себя специфически человеческим образом и проявляло своего рода дружелюбие, которое в идеале должно исходить от родственника. Предполагаемый обет вводит переопределение животного для человека, облагодетельствованного им, как больше не подлежащего съедению. Это выводит его из животного-вещного ряда и ассимилирует в человеческий ряд как моральное существо, первичной коннотацией которого является «родственник». Это не интеллектуальная реклассификация, а моральное преобразование.

Моральная приверженность человека табу обозначает вечное напоминание об обете предков, распространившем товарищеское чувство, братство, родственное дружелюбие — называйте это как хотите — на тотемное существо. Это повседневное утверждение — привязанное к особой конфигурации действия и материального объ-

екта — уникального и чудесного начала той корпоративной персоны, которая увековечивается в человеке и через человека физическим происхождением, а также правовой аксиомой. Здесь кроется напоминание о корпоративном единстве и идентичности линиджа, накладывающего на него обязанности как конечное условие его существования в качестве персоны.

XIV

Табу — это форма, обычно принимаемая тотемистическими правилами, причем не только в Африке, но и в других частях мира. Табу можно мыслить как интернализованную авторитетную заповедь. На мой взгляд, можно утверждать, что высший авторитет, особенно в вопросах морали, идеологии и ритуального поведения, эффективнее выражается в правилах запрещающих и предписывающих, чем в правилах, которые просто позволяют и разрешают, а лучше всего — в произвольных предписаниях, для которых актору не могут быть приведены рациональные или утилитарные обоснования. Это, как мне кажется, даже больше относится к поведению, призванному демонстрировать идентичность. Из какого бы всемогущего источника ни исходило обещание того, что дни человека в стране будут долгими, если он будет соблюдать ряд моральных правил, оно намного уступает в убедительности догматическому эдикту, что человек станет нечистым и омерзительным и, может быть, даже умрет, если нарушит пищевые табу, как, например, в Книге Левит.

В нашем космологическом мифе об Адаме и Еве власть и авторитет Бога над своим творением резюмируются в табу, совершенно произвольно наложенном им на плоды одного дерева, и наказании, которое он может исполнить. Значимо, что это табу на съедение и, тем самым, инкорпорацию средства познания, что на языке Библии означает осознание и могущество взрослой сексуальности, корня добра и зла. Здесь тоже содержится тема, выходящая за рамки моего текущего предмета обсуждения.

Подчеркивая, тем самым, первостепенную значимость табу на съедение тотемного животного и его суррогат, табу на поломку тотемного артефакта, я явно подхватил теоретическую нить, восходящую — через Рэдклифф-Брауна и Малиновского — к Фрэзеру и Робертсону Смиту, Дюркгейму и Фрейду. Какими бы неточными ни казались сегодня некоторые их гипотезы, каждому из них я чем-то обязан в попытке понять тотемистическую систему народов Вольги. В самом начале я цитировал Рэдклифф-Брауна. Что касается Фрейда, то вдохновение, которым исследования вроде моих обязаны его знаменитым работам, восходит, конечно, вовсе не к его фантастической реконструкции предполагаемой предыстории Эдипова комплекса. Не могут быть приняты ныне и прямые (хотя и осторожные) параллели, которые он проводит между тотемистическими табу и невротами навязчивых состояний (см. прим. 114). Но направление изысканий, которое он намечает, в высшей степени уместно (см. прим. 115).

Он придерживался точки зрения, что тотемизм нельзя понять вне связи с содержащимися в нем табу. Он показал, что они не могут быть объяснены их внешней инструментальной пользой. Они репрезентируют склонности, генерируемые в акторе культурными давлениями, вступающими в конфликт с органическими или личностными влечениями. Итак, проблема табу есть по сути проблема «природы и возникновения совести». А совесть — это отказ от импульсов, не продиктованный ничем, кроме ее собственных велений. Табу — это веление совести (см. прим. 116).

Далее Фрейд утверждал (см. прим. 117), по аналогии со случаем «маленького Ганса», что животные виды, на которые проецируются тотемические табу, — это «суррогаты отца», на которые переносятся, покоряясь велениям совести, амбивалентные установки по отношению к реальному отцу. Я следую за Фрейдом лишь настолько, чтобы увидеть в тотемных животных талленси символическую репрезентацию отцовства, увековечиваемого в линидже, совестливая идентификация с которым кристаллизуется в табу. В то же время я не отрицаю, что эти табу обозначают безусловное подчинение авторитету предков, т.е. усиленному авторитету отца, отношению к которому, как показывает культ предков, очень амбивалентное (см. прим. 118). В связи с тем, о чем мы говорим, есть важная ремарка у Малиновского. Обсуждая тробриандское понятие *бомала* (табу), он пишет:

«К этому существительному присоединяются местоименные суффиксы со значением ближайшего обладания... и это означает, что табу мужчины — вещи, которые он не должен есть, к которым не должен прикасаться, которые не должен делать, — связывается в языке с его личностью: частями его тела, его родней и такими личностными качествами, как его ум (*нанала*), его воля (*магила*) и его внутренности (*лопоула*). Таким образом, *бомала* — т.е. вещи, от которых мужчина должен держаться подальше, — есть интегральная часть его личности, что-то такое, что входит в его моральный состав» (см. прим. 119).

Я ограничивался талленси и их соседями по Вольте. Но, как я уже несколько раз отмечал, их тотемистические обычаи и верования имеют много параллелей в других частях Африки (см. прим. 120). Можно не сомневаться, что в этих обычаях и верованиях определенно нет ничего, что показалось бы странным или «примитивным» таким приверженцам скрижальных религий, как ортодоксальные иудеи, брамины или мусульмане. Для такого человека корни идентичности заключены в его членстве в сообществе единоверцев; и его понимание своей идентичности фокусируется на произвольных пищевых табу, которые считаются заповеданными свыше и символизируют для него его права по происхождению и связанные с ними моральные обязательства быть иудеем, брамином или мусульманином.

Как и в случае талленси, обязательное избегание животных, которые внутренне «пригодны для еды» и являются дозволенной пищей для других, обособляет иудеев, браминов или мусульман от них и ставит в отношении «структурной оппозиции» с ними, хотя эти отношения более всеобъемлющи и исключают, чем в линиджевой системе талленси. В этих группах также, можно сказать, с необходимостью происходит и противоположное — сакраментальные совместные трапезы, в которых периодически подтверждаются дружелюбие между единоверцами и их слияние воедино в подчинении божественному установлению.

Здесь кроются завязи более широкой проблемы, чем та, на которую я попытался взглянуть, проблемы, в которой мог бы получить развитие диалог между теорией, ориентированной на сообщение, и теорией, центрированной на акторе. Это проблема того, как видимые функционалистами структурные оппозиции, которые выражаются в сегрегирующих внутренних валентностях тотемистических институтов, взаимосцепляются со структурной оппозицией в другой, внешней области социальных отношений и уравниваются ею. Это, например, проблема того, что кастовые табу означают для члена касты перед лицом его собратьев по касте, с одной стороны, и других каст, с другой.

Итак, мы возвращаемся к вопросу о том, какой гипотезой объяснять так называемый тотемизм: той, что естественные виды «хороши для мышления», или той, что они «хороши для еды». Для обществ, так привязанных к своей природной среде, как талленси, ответ, видимо, будет звучать: и так, и так, — но не в леви-стросссовском смысле первого, как я его понимаю. Можно сказать, что естественные виды, в частности животные, особенно и удачно подходят для репрезентации в мышлении — символизации — ключевых черт родственной связи, как она понимается актерами. Можно было бы сказать, что животные в общем и целом дают модель для «наглядного изображения» вечности происхождения и, следовательно, как виды дают схему понятийной сортировки для фиксации дифференциации социальных групп, выделяемых и связываемых происхождением и эквивалентными структурными критериями. Но это только одна сторона синдрома. Другая, более фундаментальная, — это факт соблюдения обряда.

Тотемистические обряды идентифицируют акторов для них самих и для окружающего мира; и это опосредуется обязывающими правилами воздержания или исполнения, которые у нас принято называть табу. Думаю, животные особенно хорошо подходят для объективации этих моральных императивов, поскольку «хороши для запретов». Они особенно пригодны для этой формы морального ограничения, поскольку, как живые, «хорошо подходят для убийства» и, прежде всего, «хороши для съедения». Если бы у них не было этих свойств, то фиксированные на них запреты, как показал Фрейд, были бы бессмысленны. Обладание этими свойствами делает табу, фиксированные на них, переносимыми на любые объекты, которые могут быть разрушены или инкорпорированы, — даже на высказывания. Вспомним, что базовой и изначальной референцией слова «код» (лат. *codex*) был дайджест юридических и моральных правил, а не набор общепринятых знаков для передачи сообщений. Если смотреть на дело так, то оттенок тотемизма присутствует даже в (часто персонифицированных) флагах и государственных эмблемах современных наций, особенно новых.

ЛИТЕРАТУРА

- Bateson G. *Naven*. L., 1936.
 Beattie J. *Other Cultures*. L., 1964.
 Boas F. *General Anthropology*. Boston, 1938.
 Davis K. "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Social Anthropology" // *American Sociological Review*. 1959. Vol. 24. P. 757-772.
 Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger: le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*. Paris, 1912.
 Delafosse M. "Des soisidants clans totémiques de l'Afrique occidentale" // *Revue ethnographique*. 1920. Vol. 1. P. 86-109.
 Dieterlen G. "Notes sur le totémisme dogon" // *Homme*. Ser. 3. 1963. T. 7. P. 106-110.
 Dieterlen G., Calame-Griaule G. "L'alimentation dogon" // *Cah. Etud. afr.* 1960. T. 3. P. 191-200.
 Emmett D. "How Far Can Structural Studies Take Account of Individuals?" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1960. Vol. 90. P. 191-200.
 Evans-Pritchard E.E. The Nuer Tribe and Clan // *Sudan Notes and Records*. 1933-35. Vol. 16. P. 1-53; Vol. 17. P. P. 1-57; Vol. 18. P. 37-87.
 Evans-Pritchard E.E. *Nuer Religion*. Oxford, 1956.
 Firth R. "Totemism in Polynesia" // *Oceania*. 1931. Vol. 1. P. 291-321, 377-398.
 Firth R. *We the Tikopia*. L., 1936.
 Firth R. *Essays in Social Organisation and Values* // London School of Economics Monographs in Social Anthropology, N 28. L., 1962.
 Forde D. "The Integration of Anthropological Studies" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1951. Vol. 78. P. 1-11.

- Forde D. *African Worlds*. L., 1954.
- Fortes M. Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast // *American Anthropologist*. 1936. Vol. 38. P. 590-604.
- Fortes M. "Social and Psychological Aspects of Education in Taleland" // *Mem. int. Inst. Afr. Lang. Cult.* 1938. Vol. 18. P. 39-40.
- Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. L., 1945.
- Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. L., 1949.
- Fortes M. The Structure of Unilineal Descent Groups // *American Anthropologist*. 1953. Vol. 55. P. 37.
- Fortes M. Introduction // Goody J. (ed.) *The Developmental Cycle in Domestic Groups* / Cambridge Papers in Social Anthropology, I. Cambridge, 1958.
- Fortes M. "Ritual and Office in Tribal Society" // Gluckman M. (ed.) *Essays on the Ritual in Social Relations*. Manchester, 1962.
- Freeman J.D. "Review of E.R. Leach: 'Rethinking Anthropology'" // *Man*. 1960. Vol. 62. P. 125-126.
- Freud S. *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. 4., durchgesehene Aufl. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.
- Gerth H., Mills C.W. *Character and Social Structure*. L., 1954.
- Gillin J. *For a Science of Social Man*. N.Y., 1954.
- Gluckman M. *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester, 1955.
- Gluckman M. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford, 1956.
- Gluckman M. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester, 1962.
- Gluckman M. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. L., 1963.
- Gluckman M., Devons E. (eds.) *Closed Systems and Open Minds*. L., 1964.
- Goody J. *Death, Property and the Ancestors*. Stanford, 1962.
- Goody J. *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (Camb. Pap. social Anthropol. 1). Cambridge, 1958.
- Griaule M. "The Dogon of the French Sudan" // Forde D. (ed.) *African Worlds*. London, 1954.
- Hallowell A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia, 1955.
- Heusch L. de. "Situation et positions de l'anthropologie structurale" // *L'Arc*. 1965. T. 26. P. 6-16.
- Heyworth Committee. *Report of the 1965 Heyworth Committee on Social Studies*. L., 1965.
- Jakobson R. "Linguistics and Communication Theory" // *Structure of Language and Its Mathematical Aspects* (Symp. appl. Math. 12). Springfield, Ill., 1961.
- Kroeber A.L. (ed.) *Anthropology Today*. Chicago, 1953.
- Leach E.R. "Rethinking Anthropology" // *London School of Economics Monographs in Social Anthropology* 22. L., 1961.
- Leach E.R. "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent" // *Man*. 1962. Vol. 62. P. 130-134.
- Leach E.R. "Claude Lévi-Strauss – Anthropologist and Philosopher" // *New Left Review*. 1965. Vol. 34.
- Lévi-Strauss C. "Social Structure" // Kroeber A.L. (ed.) *Anthropology Today*. Chicago, 1953.
- Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, 1962.
- Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. Paris, 1962.
- Lévi-Strauss C. The Bear and the Barber // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1963. Vol. 93. N 1. P. 1-12.
- Lienhardt G. *Divinity and Experience*. Oxford, 1961.
- Malinowski B. *The Sexual Life of Savages*. 3rd ed. L., 1933.
- Malinowski B. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill, 1944.
- Mauss M. "Une categorie de l'esprit humaine: la notion de personne, cell de 'moi'" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1938. Vol. 68. P. 263-282.
- Morgan L.H. *Houses and House Life of the American Aborigines*. Washington, 1881.
- Murdock G.P. "Sociology and Anthropology" // Gillin J. (ed.) *For a Science of Social Man*. N.Y., 1954.
- Murphy R.F. On Zen Marxism: Filiation and Alliance // *Man*. 1963. Vol. 63. P. 17-19.
- Nadel S.F. *The Foundations of Social Anthropology*. L., 1951.
- Parsons T., Shils E. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass., 1951.
- Radcliffe-Brown A.R. "The Present Position of Anthropological Studies" // *The Advancement of Science* (Brit. Ass. Adv. Sci. Sect. H.). 1931.
- Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. L., 1952.
- Rattray R.S. *Ashanti*. Oxford, 1923.
- Rattray R.S. *Tribes of the Ashanti Hinterland*. Oxford, 1932.
- Richards A.I. *Hunger and Work in a Savage Tribe*. L., 1932.
- Richards A.I. "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of N.E. Rhodesia" // *Man*. 1937. Vol. 37. P. 188-193.
- Robinson J.A.T. *The Body* (*Stud. Bibl. Theol.* 5). L., 1952.
- Schapera I. *Handbook of Tswana Law and Custom*. 2nd ed. London, 1955.

Schneider D. "Some Muddles in the Models" // *The Relevance of Models for Social Anthropology* / Ass. Social Anthropol. Monographs, N 1. L., 1964.

Simoons F.J. *Eat Not This Flesh*. Madison, 1961.

Srinivas M.V. *Religion and Society among the Coorgs*. Oxford, 1952.

Thomas L.V. "Essai sur la conduit négro-africaine du repas" // *Bull. Inst. franc. Afr. noire*. 1965. T. 27. P. 573-635.

Waddell H. *Saints and Beasts*, L., 1934.

Zahan D. "L'habitation mossi" // *Bull. Inst. franç. Afr. noire*. 1950. T. 12. P. 223-229.

Примечания

64. Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Ch. 9.

65. Lienhardt G. *Divinity and Experience*. Oxford, 1961.

66. Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Ch. 3.

67. Дома у талленси строятся с расчетом на то, чтобы они стояли до тех пор, пока продолжается агнатная линия. В 1963 г. я обнаружил дома рода Тонго – за единственными двумя-тремя исключениями – на тех же местах, что и в 1934 г. Можно было бы показать, что многие стояли на этих местах на протяжении семи-восьми поколений. Регулярные ремонты и, при необходимости, добавление или разборка комнат с целью приспособления к изменениям в цикле развития семьи и линиджа помогают сохранять их до тех пор, пока продолжается линидж.

68. Ibid. P. 123-124.

69. Талленси, конечно, не уникальны в такой идентификации персоны или семьи с местоположением жилища или дома; не является редкостью и то, что план обычного дома выпукло отражает, так сказать, структуру нормальной семьи. Мы тоже проецируем свои личности и биографии в свои дома; они спроектированы так, что в них отражаются наши семейные и другие значимые связи. И я уверен, что так же обстоит дело во всех оседлых обществах. Разве Морган не обнаружил это давным-давно среди ирокезов? (Morgan L.H. *Houses and House Life of the American Aborigines*. Washington: Department of the Interior, 1881.) Более близкая параллель – тикопийский дом и комплекс местоположений домов, описанные Фиртом (Firth R. *We the Tikopia*. P. 81-87). Что касается Африки, то и там полно сопоставимых примеров. Например, догоны вполне эксплицитно рассматривают план дома как репрезентацию мужского человеческого тела и репродуктивного процесса (см.: Griaule M. "The Dogon of the French Sudan" // Forde D. (ed.) *African Worlds*. London, 1954). О схожих представлениях у моссии Вольты см.: Zahan D. "L'habitation mossi" // *Bull. Inst. franç. Afr. noire*. 1950. T. 12. P. 223-229.

70. Я был свидетелем тяжб, затеваемых с тем, чтобы вожди и старейшины вынесли решение, в которых предметом спора была легитимность агнации линиджа. Решающим доводом в них неизменно были формула их клятвы и набедренная повязка для умерших; и неизменно в качестве довода приводился принцип, что было бы кошунством и чем-то неммыслимым, если бы кто-то презрел табу своих предков, поскольку это повлекло бы за собой исчезновение его родовой линии (descent line). Заметим, что именно на публично декларативные тотемистические обряды в наибольшей степени делается упор.

71. Обычны истории о людях, нечаянно или под давлением голода съевших мясо табуированного животного, которых немедленно вырвало от отвращения. См.: Fortes M. "Social and Psychological Aspects of Education in Taleland" // *Mem. int. Inst. Afr. Lang. Cult.* 1938. Vol. 18. P. 39-40.

72. Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. P. 133 и далее.

73. Раб, по определению, находился в этом положении, но ему давался – в порядке ассимиляции – патрилинейный статус в линидже его хозяина. См. о понятии персоны и законе персон у Моссса: «Seul en est exclu l'esclave... il n'a pas de personnalité: il n'a pas son corps, il n'a pas d'ancêtres, de nom, de cognomen, de blens propres» [...право на *persona* обоснованно. Только раб лишен его.... у него нет личности. У него нет своего тела, нет предков, имени, *cognomen*, собственного имущества] (Maus M. *Une catégorie de l'esprit humaine...* P. 277, цит. в пер. А.Б. Гофмана по: Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 284). Талленси и другие западноафриканские народы поняли бы это определение и подписались под ним.

74. См.: Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Ch. 9; Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Ch. 11.

75. Которая, как я уже в другом месте отмечал, предполагает легитимную инкорпорацию, для которой факт рождения является на самом деле лишь наименованием. См.: Fortes M. *Ritual and Office in Tribal Society*.

76. Fortes M. *The Dynamics of Clanship...* P. 135.

77. Ibid. P. 68.

78. Исследование д-ра Линхардта важно для моего аргумента, во-первых, потому что оно посвящено африканскому народу иной этнической ветви, имеющему образ жизни, весьма отличный от талленси, и, во-вторых, потому что он пришел к своим выводам совершенно независимо от меня.

79. Lienhardt G. *Divinity and Experience*. P. 116.

80. Ibid. P. 165-166.

81. Поскольку клановые божества у динка получают поклонение и жертвы, они имеют мистические и ритуальные качества, которые сродни качествам, атрибутируемым почитаемым предкам у талленси. Эмблемы оказываются представляющими гораздо более непосредственно, чем тотемические объекты талленси, персонифицированных агентов мистической власти, связанных с агнатными десцентными группами. Таким образом, Линхардт интерпретирует клановых божеств динка как отражение «переживания предков и агнатного наследования» во многом так же, как это сделал я в 1945 г. в отношении талленси. Различия между динка и талленси обнаруживаются в степени разработанности элементов этой конфигурации, а не в их существенном смысле. См.: Ibid. P. 116-122.

82. Как в выдержке, которую я привел, так и во многих других контекстах в книге. Вот, например, еще одно место: «Клановое божество, таким образом, не обращено лицом к другим кланам, представляя, так сказать, ярлыком или знаком, по которому аутсайдеры могут узнать, с кем они имеют дело, а связывается внутренне с членами клана. Зная из генеалогических данных, что они связаны агнатным родством, они знают также, что их объединяет связь с общим божеством, символизирующим для них родственные узы» (Ibid. P. 113).

83. Evans-Pritchard E.E. *Nuer Religion*. P. 134-135.

84. Evans-Pritchard E.E. 1952. См. также: Lienhardt G. Op. cit. P. 107. Он говорит об «образе» тотемного объекта.

85. Крайний случай – случай первенцев у наму, которые находятся в повседневном контакте с домашней птицей и от которых постоянно требуется воздержание от съедения их мяса. То же касается и других домашних животных, являющихся тотемами, например, кошки или собаки, а также таких диких существ, как питоны, крокодилы, вараны и т.д.

86. Hallowell A.I. Op.cit.

87. Насколько мне известно, среди тотемистических объектов талленси виды деревьев или трав не фигурируют. Однако деревья часто являются святилищами предков, а некоторые травы при определенных обстоятельствах табуируются.

88. Я часто присутствовал при домашних жертвоприношениях тали, где сыну сестры, относящемуся к наму, о котором известно, что он первенец, либо не предлагают часть жертвенного цыпленка ввиду его родственного статуса, либо он сам вежливо от него отказывается, если хозяева не знают, что он *нокийиб* – тот, для кого мясо домашней птицы табу. Обычно это напоминало мне поведение вегетарианцев и трезвенников из числа моих друзей, гостивших у меня дома.

89. См.: Lienhardt G. Op. cit. P. 151. Динка формируют отношения индивидуального «уважения» с «эмблемами» животных и т.д., которые на них повлияли.

90. Так объясняют и Эванс-Пritchард, и Линхардт (Ibid. P. 108-118). Поскольку насекомые, виды деревьев и трав, артефакты, части животных и всевозможные другие объекты служат как «эмблемами» у динка, так и в какой-то степени нуэскими клановыми божествами, то и Эванс-Пritchард, и Линхардт особо подчёркивают отсутствие какого бы то ни было устанавливаемого принципа, утилитарного или какого-то еще, в соответствии с которым производился бы отбор этих тотемистических объектов.

91. «...сами динка часто считают их (т.е. клановых божеств) приобретенными в силу случайности – случайной ассоциации... между предком-основателем клана и видом» (Lienhardt G. Op. cit. P. 155).

92. Например, кланы горных тали, табуирующие черепаху (*пакур*) и водную черепаху (*мленг*), считают их родственными друг другу, соответственно земным и водным представителями одного и того же животного вида. Древесная ящерица (*уук*), варан (*вуу*) и крокодил (*банг*) схожим образом рассматриваются как родственные виды, хотя нет ни малейшего представления об их общем происхождении. Все они считаются «животными земли». Эти ассоциации явно управляются перцептуальными и логическими связями, заложенными в верованиях и народном знании талленси. Многочисленные клановые божества динка группируются в соответствии со схожими культурно определенными ассоциациями. Ср. также изобретательные оппозиции, используемые бемба для сведения в пары комплементарных или антагонистических «шутливых» кланов (см.: Richards A.I. "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of N.E. Rhodesia" // *Man*. 1937. Vol. 37. P. 188-193).

93. Там, где среди тотемических объектов присутствуют, наряду с животными видами, артефакты, значимость воспринимаемых или вмененных различий еще меньше. Это гораздо яснее видно у нуэр и динка, у которых тотемные объекты охватывают такое многообразие всего и вся, что совершенно исключается всякая возможность упорядочить их по критериям межвидовых различий.

94. Талленси обладают внушительным словарным запасом для различения живых существ, людей, персон, животных, вещей и сверхъестественных существей.

95. Goody J. *Death, Property and the Ancestors*.

96. Динка идут еще дальше. Линхардт говорит о клановых божествах, которым они адресуют молитвы и жертвоприношения; они — «подлинный тип агнатных предков, а эмблемы — подлинный тип членов клана». Они «имеют статус членов клана, когда видятся как индивидуальные существа, и статус отцов и предков, когда видятся как представители вида и, стало быть, самого божества» (см.: Lienhardt G. Op. cit. P. 132, 135). Приписывание животным человеческих характеристик — это, разумеется, не особенность африканских культур или примитивных культур вообще. Мы делаем это все время в отношении своих любимых домашних животных, лошадей и собак (см. остроумные сравнения, проводимые Леви-Строссом между популярными именами, даваемыми животным и растениям, и собственно человеческими именами: Livi-Strauss C. *La pensuë sauvage*. P. 266–286). Дети идентифицируются со своими любимыми кроликами, собаками и кошками, в точности как если бы те были их сиблингами, и могут глубоко горевать, когда те умирают. Взрослые, особенно старики, тоже идентифицируются со своими домашними любимцами и часто относятся к ним как к детям. История об Андрокле и его льве напоминает нам о том, что мыслимы и братские отношения с диким зверем. Лучше всего замечательные легенды о том, что Хелен Водделл называет «взаимным милосердием между Святыми и зверями», которые она столь превосходно перевела (Waddell H. *Saints and Beasts*. L., 1934). Эти легенды рассказывают о взаимной доброте и доверии между всевозможными дикими животными и святыми отшельниками. Ни один из этих рассказов, как бы ни наталкивали они на мысли о набожности и вере, не удивил бы талленси. Более того, какие-то из них соответствуют их собственным тотемическим мифам. Например, есть история о святом Пучоме, которого всякий раз, когда ему нужно было пересечь реку, перевозили с «крайним подобострастием» крокодилы. А самая известная из всех — история о святом Иерониме, льве и осле (Ibid. P. 30–38). Прихрамывающий лев приходит в монастырь и подает святому раненную лапу, из которой тот извлекает шип. «Отныне вся его дикость и необузданность словно улетучились, и лев принялся похаживать среди них, миролюбивый и домашний, как всякое домашнее животное». Ему поручают охранять осла на пастбище. Однажды случилось так, что он нечаянно уснул. Осла похитили. «Сознавая свою вину, — гласит далее легенда, — он больше никогда не осмеливался войти внутрь». После всяких дальнейших напастей случайная встреча — истолкованная набожными отцами как чудо — позволяет льву исправить свою оплошность, и все увенчивается счастливым концом. Это одна из множества подобных историй, в которых животные изображаются как моральные существа, симбиотически инкорпорированные в мир человеческих и божественных связей Святых. Довольно уместна здесь, на мой взгляд, будет и новость, относящаяся к обычной картине в окрестностях моего рабочего места, которая показывает, как тотемистическая идентификация животных с людьми выживает даже в утонченных академических кругах, и я воспроизведу ее дословно из номера газеты «Таймс» от 30 апреля 1966 г.: «Сегодня доктор Петр Капица, русский физик, впервые за 32 года вновь вошел в Кавендишскую лабораторию в Кембридже.

Он взглянул на гелиевый ожигатель, изобретенный им в 1932 г. и ставший теперь в лаборатории музейным экспонатом, и с чувством произнес: “Все это будит множество воспоминаний. Очень забавно снова сюда вернуться”».

Д-р Капица, которому теперь 71 год, — директор Института физических проблем Академии наук СССР. С 1924 по 1932 г. он был заместителем директора Кавендишской лаборатории по магнитным исследованиям, а также членом исследовательской группы лорда Резерфорда.

Выйдя из лаборатории Монда, д-р Капица остановил взгляд на резном изображении крокодила на стене и положил конец слухам, много лет ходившим в Кембридже по поводу происхождения этого крокодила. Он сказал: «У меня была мысль, что нужно как-нибудь внедрить в здание крокодила, чтобы он представлял лорда Резерфорда. В России крокодил представляет отца семейства». Идентификация крокодила с отцовскими фигурами прилась бы по душе талленси как совершенно естественная и сердечно порадовала бы Фрейда.

97. Эти животные, воплощающие в себе предка, могут получать приношения почти так же, как и клановые божества динка.

98. Hallowell A.I. *Culture and Experience*. P. 109.

99. Любопытное свидетельство этого же представления дает их отношение к домашним кошкам. Хозяйки их всегда женщины, и живут они в женских помещениях. Их эвфемистически называют «главной женой». О каждом важном событии — рождении ребенка, свадьбе, смерти, созревании урожая и т.д. — нужно сообщать кошке. Если этого не сделать, она покинет дом и убежит в буш, а это — несчастье. Мужчины говорят об этом культе кошки у женщин насмешливо и пренебрежительно. Они видят в нем несколько ребячливый женский аналог исключительного контроля мужчин над областью серьезного ритуала. Собаками владеют мужчины. Талленси говорят, что те «как люди», поскольку отзываются на имена, слушаются или не слушаются приказаний и ведут себя хорошо или плохо, подобно людям. Их установки, в точности как и наши, не связаны эксплицитно с тотемистическими верованиями, но отражают чувство, которое испытывают талленси к глубинной природной общности между людьми и животными.

100. Талленси обычно не описывают своих тотемных животных как родственников и не говорят о них так. Если их спросить, почему им нельзя есть или убивать тотемное животное, то обычно они довольствуются тем, что ссылаются на обет предков. Между тем у меня были и такие информанты, которые объясняли табу тем, что эти животные «вроде родни» или даже просто «наша родня». Контекст этих высказываний делал понятным, что смысл их был не буквальным, а «тотемистическим».

101. Можно было бы привести некоторые интересные языковые свидетельства в поддержку этого аргумента, если бы позволяло место. Коротко говоря, *ку* (убивать), *кни* (умирать), *куйх* (табуировать) являются родственными понятиями. Аналогичным образом и *гма* (разрушать, ломать, разрывать) применяется как к физическим объектам, телесным и душевным состояниям, так и к «пресечению» линии происхождения согрешившего.

102. Очевидно, что гипотеза Леви-Стросса направила мое внимание на этот важный пункт. Отойдя от его интерпретации, я предвижу одно возможное возражение. Могут предьявить довод, что система талленси является либо редуцированным вариантом, либо остатком полноценной всеобъемлющей системы, либо даже является примером своего рода сдвига структурной гомологии с различий на содержание, в пользу чего Леви-Стросс приводит весьма убедительный пример (Lévi-Strauss С. *La pensée sauvage*. P. 152-153). Думаю, любой из аргументов был бы здесь спекулятивным. Этнографические же факты таковы, какими я их описал.

103. Слово, означающее «есть», — *ди*, как и во всех языках Волты и многих других языках Западной Африки. Это слово имеет много значений (см. ссылки Леви-Стросса на это понятие у йоруба: Lévi-Strauss С. Op. cit. P. 174-177).

(1) Это наиболее общий термин для обозначения акта съедения.

(2) Он означает «употребить», «израсходовать», «уничтожить» — например, деньги или зерно.

(3) В особом контексте брака этот термин означает «взять женщину замуж» (*ди погха*); обратным термином для женщины является слово *эл*, являющееся специфическим термином, который неприменим ни к какому другому контексту и означает «уйти жить в дом мужа».

(4) В контексте должности и статуса это слово означает «владеть» — например, *ди наам*, «получить пост вождя» (ср. нашу идиому «получить научную степень»), *ди фаар*, «получить наследство», и — парадоксальным образом — *ди самр*, «делать долги».

(5) Есть еще несколько более явно метафорических значений, например, *ди азама*, «иметь разговор» (по аналогии с совместной трапезой). Общей для всех этих значений является идея «принятия на себя или в себя», «присвоения». Интересно, что каузативная форма, *диукс*, «заставлять есть», «кормить», употребляется только в контекстах предоставления пищи пассивному получателю (например, ребенку) и пожалования должности. Как эвфемизм полового сношения слово *ди* никогда не употребляется у талленси без подраумевания брака. Синонимом слова «*ди*» («есть») является слово *эб*, предполагающее пережевывание и используемое для обозначения съедения чего-то такого, что нужно жевать (например, мяса). Талленси часто используют этот термин при описании своих табу на животных. (См.: Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. P. 125.) Обратим внимание на связь между запретами на съедение (*ди*) соответствующего (линиджу) тотемного животного и на брак (*ди*) с сестрой по линиджу. Это еще одна линия размышления, которую, как бы она ни была важна, я за неимением места не могу здесь разъяснить глубже.

104. Ср. увлекательный обзор распределения и характера пищевых избеганий в Старом Свете в работе Фредерика Дж. Симоонса (Simoons F.J. *Eat Not This Flesh*. Madison, 1961). Полная иррациональность этих избеганий, которые часто идут во вред здоровью и самочувствию, убедительно показана в этом исследовании. Ранняя классическая работа на эту тему (Richards A.I. *Hunger and Work in a Savage Tribe*. L., 1932) до сих пор дает лучшее всестороннее описание места питания и пищи в социальной жизни примитивных народов. Среди недавних этнографических работ на эту тему я в особенности обязан восхитительному обсуждению социальной и символической значимости еды и питания у догонов (Dieterlen G., Calame-Griaule G. “L'alimentation dogon” // *Cah. Etud. afr.* 1960. Т. 3. P. 191-200) и всестороннему и поучительному обзору текущих исследований, относящихся к этой теме, с особым упором на Западную Африку, который был подготовлен профессором Л.В. Тома (Thomas L.V. “Essai sur la conduit nigro-africaine du repas” // *Bull. Inst. franc. Afr. noire*. 1965. Т. 27. P. 573-635).

105. Как давно учил нас Робертсон Смит (см. прекрасное обсуждение этих идей в: Richards A.I. *Hunger and Work in a Savage Tribe*. Ch. 7). Новейшие исследования индийских кастовых институтов весьма обогатили наше понимание этих практик, но, как показали, например, проницательный анализ Шриниваса, посвященный обрядам, связанным с питанием, в кургском ритуале (Srinivas M.V. Op. cit. Passim), и другие этнографические исследования жертвоприношений и обрядов перехода, обряды этого типа имеют более широкий структурный охват и более широкие импликации. Ср., например, такие правила талленси, как запрет отцу-наму и его первородному сыну есть из одной тарелки, даже когда они разделяют общую трапезу (Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Ch. 8), и описание некоторых пищевых обрядов, разделяющих вдов и сирот, у Гуди (Goody J. Op. cit. P. 187-188).

106. Firth R. "Totemism in Polynesia" // *Oceania*. 1931. Vol. 1. P. 291-321, 377-398.

107. В кланах, табуирующих змей, те их разновидности, которые известны как ядовитые, убивают, если те появляются вблизи от дома или там, где пасется домашний скот, но даже люди, не табуирующие змей, не употребляют их в пищу.

108. Рэттрей (Rattray R.S. Op. cit. Vol. II. P. 426-427) сообщает, что у лоби есть патрилинейные кланы со следующими клановыми табу: не есть кашу из корзины, не есть кашу на перекрестках, не есть кашу, если в горшке оставлена палка-мешалка. (См. также: Goody J. Op. cit. P. 101.) Это выглядит расширением тотемистических табу на основные зерновые продукты; но у меня в отношении этого есть некоторые сомнения. Схожие табу у талленси не являются тотемистическими, а связаны с противопоставлением того, что относится к жизни, и того, что относится к смерти (см. также работу Гуди).

109. Например, наркотики: у талленси словом для обозначения «курения (табака)» является слово *ну*, «пить».

110. И вновь я бы обратил внимание на проциательный анализ ритуалов питания в похоронных церемониях у Гуди (Goody J. Op. cit. Passim). Я во многом обязан ему своим аргументом.

111. Ср. с христианской доктриной евхаристии. Один выдающийся теолог цитирует 1-е послание к Коринфянам (10, 17) в переводе Ролинсона: «Поскольку хлеб один, то мы, многие, одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба», — и в комментарии делает вывод: «Следовательно, коль скоро христианская община питается его плотью и кровью, она становится самой жизнью и личностью воскресшего Христа» (Robinson J.A.T. *The Body* (Stud. Bibl. Theol. 5). L., 1952).

112. Так, даже в 30-е годы молодые люди из кланов Тендаана, никогда не носившие одежды из ткани — что было бы святотатством — дома, обычно надевали штаны и рубашки, когда посещали внешние рынки или поселения. В 1963 г. я встретил одного Тендаана, которого хорошо знал, в городке, находящемся далеко от его дома. На нем была дорогая одежда из ткани. Он — я мог бы подтвердить это, исходя из посещения его в его домашнем поселении, — никогда, даже в приватной атмосфере своего дома, не стал бы носить ничего, кроме кожаной мантии. Интересно, однако, вот что. Он, как он сам мне сказал, много лет работал санитаром в государственной больнице в Южной Гане перед тем, как вернуться и получить пост Тендаана; и, как бы само собой, он добавил, что все эти годы он ни разу не прикасался к превосходной еде, которую готовили для больничных служащих, опасаясь, что она может содержать рыбу или мясо тех видов, которые для него табуированы. В том же духе ортодоксальные иудеи, выезжая за границу, воздерживаются от всякой мясной пищи, а часто также и от рыбы, дабы не *преступить* диетические табу. Мы сами обычно избегаемся от униформы, а также манер речи и поведения, присущих профессиональной жизни, когда находимся дома со своими семьями в идентичности родителя или супруга, ребенка или брата/сестры. Однако это не проясняет проблему, которая фундаментальна, но не может быть здесь нами разобрана. Это проблема постоянства идентичности и ее зависимости от структурного контекста. До какой степени мой друг-тендаана временно отказывался от тех частей своей идентичности, которые были для него помехой в южной среде?

113. Талленси не препятствует человеку, которому позволено есть его тотемное животное, в его убийстве и съедении.

114. Неврозы, предупреждал он, — это «социальные образования», заключающие в себе попытку достичь «частными средствами того, что возникает в обществе посредством коллективной работы». «В неврозах, — продолжал он, — определяющее влияние оказывают инстинктивные влечения сексуального происхождения, в то время как соответствующие культурные образования зависят от социальных побуждений» (Freud S. *Totem und Tabu: einige Bbereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. 4., durchgesehene Aufl. Leipzig, 1925. Kap. II. S. 91). Еду я считаю «социальным побуждением».

115. См.: Freud S. Op. cit.

116. Ibid. P. 85.

117. Ibid. Kap. III.

118. Fortes (1957).

119. Malinowski B. *The Sexual Life of Savages*. P. 388-389.

120. Здесь не место иллюстрировать это утверждение документами; приведу лишь в качестве примера народы сото и венда в Южной Африке (см., например: Schapera I. *Handbook of Tswana Law and Custom*. 2nd ed. London, 1955. P. 6), народы всей Западной Африки (например догоны, см.: Dieterlen G. "Notes sur le totémisme dogon" // *Homme*. Ser. 3. 1963. T. 7. P. 106-110), ашанти (см.: Rattray R.S. *Ashanti*. Oxford, 1923. P. 46-50) и многие другие народы.

Пер. с англ. В.Г. Николаева