

МЕЙЕР ФОРТЕС

## ТОТЕМ И ТАБУ\*

**Аннотация:** В настоящей статье автор проясняет специфику антропологического подхода к изучению культурных феноменов, взяв в качестве примера такие взаимосвязанные явления, как тотемизм и табу. В противоположность точке зрения К. Леви-Стросса и Э. Лича, он предлагает взять в качестве основы для их объяснения неодюркгеймианский тип анализа, развитый А.Р. Рэдклифф-Брауном, трактуя его как тип анализа, центрированный на акторе. В этой перспективе тотемические коды рассматриваются как проистекающие из структурных оппозиций, локализованных в социальном действии.

**Abstract:** In this paper the author explicates the distinctive traits of the anthropological approach to cultural phenomena using as an example such interrelated phenomena as totemism and taboo. In contrast with C. Levi-Strauss' and E. Leach's point of view, he suggests to take as a basis for their explanation the neo-Durkheimian type of analysis elaborated by A.R. Radcliffe-Brown, which the author interprets as an actor-centered analysis. From this perspective the totemic codes are seen as derived from structural oppositions located in social action.

**Ключевые слова:** тотемизм, табу, социальная структура, структурная оппозиция, актор, персона (лицо), функционализм, центрированный на акторе анализ.

**Keywords:** totemism, taboo, social structure, structural opposition, actor, person, functionalism, actor-centered analysis.

### I

Моя сегодняшняя тема поразит вас некоторой ортодоксальностью для дней, когда наши исследования полнятся новыми словами и новыми идеями. Меня извиняет то, что не я ее выбрал; она сама себя мне навязала. Позвольте пояснить, что я имею в виду. В пору расцвета функционализма одной из первостепеннейших наших забот было утверждение автономии социальной антропологии как самостоятельной дисциплины. Когда Малиновский заявлял о себе, что в глубине души он антиквар (см. прим. 1), он не просто лукавил, а показывал язык искателям перевозданной дикости. А если серьезно, то, как он говорил в посмертно опубликованном манифесте самостоятельной науки о культуре, «наше минимальное определение предполагает, что первая задача каждой науки — распознать свой законный предмет» (см. прим. 2). С той же целью Рэдклифф-Браун в 1931 г. предпринял специальные усилия, чтобы отделить «генерализирующую науку о культуре и обществе» от биологии человека,

---

\* Перевод статьи публикуется в редакции переводчика.

\*\* Президентское обращение к Королевскому антропологическому институту Великобритании и Ирландии 1966 г. 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.

доисторической археологии и исторической этнологии (см. прим. 3). И, кстати, самое прямое отношение к моей теме имеет то, что он с целью проиллюстрировать «новую социальную антропологию» обрисовал контуры своей функционалистской теории тотемизма. В середине 1930-х гг. тезис, что «антропология имеет дело с человечеством в целом» (см. прим. 4), все еще авторитетно выдвигался такими видными учеными, как Боас и Селигмен. Не следует думать, что эта концепция находит поддержку только у закоренелых консерваторов (см. прим. 5). В пользу «интегративной системы координат для изучения человеческих групп» выступал со знанием дела один из моих предшественников на этом посту, профессор Дэррилл Форд (см. прим. 6).

И идеал – некоторые сказали бы химера – «единой науки о человеке» продолжает привлекать на свою сторону страстных защитников (см. прим. 7). Однако тенденции нашей эпохи этому противятся.

Сегодня социальной антропологии никто не отказывает в этом статусе; она получила как академическое, так и общественное признание в качестве respectable социальной науки. И это вызвало неожиданную проблему. Как, постоянно нас спрашивают, вы отличаете социальную антропологию от собственно социологии? (См. прим. 8.) Где провести между ними границу, если не там, где предполагало ее поколение Фрезера и Тайлора – а именно, в дихотомии дикости и цивилизации, примитивных и прогрессивных обществ? (См. прим. 9.)

У меня нет желания принижать значение этого вопроса. На самом деле он является насущным, о чем напоминает нам отчет комиссии Хейворта (см. прим. 10). Но в нем нет никакой пользы, если подходить к делу прямолинейно, и тут можно сослаться на такие восхитительные его прояснения, как «Основания» Нэдела (см. прим. 11) или недавняя переоценка основных проблем в книге под редакцией Глакмена и Девонса (см. прим. 12). И именно здесь я перейду к тотемизму. Как и Рэдклифф-Браун, я предлагаю его как образцовый пример предмета исследования, к которому применяются специфические данные, методы и теории социальной антропологии и который, вдобавок к тому, характеризует ее историческое развитие.

С тех пор как Макленнан поместил *тотемизм* на научную карту, он был специфически антропологическим предметом исследования, в отличие, скажем, от проблем родства, права, политики или экономики. И то же можно сказать о *табу*. Название для статьи я решил позаимствовать из эпохального трактата, которым Фрейд открыл ворота психоанализу для альянса с антропологическими исследованиями; почему я это сделал – надеюсь, станет ясно позже. Меж тем никто сегодня не может обсуждать тотемизм, не воздав должное Леви-Строссу; и насколько я в долгу перед его доскональным и уже знаменитым пересмотром всей этой области, станет очевидно ниже (см. прим. 13).

## II

«Тотемизм, – говорил в 1929 г. Рэдклифф-Браун (поставив под вопрос полезность этого слова как технического термина), – не одна вещь, а общее имя для множества разных институтов, все из которых имеют или по видимости имеют друг с другом что-то общее» (см. прим. 14). Другие авторы ранее пришли примерно к таким же выводам, о чем напоминает нам обзор Леви-Стросса. Это никого не отпугнуло от исследования разных экземпляров синдрома с таким названием; и я предлагаю далее последовать по этому же пути. Важно решить, в какой теоретической рам-

ке будут изучаться наши экземпляры. Как бы банально ни звучало это требование, благоразумно его подчеркнуть. Взять, например, затруднение, в которое я попал в связи с «филиацией» и «комплементарной филиацией». Каждый здесь, несомненно, знаком с энергичным докладом, которым д-р Лич открыл в 1961 г. цикл лекций памяти Малиновского. Избавляясь от «тавтологий» д-ра Ричардс и от «таксономических допущений» Рэдклифф-Брауна (см. прим. 15), он отвергает как тавтологический также и мой аргумент о комплементарной филиации, но со смягчающей поправкой. «Я не утверждаю, — говорит д-р Лич, — что проф. Фортес ошибается, но думаю, что его вводят в заблуждение его исходные предположения». И один из выводимых отсюда уроков состоит в том, что мы должны отказаться от сравнений с целью обобщения и, прежде всего, остерегаться «универсальных определений и различений», таких, как, например, «различие, проводимое Фортесом между филиацией, свойством и происхождением». И, дабы избежать недооценки методологической строгости д-ра Лича, процитируем весь этот пассаж:

«Достоинство перевода утверждения в алгебраическую форму состоит в том, что любая буква алфавита ничем не лучше и не хуже другой. Облеките это же утверждение в понятийный язык, вставив в его середину такие слова, как “отцовство” и “филиация”, и да поможет вам Господь!» (см. прим. 16)

Этот грозный вердикт смягчается для меня лишь тем, что сам д-р Лич в этой статье находит слово — не решаюсь сказать понятие — «филиация» полезным и что в следующем году он официально принимает этот термин и делает вывод (на «понятийном языке»):

«Это различие [отсылающее к его предшествующей аргументации] фактически совпадает с тем, которое кембриджские антропологи проводят в настоящее время между терминами “происхождение” и “филиация”. У нас “происхождение” указывает на некоторое множество точно обозначенных отношений, а термин “филиация” относится к отношениям, в которых может быть выражено право выбора» (см. прим. 17).

И, словно этих ударов слева было еще недостаточно, назидательный удар ведущей правой добавляет еще одно предупреждение.

«Вместо типологий, — завершает д-р Шнейдер свой восхитительный во всех иных отношениях анализ, — нам нужен ряд таких релевантных элементов, как происхождение, классификация, обмен, место проживания, филиация, брак и т.д.; их необходимо строго определить как аналитические категории, а затем комбинировать и перекombинировать в различные сочетания и перестановки в разных размерах, формах и конstellациях. Модель, собирающаяся из определенных частей, может выступать как с леви-стросссовским типом интеллектуализма, гегельянскими допущениями или тем типом позитивизма, которого требует Фортес, так и без них. На некоторых позитивистских затруднениях я остановился чуть подробнее, чем на интеллектуалистских проблемах, но свои проблемы есть и там, и там» (см. прим. 18).

Проблемы и в самом деле есть; но должен признаться, что рецепт д-ра Шнейдера приводит меня в смущение, если только он не предпочитает геометрию там, где Лич рекомендует алгебру. Между тем ясно: он хочет, чтобы мы делали то, против чего Лич больше всего возражает, то есть производили какие-то универсальные определения и различения. Но чем мы, позитивисты, все эти годы занимались, как не попытками установить строгие критерии для разграничения тех самых «переменных», которые перечисляет д-р Шнейдер? На самом деле, самого д-ра Шнейдера

вводят в заблуждение модели. Он верит, например, что унилинейное происхождение «целиком помещает человека в группу» (см. прим. 19), в то время как на самом деле оно ничего такого не делает: унилинейное происхождение «помещает» некое лицо в «группу» прежде всего в его политико-правовом качестве.

Поэтому, сталкиваясь с такими противоречивыми методологическими наставлениями, я отхожу к прямолинейному эмпиризму старой гвардии: *solvitur ambulando* (дорогу осилит идущий), пользуйтесь как можно лучше любыми концептуальными орудиями, которые попадут к вам в руки.

### III

Не буду тратить время на исторические и дефиниционные проблемы тотемизма. Леви-Стросс достаточно просветил нас по тем и другим. Достаточно того, что относительно занимающих меня обществ многие наблюдатели сообщали о верованиях и практиках, в которых постулируются отношения особого рода между лицами и именованными группами лиц, с одной стороны, и естественными видами животных и растений или видами искусственных объектов, с другой; и добавим сюда, что некоторые из этих наблюдателей относились к называнию этих связей тотемизмом с уместным скепсисом (см. прим. 20).

Действительно, казалось, не может быть ничего проще, когда я впервые столкнулся с тотемистическими связями и обычаями у талленси (см. прим. 21). Исходя из литературы, можно было ожидать нахождения патрилинейных десцентных групп, более или менее единообразных по форме, во всем регионе Вольты; эти группы скорее всего должны были быть экзогамными и локализованными; каждая из них должна была иметь тотемное животное или животных, которых ее членам было бы запрещено убивать или употреблять в пищу, или — реже — какой-то артефакт, с которым запрещалось бы профанное обращение; и в каждой группе должны были быть еще другие отличительные обычаи ритуального характера, прежде всего, как подчеркивал Рэттрей (см. прим. 22), особая клановая клятва. Эти обычаи должны были объясняться мифом о происхождении предков, но у разных десцентных групп могли быть одни и те же запретные животные или объекты (см. прим. 23).

Французские исследователи, в частности Делафосс (см. прим. 24), установили, что так называемый тотемизм в этом ареале не связан ни с экзогамией, ни с верой в происхождение от запретного кланового животного, ни с другими элементами, которые, как полагали Фрэзер, Дюркгейм, Ван Геннеп и другие ученые, значимо коррелируют с тотемизмом. В этом ареале, утверждал Делафосс, тотемизм сводится к особой связи клана, части клана, локального сообщества или даже индивида с каким-то животным видом или отдельным животным, в которой практикуется избегание убийства, съедения или иного выражения неуважения к тотему.

Талленси, казалось, во всех частностях подходили под эту парадигму. Также я нашел то, что было зафиксировано прежде Делафоссом и Рэттреем: характерные избегания животных и соответствующие обычаи, связанные со священными местами, водоемами, реками и, стало быть, только косвенно с десцентными группами — в силу соседства с местами их проживания или их ритуальной ответственности за эти места. Более того, схожие обычаи могли возлагаться на индивидов независимо от их клановой принадлежности, и были также другие, связанные с тем, что я назвал политико-ритуальными должностями (см. прим. 25).

Когда я стал искать теоретическую рамку, в которую можно было бы уложить мои наблюдения, наиболее многообещающим мне показался неоджоркгеймианский анализ, предложенный Рэдклифф-Брауном в 1929 г. и разработанный в его статьях «Табу» (1939) и «Религия и общество» (1945) (см. прим. 26). Суть его, как отмечает Леви-Стросс (см. прим. 27), заключена в аргументе, что то, что обычно называют тотемическими институтами, может быть понято только как «часть гораздо более широкого класса феноменов, включающего все виды ритуальных отношений между человеком и естественными видами», которые репрезентируют «инкорпорацию» природы в социальный порядок (см. прим. 28).

Леви-Стросс (см. прим. 29) считает эту теорию сравнительно сырой по сравнению с ее ревизией, которую Рэдклифф-Браун предложил в 1951 г. Он утверждает, что для Рэдклифф-Брауна, как и для Малиновского, «животное становится тотемическим лишь потому, что оно в первую очередь хорошо подходит для еды». Между тем Рэдклифф-Браун ясно говорит, что считает ядром тотемизма не эту утилитарную ценность, а «ритуальную установку» по отношению к природным видам и другим объектам или событиям, имеющим важное значение для благополучия (материального или духовного) общества (см. прим. 30); и отсюда вытекают следствия, к которым я еще вернусь.

Кстати, стоит упомянуть, почему теория 1951 г. так мало взволновала британских антропологов. На самом деле «структурный принцип», который, по словам Рэдклифф-Брауна (см. прим. 31), «обсуждался здесь под именем оппозиции... принцип, который разделяет, но в то же время объединяет... и, следовательно, дает нам скорее особый род социальной интеграции», — этот принцип, заслуживший аплодисменты Леви-Стросса, — был к тому времени общим местом в британской антропологии. И произошло это не без влияния Рэдклифф-Брауна, хотя сам этот принцип фактически не был ни новым для его мысли, ни чуждым для Малиновского (см. прим. 32).

#### IV

Попробую резюмировать теорию Рэдклифф-Брауна в виде связного, но громоздкого утверждения: под «тотемизмом» имеются в виду разнообразные институты, в которых отобранные части природы служат материальными объектами, в соотношении с которыми сегменты общества выражают свое единство и индивидуальность, с одной стороны, и свою взаимозависимость в более широкой структуре, с другой, в терминах ритуальных установок, обрядов и мифов. Они имеют моральную ценность, выраженную в связанных с ними табу, и символическую значимость, отражающую представление о внедрении природы в общество посредством творческих актов первопредков, которые периодически подтверждаются заново в тотемическом ритуале; и это основополагающая посылка всего этого комплекса.

В противовес предположительно «функционалистскому» допущению, что тотемические естественные виды в первую очередь «хороши для еды», Леви-Стросс выдвигает свою интерпретацию, согласно которой они прежде всего «хороши для мышления» (см. прим. 33). В этом суть его критики — если так можно назвать его доброжелательную и восприимчивую оценку — такого «функционалистского» описания тотемизма, какое представлено, например, у Элкина, Фирта и у меня в отношении австралийцев, тикопия и талленси.

Мы должны иметь в виду, что хотя под его безжалостным скальпелем тотемизм и рассекается до квазиязыкового кода, он тоже отталкивается от освященной времени проблемы поиска объяснения ассоциации социальных групп с естественными видами. Он тоже постулирует различие между «системой природы» и «системой культуры», или обществом. Между тем, в противоположность Рэдклифф-Брауну, он описывает их как противостоящие друг другу и взаимоисключающие. Этот разрыв устраняется, по его словам, разными составными системами культуры: на «инфраструктурном уровне» — технологическими и иными формами практики, на «суперструктурном уровне» — понятийными схемами и операциями (см. прим. 34). Его занимает только второй уровень (см. прим. 35); и в этой схеме соотнесения он стремится осмыслить «отличительную функцию» так называемого тотемизма как «оператора», являющегося посредником между природой и культурой и помогающего тем самым «преодолеть их оппозицию». Однако мы не должны мыслить «операторы», «медиацию» и «оппозицию» инструментально. Здесь релевантной областью является область идей, а не действия. Он заявляет: «Термин “тотемизм” охватывает отношения, идеологически постулируемые между двумя рядами: рядом *природным* и рядом *культурным*» (см. прим. 36).

«Природные» категории связываются с «культурными» группами и лицами не в силу их объективных свойств и не по причине мистических качеств, которые могли бы быть им приписаны, а потому что естественные виды адаптируются к «идеям и отношениям, устанавливаемым спекулятивным мышлением на основе эмпирических наблюдений». Решающим моментом здесь является то, что они могут быть концептуально отделены друг от друга. Следовательно, они дают естественную модель для категоризации дифференциальной разбивки, или сортировки, социальных групп. Решающее значение имеют именно различия. «Тотемические институты, — читаем мы, — вызывают гомологию не между социальными группами и естественными видами, а между различиями, которые поддерживаются, с одной стороны, на уровне групп, с другой стороны — на уровне видов». Этот феномен относится к области классификации и базируется, как и все подобные феномены, на универсальном логическом принципе «всегда сохраняющейся способности противопоставлять термины» (см. прим. 37).

Таким образом, концептуализированные различия между природными видами «обеспечивают формальные условия для значимого сообщения... они являются кодами, адаптированными для передачи сообщений»; и, будучи формальными, они передают сообщения, «переключаемые в другие коды и выражающие в них, т.е. в их системах, сообщения, полученные через канал других кодов». Бесконечное многообразие содержаний с других уровней социальной реальности может быть таким образом закодировано, передано, преобразовано и перегруппировано в рамках одного и того же формального кода (см. прим. 38).

В отличие от Рэдклифф-Брауна, у него тотемизм относится не к сфере ритуальных верований и практик и не к сфере моральных отношений между обществом и природой; это, как поясняет Лич, «всего лишь одна специализированная разновидность универсальной человеческой активности, а именно классификации социальных явлений с помощью категорий, взятых из несоциальной человеческой среды» (см. прим. 39).

Пожалуй, наиболее очевидно этот контраст проявляется в решении Леви-Строссом вопроса о том, почему тотемические «коды» так часто, по его словам, «сопро-

вождаются правилами, предписывающими или запрещающими какие-то способы поведения». Чаще всего в этой связи говорится о пищевых табу и экзогамии. Теперь, конечно, хорошо установлено, что они не обязательно проявляются в паре и что корреляция, которая в прошлом считалась существующей между тотемизмом и экзогамией, необоснованна. На самом деле это всего лишь особый случай обширного и сложного разряда правил, связывающих индивидов и социальные группы не только с животными и растениями, но также с артефактами, действиями, природными явлениями и т.д. Точно так же и различия, проводимые между разрешенными и запрещенными видами, не могут быть объяснены внутренне присущими им свойствами – ни физическими, ни мистически им приписываемыми. Запрет, накладываемый на некоторые виды, является, в конце концов, лишь одним из множества средств утверждения их «сигнификации».

Правило поведения – это «оператор» в логике, которая, «будучи качественной, может работать как с помощью образов, так и с помощью поведения» (см. прим. 40); и правила, тождественные по форме, но обратные по содержанию, могут использоваться для того, «чтобы говорить одно и то же». Например, пищевые запреты и предписания оказываются теоретически эквивалентными средствами для «обозначения сигнификации» в логической системе, элементы которой конституируются, полностью или частично, употребляемыми в пищу видами (см. прим. 41). То, что эти запреты и предписания являются табу, т.е. моральными и ритуальными директивами, явно не имеет отношения к делу. И важно понимать, что именно «глобальная связь» между двумя рядами различий – между естественными видами, с одной стороны, и социальными группами, с другой, – а не соответствия или ассоциации «один-к-одному», считается отличительной для тотемического кода. Таким образом, сущность тотемизма заключена в конструкции кода, а не в его содержании; отсюда «преобразуемость» сообщений, которую он порождает. Примером является параллель между австралийской секционной системой и индийской кастовой системой, проводимая в леви-строссовской лекции памяти Генри Майерса (см. прим. 42).

Мы можем видеть, почему Леви-Стросс так восторженно приветствует анализ австралийского тотемизма половин, предложенный Рэдклифф-Брауном в 1951 г. Очевидное применение им принципа логической оппозиции для объяснения парных соединений птиц и других видов животных в тотемической репрезентации половин полностью согласуется с процедурой Леви-Стросса (см. прим. 43). Я, со своей стороны, не вижу, в чем именно оно превосходит теорию 1929 г., а не дополняет ее. Разумеется, оно говорит нам, что *при наличии* половинной структуры и *при наличии* тотемической идеологии половины будут репрезентироваться видами, которые должны быть одного рода, согласно одному или более вышестоящим культурным определениям, и двух контрастирующих видов, согласно одному или более подчиненным культурным определениям. Это показывает, как воплощается тотемическая идеология, но отвечает на вопрос, *почему* она использует животные виды вообще и эти виды в частности. Отвечая на последний, Рэдклифф-Браун отмечает, что сокол и ворона в Австралии – две главные птицы, *поедающие мясо*, что абориген *мыслит себя* мясоедом и что сокол, птица-охотник, оказывается спутником аборигенов во время охоты, в то время как ворона наведывается на стоянки в поисках падали.

Связь, следовательно, устанавливается не только на уровне постулированных различий между двумя видами, но и на уровне наблюдаемых соответствий между

привычками и характеристиками членов двух рядов. В сущности, Рэдклифф-Брауна реально интересует не логическая оппозиция «модельных» видов, а репрезентация той структурной оппозиции, «которая разделяет, но в то же время объединяет», производя этим «особый вид социальной интеграции» — оппозицию в действительных социальных отношениях драки, брака, ритуальных действий и т.д.

Этот род оппозиции, как я уже отмечал, был к тому времени в Англии предметом широкого этнографического изучения, и им предполагается эмпирическое видение социальной структуры, отвергаемое Леви-Строссом (см. прим. 44).

Хотя исследования Леви-Стросса обращены главным образом к «как» тотемических кодексов, у него есть ответ и на вопросы «почему» и «что». Это много раз повторяемая гипотеза, что дифференцированным социальным группам, например экзогамным группам, «нужна объективная модель, чтобы выразить свою социальную разнородность... (и)... единственную возможную объективную модель приходится искать в природном разнообразии живых видов», поскольку единственная альтернативная «объективно данная модель конкретного разнообразия» — а именно культурная модель, «образуемая социальной системой профессий и занятий», — им недоступна (см. прим. 45). Здесь в свернутом виде заложена импликация, проходящая сквозной нитью через весь анализ Леви-Стросса. По-видимому, существование социальных подразделений является каким-то образом предпосылкой установления тотемических кодексов. Стоит убрать социальное разделение, обусловленное секциями, экзогамией, происхождением и т.д., и указанная «нужда» исчезает.

Нельзя не вспомнить тезис Рэдклифф-Брауна (1929), что тотемические связи между группами и естественными видами возникают, «когда общество дифференцируется на сегментарные группы, такие как кланы». Но если для Рэдклифф-Брауна «потребностью», удовлетворяемой тотемизмом, является потребность в «механизме, посредством которого устанавливается система социальных солидарностей между человеком и природой» — при которой он и она являются частями единого «морального порядка», — то у Леви-Стросса речь идет о «нужде» интеллектуального порядка, выраженной в склонности классифицировать. У Рэдклифф-Брауна тотемические объекты принадлежат к *sacra* общества и служат необходимым объективным фокусом для чувств привязанности людей к этим группам; у Леви-Стросса это неизбежный объективный гамбит в коде классификации. Тем не менее говорить здесь о «потребности» — значит плавать в опасной близости от функционалистских ветров.

## V

В чем тогда существенное расхождение точкой зрения Леви-Стросса и функционалистским видением, представленным Рэдклифф-Брауном? На мой взгляд, оно в том месте, которое отводится актору. Позиция Леви-Стросса — это, по словам Якобсона (см. прим. 46), позиция «отстраненного внешнего наблюдателя», пытающегося «проникнуть в код через разбор сообщений». Позиция же функционалиста, насколько позволяет его техника исследования, является позицией внутреннего наблюдателя, который — приведу опять же слова Якобсона — «приноравливается к местным говорящим и декодирует сообщения на их родном языке». Его цель — понять «сообщения» с позиции актора в обществе, т.е. с позиции отправителя и получателя этих сообщений.



С функционалистской точки зрения, актер находится в центре изучения (см. прим. 47). Под «актером» я понимаю наделенное статусом лицо (person), индивидуальное или корпоративное (например, общеизвестную унилинейную десцентную группу), осуществляющее социально врученные ему роли и полномочия, права и обязанности в матрице социальных отношений, вне которой его не существует. Актер занимает нас как социальная и моральная персона, т.е. носящая права, исполняющая обязанности, идентифицируемая личность, которую описал в общих чертах М. Мосс в знаменитой лекции памяти Гексли (см. прим. 48); и актера невозможно помыслить вне связи с целями, заключенными в его паттернах действия.

Прозаически всмотревшись в терминологию, в которую Леви-Стросс облакает свой анализ, я прихожу к выводу, что актер для него нерелевантен (см. прим. 49). Благодаря его редукционистской процедуре все, что есть особого в отношении актера со своей культурой, дистиллируется до универсального содержания «кода». Код подобен деньгам, посредством которых ценность культурных единиц, имеющих то или иное описание, может единообразно «кодироваться», независимо от их «содержаний». Обособляя друг от друга классифицирующую, категоризирующую и коммуникационную функции тотемических институтов, Леви-Стросс освещает фундаментальный аспект этого синдрома. Но делает это ценой нейтрализации актера. Отсюда неудивительно, что мы, функционалисты, и Леви-Стросс и его последователи, похоже, говорим мимо ушей друг друга. Ведь мы и они смотрим на конфигурацию актера, действия и культурных материалов действия с противоположных сторон (см. прим. 50). Для нас язык – это вербальный обычай; для них весь обычай – это преобразованный язык.

Первый принцип ориентированного на актера изучения состоит в том, что актер должен быть надлежащим образом специфицирован. Безоглядное гипостазирование не годится; например, австралийская секция или подсекция не является внутренне недифференцированной корпоративной «группой». Она не может «производить женщин» (см. прим. 51) и не делает этого.

Это заставляет нас осознать, что лежит в основе «переводимости» и «преобразуемости» сообщений из одной культурной модальности в другую. Это срастание, или сцепление актеров, ролей и статусов на разных уровнях. Именно в силу того, что скрипач сочетает в себе две роли – читателя нот и исполнителя, – может происходить превращение письменного музыкального сообщения в звуковое. Опять же, если вернуться в Австралию, мужчина в статусе посвященного старшего принимает в тотемической церемонии роль Сокола в противовес мужчине-Вороне; далее, на уровне брачной сделки этот мужчина принимает Соколиную роль сына сестры по отношению к Вороньей половине; и именно так тотемическое «сообщение» переносится на этот уровень. Аналогичным образом, без двуязычного актера невозможен перевод с одного языка на другой. Иначе говоря, переводимость и переносимость, приписываемые тотемическим кодам в центрированной на сообщении схеме анализа, отражают структурные согласованности, извлекаемые с помощью анализа, ориентированного на актера.

## VI

Функциональный анализ центрирован на актере. Именно, исходя из этой перспективы, мной было осуществлено описание тотемизма у талленси, а Фиртом –

описание тотемизма на Тикопиа. И важную роль в этом играла идея «структурной оппозиции», которая была тогда в ходу среди британских антропологов.

Между тем она трактовалась не как принцип логического мышления, а как принцип социальной структуры, под который подводимы регулярности, выраженные в обычаях и институтах, но распознаваемые в действительных семейных, политико-правовых, ритуальных и экономических отношениях между лицами и группами. Невозможно было не заметить его у талленси (см. прим. 52).

В 1935 г., когда я впервые имел честь выступить с президентским обращением на собрании этого Института, я дал описание цикла праздников сева и сбора урожая у талленси. Я проинтерпретировал их как символические драматизации «политической структуры, существенным принципом которой является полярная противоположность, определяемая и подчеркиваемая наиболее строгими ритуальными обычаями». Я показал, что эта полярность проявляется через посредство их церемониальных и ритуальных обычаев, но отражает их противостоящие политические группировки мирного и военного времени, а также их моральные обязательства сотрудничать в ритуале ради общего блага, объединяющем наму и тали; кроме того, я описал «связующую функцию» Гбизуг Тандаана в поддержании во времени равновесия между этими двумя противоположными клановыми кластерами (см. прим. 53).

Эта же тема получила позднее разработку в моем анализе клановости и родства у талленси (см. прим. 54). В этом анализе я показал, как на всех уровнях социальной системы можно наблюдать структурную консолидацию, сегментацию и раскол. Я проследил их основания в системе родства и происхождения и их консолидацию в полярных политико-ритуальных должностях и институтах. Я исследовал комплементарные структурные связи взаимозависимости, существующие на уровне родства и происхождения и на уровне общих интересов и ценностей, которые периодически объединяют автономные при иных обстоятельствах группы в обязательном политическом и ритуальном сотрудничестве и культе (см. прим. 55). И что стало очевидно, так это то, что всесторонний баланс в социальной системе поддерживается именно через индивидуальное и корпоративное участие одних и тех же структурных элементов в разных комбинациях на всех уровнях.

«Структурная оппозиция» в этом контексте анализа обособляет общий принцип упорядочения, идентифицирующий и ограничивающий участников социального действия, а не правило логики. И чтобы понять тотемистические обычаи и институты талленси, мы должны выяснить, какую роль они играют в воплощении этого принципа. Для этой цели они делают больше, чем просто классифицируют акторов как индивидов или как корпоративные лица. Для вхождения в любой вид социальных отношений необходимо, чтобы каждый актер различался и идентифицировался извне. Он или корпоративная группа должны проявлять свой статус или должность. Однако этого недостаточно. Актер должен не только идентифицироваться. Он (или они) должен принять и усвоить — что и есть идентификация — статусы и роли, права, обязанности и полномочия, достающиеся ему в социальном процессе (см. прим. 56).

Это измерение персоны как актора в гомогенных социальных системах примитивных обществ было освещено с глубокой проницательностью А.И. Халлоуэллом (см. прим. 57). Настаивая, что человеческое общество — это «не только социальный порядок, но и моральный порядок», он добавляет к этому дюркгеймианскому посту-

лату тезис, что «от членов такого порядка ожидается принятие моральных обязанностей в их поведении». А это, как он утверждает, «предполагает самосознание» — т.е. осознание своих статусов и ролей как принадлежащих самому себе, — иначе актер был бы неспособен «оценивать собственное поведение в терминах традиционных ценностей и социальных санкций». Это требует проведения различия между Я и другим в целостной «поведенческой среде», охватывающей не только человека и природу, но также пространственные и временные системы координат и культурно постулируемую сферу сверхъестественного, которая обеспечивает непрерывность опыта и связности, составляющую основу «самосознания». Самооценка требует культурных средств для «объективации» Я как «объекта ценности», т.е. автономного агента внутри ролей, статусов и полномочий, осуществляющихся в рутинном потоке социальных отношений. И этим предполагается допущение, что персона обладает «волевым контролем» над своими актами — в соответствии с нормами и ценностями своего общества и своей культуры (см. прим. 58).

Таким образом, в персоне есть два аспекта, релевантных моей теме. С одной стороны, есть ее публичная, внешняя идентификация отношениями с другими персонами, единичными и корпоративными, и в этих отношениях. Это вопрос того, как человека знают (а он выказывает себя) таким, каким он предположительно является. С другой стороны, есть его самосознание — его концепция или образ своей идентичности в социальном порядке. Это вопрос его внутренней ориентации — того, как он сам знает себя таким, каким он предположительно является.

Мы знаем, что, рассматриваясь с внешней стороны, персона может быть увидена как «сборка (*assemblage*) статусов» (см. прим. 59). Кроме того, эти статусы дифференцируются и должны дифференцироваться друг от друга структурным расположением и обычными определениями во всех областях социальной жизни, даже там, где они предстают сплавленными друг с другом (см. прим. 60).

Имена, титулы, относящиеся к родству ярлыки, костюм, маркировки тела и, в поразительной степени, обязательные моральные и ритуальные обычаи и особые юридические права и обязанности служат средствами, специфицирующими эти дифференциации. Однако это не просто внешние индикаторы; они закрепляют за лицами роли и статусы и объективируют для актора репрезентацию себе своих ролей и статусов и своей приверженности им. Тотемистические институты того типа, который мы находим у талленси, подпадают под эту категорию культурных средств (*devices*).

Для Леви-Стросса все такие отличительные обычаи в равной степени «обозначают сигнификацию», и ключом к этому является логика оппозиции. Эту формулу определенно можно применить к талленси. В отличительном обычае присутствует прямое отражение взаимоотношений лиц и групп, заданных комплементарными и полярными связями и расколами на всех уровнях социальной структуры (см. прим. 61). С точки зрения актора, однако, «обозначаемые» таким образом дифференциации репрезентируют интересы и лояльности, права и обязанности, их схождение или их расхождение в сотрудничестве или в потенциальной конкуренции и конфликте (см. прим. 62).

Талленси являются типичным народом Вольги в том плане, что этот принцип «структурной оппозиции» применим во всех сферах их социальной жизни. И, на мой взгляд, этнографические свидетельства неоспоримо говорят о том, что его сис-

тематическое использование в социальной структуре имеет свои корни в структуре ядерной области общественного воспроизводства (см. прим. 63) — констелляции родителей и детей, в которой решающее значение имеют комплементарность полов и полярность последовательных поколений. Здесь — а не только в строении человеческого мозга — заключена модель актора для структуры социальных групп и связей на всех уровнях, и в этом контексте именно опыт элементарных социальных отношений филиации и братства/сестринства служит основой для представления человека о своей социальной идентичности. Факт в том, что структурные комплементарность и полярность несводимы к случаям просто логической оппозиции.

*Примечания*

1. Malinowski B. *The Sexual Life of Savages*. 3rd ed. L.: Routledge, 1933. P. XXV.
2. Malinowski B. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944. P. 14.
3. Radcliffe-Brown A.R. "The Present Position of Anthropological Studies" // *The Advancement of Science* (Brit. Ass. Adv. Sci. Sect. H.). 1931.
4. Boas F. *General Anthropology*. Boston: Heath, 1938. P. 1.
5. См.: Beattie J. *Other Cultures*. L.: Cohen & West, 1964.
6. Forde D. "The Integration of Anthropological Studies" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1951. Vol. 78. P. 1-11.
7. См.: Freeman J.D. Review of E.R. Leach: 'Rethinking Anthropology' // *Man*. 1960. Vol. 62. P. 125-126.
8. См.: 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; Murdock G.P. "Sociology and Anthropology" // Gillin J. (ed.) *For a Science of Social Man*. N.Y.: Macmillan, 1954.
9. Или, в более лицемерном сегодняшнем жаргоне, «развивающихся» и «развитых» обществ.
10. Heyworth Committee. *Report of the 1965 Heyworth Committee on Social Studies*. L.: H.M.S.O., 1965.
11. Nadel S.F. *The Foundations of Social Anthropology*. L.: Cohen & West, 1951.
12. Gluckman M., Devons E. (eds.) *Closed Systems and Open Minds*. L.: Oliver & Boyd, 1964.
13. Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962; *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
14. Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. L.: Cohen & West, 1952.
15. Leach E.R. *Rethinking Anthropology* / London School of Economics Monographs in Social Anthropology 22. L.: Athlone Press, 1961. P. 4.
16. Ibid. P. 17.
17. Leach E.R. "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent" // *Man*. 1962. Vol. 62. P. 130-134.
18. Schneider D. "Some Muddles in the Models" // *The Relevance of Models for Social Anthropology* / Ass. Social Anthropol. Monographs, N 1. L.: Tavistock, 1964.
19. Ibid. P. 75.
20. См.: Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger: le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*. Paris: Larose, 1912; Delafosse M. "Des soidisants clans totémiques de l'Afrique occidentale" // *Revue ethnographique*. 1920. Vol. 1. P. 86-109.
21. Я употребляю термин «тотемистический» в том широком смысле, который ему придал Эванс-Притчард. См.: Evans-Pritchard E.E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
22. Rattray R.S. *Tribes of the Ashanti Hinterland*. Oxford: Clarendon Press, 1932.
23. См.: Ibid. «Тотемические» обычаи обсуждаются и перечисляются относительно племени «нанкансе» в томе I, гл. XVIII (P. 232 и дальше), а относительно других «племен» этого ареала — в соответствующих главах тома II. Рэттрей, видимо, не был знаком с ранней французской литературой о народах этой языковой и культурной семьи (народах Вольты), к которой принадлежали народы, исследованные им в тогдашних Северных территориях Золотого Берега.
24. Delafosse M. *Haut-Sénégal-Niger...; Des soidisants clans totémiques...* Выводы Деллафосса относительно тотемизма в этом ареале ясно суммируются в его статье 1920 г. О других французских исследователях, внесших вклад в этнологию Вольты в этот период, см.: Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. L.: Oxford University Press, 1945.
25. Fortes M. Op. cit.
26. Обе статьи воспроизводятся в: Radcliffe-Brown A.R. *Structure and Function...*
27. Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. P. 83.

28. См.: Radcliffe-Brown A.R. Op. cit. P. 96, 123-124, 127.
29. Lévi-Strauss C. Op. cit. P. 84-89.
30. Radcliffe-Brown A.R. Op. cit. P. 154.
31. Radcliffe-Brown A.R. Op. cit.
32. В его статье «О понятии функции в социальной науке» (1935) можно найти следующее красноречивое примечание: «Оппозиция, т.е. организованный и регулируемый антагонизм, является, разумеется, существенным элементом каждой социальной системы» (см.: Radcliffe-Brown A.R. Op. cit. P. 181). Его теория шутливых отношений представляет их как институционализированное средство разрешения структурной оппозиции; весь его подход к ритуалу и теории родства отмечен влиянием этой же идеи. Она продуктивно использовалась и его учениками, например, М.В. Шринивасом в его блестящем анализе «хорошего священного» и «дурного священного» (Srinivas M.V. *Religion and Society among the Coorgs*. Oxford: Clarendon Press, 1952). Если взять Малиновского, то его классическое изображение оппозиции между отцом и братом матери у тробрианцев есть достаточное свидетельство имплицитного признания им этого принципа.
33. Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. P. 89.
34. Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. P. 173. Для предмета, который я обсуждаю, нет нужды принимать во внимание находимую в этой и других работах Леви-Стросса адаптацию марксистских и других метасоциологических понятий и методов дискурса. Новейшие комментарии к этой стороне дела см. в работах: Leach E.R. "Claude Lévi-Strauss – Anthropologist and Philosopher" // *New Left Review*. 1965. Vol. 34; Murphy R.F. "On Zen Marxism: Filiation and Alliance" // *Man*. 1963. Vol. 63. P. 17-19; Heusch L. de. "Situation et positions de l'anthropologie structurale" // *L'Arc*. 1965. T. 26. P. 6-16.
35. Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. P. 120. Эта оговорка чрезвычайно важна, ибо он, по всей видимости, принимает «неоспоримое первенство инфраструктуры». Полагание этой дихотомии позволяет ему, насколько я понимаю, постулировать «посредника» в виде концептуальной схемы, через операции которого «материя» и «форма» соединяются и образуют «структуру». Здесь тоже заключены импликации, выходящие за рамки стоящих передо мной задач.
36. Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. P. 16.
37. Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. P. 100.
38. Ibid.
39. Leach E.R. "Claude Lévi-Strauss..."
40. Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. P. 136.
41. Ibid. P. 137.
42. Lévi-Strauss C. "The Bear and the Barber" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1963. Vol. 93. N 1. P. 1-12. Ср.: Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. Chap. IV.
43. Например, в цитированной выше статье: Lévi-Strauss C. "The Bear and the Barber".
44. См., например: Lévi-Strauss C. "Social Structure" // Kroeber A.L. (ed.) *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
45. Lévi-Strauss C. "The Bear and the Barber". P. 9.
46. Jakobson R. "Linguistics and Communication Theory" // *Structure of Language and Its Mathematical Aspects* (Symp. appl. Math. 12). Springfield, Ill.: American Mathematical Society, 1961.
47. Ориентация, центрированная на акторе, которая чаще неявно, чем явно присутствует в «функционалистской» этнографии и социальной антропологии, в большой степени согласуется с социальной теорией, развиваемой Толкоттом Парсонсом и его коллегами в соотнесении с идеями Дюркгейма, Вебера, Малиновского и Фрейда. См., например: Parsons T., Shils E. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951 (особенно Part II, 1, p. 53 и дальше). В президентских обращениях Фирта 1954 и 1955 гг. (перепечатаны в: Firth R. *Essays in Social Organisation and Values* / London School of Economics Monographs in Social Anthropology, N 28. L.: Athlone Press, 1962. Chs. II, III) представлено то, что я считаю (с некоторыми оговорками) базовым введением в центрированную на акторе теорию, пригодную к применению в более строго антропологическом контексте. Хитрая проблема состоит в том, как концептуализировать связь между индивидом и (социальной) персоной и обращаться с ней в ориентированной на актора структурной теории. Многообещающий подход к этой проблеме очерчен в: Emmett D. "How Far Can Structural Studies Take Account of Individuals?" // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1960. Vol. 90. P. 191-200. Этнографическое исследование, в котором выдвигается и систематически применяется центрированная на акторе теория и которое особенно релевантно для обсуждаемой мной темы: Goody J. *Death, Property and the Ancestors*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
48. 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.
49. Это отмечается в: Schneider D. *Some Muddles in the Models*.

50. Именно так случилось в 20-е – 30-е годы с Малиновским и Рэдклифф-Брауном, в противоположность Боасу и Крёберу и возобладавшей затем традиции американской и континентальной этнологии. Склонность Леви-Стросса к описательному материалу, почерпнутая из дофункционалистской американской этнологии, возможно, в этом свете не лишена значения.

51. Lévi-Strauss C. *The Bear and the Barber*.

52. Между тем я должен подчеркнуть, что в британской социальной антропологии в 30-е годы эта идея имела широкое хождение. Достаточно назвать, помимо исследования социальной структуры нуэр Эванс-Притчарда, впервые опубликованного в 1933-1937 гг. в *Sudan Notes and Records*, работу Грегори Бейтсона «Навен» (1936) и соответствующие части (например, главу VI) книги Фирта «Мы, тикопия» (1936).

53. Fortes M. "Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast" // *American Anthropologist*. 1936. Vol. 38. P. 590-604.

54. Fortes M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*; Fortes M. *The Web of Kinship among the Tallensi*. L.: Oxford University Press, 1949.

55. В анализе, который я предпринял в 1945 г., есть много пунктов, которые я теперь должен переформулировать, особенно в свете комментариев, сделанных Максом Глакменом в статье «Прогресс в африканской социологии» (перепечатана в: Gluckman M. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. L.: Cohen & West, 1963. Ch. I). Меж тем, посетив талленси повторно в 1963 г. и расспросив новое поколение информантов, мне удалось с удовлетворением для себя убедиться, что этнографический отчет об их тотемических обрядах, представленный мной в 1945 г., был и остается точным.

56. Fortes M. "Ritual and Office in Tribal Society" // Gluckman M. (ed.) *Essays on the Ritual in Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1962.

57. Hallowell A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955 (см. особенно главу 4 «Я и его поведенческая среда»). Тезис Халлоуэлла иллюстрируется в этих статьях и других его публикациях богатым материалом, взятым из его исследований среди оджибве и из этнографической литературы вообще. Есть много точек соприкосновения между его моделью «социального Я» и моделями ранних авторов, таких как Дж.Г. Мид, а также моделью Парсонса и Шилза (Parsons T., Shils E. *Toward a General Theory of Action*. P. 100-101 и везде). См. также: Gerth H., Mills C.W. *Character and Social Structure*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1954. Ch. IV.

58. Мосс (Mauss M. Loc. cit.) указывает в том же направлении, что и Халлоуэлл, но не столь явно.

59. См.: Fortes M. "The Structure of Unilineal Descent Groups" // *American Anthropologist*. 1953. Vol. 55. P. 37. Другие структурные аспекты этого факта проясняет понятие множественных связей Глакмена, богато проиллюстрированное документами в его книге: Gluckman M. *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester: Manchester University Press, 1955.

60. См. контраст между статусом женщины как дочери и сестры и ее статусом как жены и матери в моей работе: Fortes M. *The Web of Kinship...* P. 87 и дальше. Еще более очевиден он в системах двойного происхождения. См.: Goody J. *Death, Property and the Ancestors*.

61. Ср.: Evans-Pritchard E.E. *Nuer Religion*. P. 115: «Учитывая сегментарную политическую и линиджевую структуру нуэр, понятно, что те же взаимодополнительные тенденции к разделению и слиянию и та же относительность, которые мы обнаруживаем в структуре, обнаруживаются также в духовном действии в социальной жизни».

62. Я использую это понятие в структурном смысле, который придают ему Глакмен и его коллеги. См.: Gluckman M., Devons E. (eds.) Op. cit. См. также: Gluckman M. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell, 1956.

63. Fortes M. Introduction // Goody J. (ed.) *The Developmental Cycle in Domestic Groups / Cambridge Papers in Social Anthropology*, I. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Окончание следует...