
Тотем и табу как предвестник эдипова комплекса на примере глубинного интервью с выходцем из одного племени долины реки Омо

М. М. Серова

Серова Мария Михайловна – психоаналитически ориентированный психотерапевт, член АСПП (Ассоциация специалистов по психоаналитической психосоматике).

В статье дается обзор основных теоретических точек зрения на тотемическое, архаическое мышление, приводятся примеры обрядов и ритуалов, часть из которых автор наблюдала и исследовала в племенах лично, проведены параллели между тотемическим и невротическим мышлением. На примере глубинного интервью с выходцем из племени хамер исследуется общее и различное в решении краеугольных проблем сепарации и идентификации, в том числе и эдипального конфликта, у носителя архаического мышления и современного, невротического.

Ключевые слова: психоанализ, архаическое, тотем и табу, эдипов комплекс, архаическое мышление, тотемизм, обряды племен Африки, ритуалы, фетишизм.

Обзор основных теоретических подходов к понятию «тотемизм»

Во второй половине XX века в статье «О почитании животных и растений» Мак-Леннан вводит знаменитую формулу тотемизма – фетишизм плюс экзогамия и матрилинейная филиация (MacLennan, 1870). Термин «фетишизм» происходит от французского *fétiche* – «талисман», «идол». Джойс Макдугалл пишет, что фетиш – это контрфобийный объект,

он защищает от ужаса кастрации, но, с другой стороны, фиксирует человека на этапе своего появления и лишает возможности шагнуть на следующую стадию психосексуального развития – к пониманию разницы полов и возрастов (Макдугалл, 1999).

Исходя из формулировки Мак-Леннана, я бы считала фетиш и тотем явлениями одного ряда, полагая, что это нечто такое, что помогает отделить себя от бесконечной и пугающей Матери-природы, что можно поставить между ней и собой, разделить и помочь избежать слияния. Фетиш, безусловно, магический объект, неотъемлемый атрибут культа.

Что такое магия? В психоаналитическом дискурсе это комплекс обрядов, которые направлены на управление миром. Это что-то, что дает всемогущество, что делает человека всемогущим правителем мира, помогает исполнять его желания. Иными словами, помогает человеку задержаться в детстве, когда кажется, что все зависит только от тебя. Задержаться в состоянии всемогущества младенца, когда ему стоит только пожелать и материнская грудь появится из ниоткуда.

Задержаться в детстве – значит не принять кастрации. Не принять разграничения мира на взрослых, детей, мужчин, женщин. Не принять смерть: не принять собственную конечность в части существования и влияния на мир.

3. Фрейд пишет в статье «Фетишизм» 1927 года:

«Интерес этот, однако, необычайно возрастает, потому что в создании подобного заменителя памятник себе воздвигло отвращение к кастрации. Как некая *stigma indélébile* имевшего место вытеснения, остается также и то прохладное отношение (*Entfremdung*) к реальным женским гениталиям, которое непременно характеризует любого фетишиста. Теперь мы видим, что фетиш делает и на чем он держится. Он остается знаком триумфа над угрозой кастрации и защитой от нее; он также избавляет фетишиста от необходимости сделаться гомосексуальным, наделяя женщину таким характером, благодаря которому она становится терпимой в качестве сексуального объекта. В своей последующей жизни фетишист надеется насладиться еще одним преимуществом своего заменителя гениталий. Фетиш не признается в своем значении другими, а потому в нем и нет отказа, он легкодоступен, связанное с ним сексуальное удовлетворение просто получить. То, чего другие мужчины должны домогаться, ради чего они должны прилагать какие-то усилия, фетишист может получить безо всяких затруднений» (Фрейд, 1992, с. 372).

Иными словами, фетиш призван победить кастрационную тревогу, уравнивать мужчин и женщин, став искусственным заменителем фаллоса. Словно сделав таким образом всех детьми возраста трех-пяти лет, когда открытия различия полов еще не произошло. И тогда жителей племен с их тотемическим (фетишистским по Мак-Леннану) мышлением можно считать детьми, а первобытный племенной период человечества рассматривать как детство.

Второй аспект в определении тотемизма, приведенном выше, – экзогамия. Она же запрет инцеста. А матрилинейная филиация здесь дается для определения, как конкретно будет строиться экзогамия – по материнской

линии, то есть именно имя и род матери присваиваются человеку при рождении, что неудивительно для жителей племен, где зачастую не очень строгое правило супружеской верности. В своем исследовании 1972 года «Некоторые социальные аспекты устной коммуникации в Окомбахе» Р. Дж. Гордон пишет: «Лучше иметь несколько незаконных детей от разных отцов, чем быть бездетной» (Gordon, 1972, p. 132). Его мысль продолжает Джулия Поули в статье «У нас у всех есть отец! Репродукция, женитьба и гендер в ритуалах северо-западной Намибии»: «Замужество не является социальной рамкой, внутри которой должно происходить рождение детей. Оно нужно для статуса, демонстрации достатка и других причин» (Pauli, 2007, p. 199). И потому ребенок наследует имя и род матери. Отец зачастую – номинальная фигура. В племенах Намибии хамба местные жители говорят, что дети должны быть от разных мужчин – так они лучше ладят и больше шансов на то, что кто-то из них доживет до взрослого возраста. Все дети – дети матери. И у них один отец – небесный.

В работе «Тотемизм сегодня» Клод Леви-Стросс пишет: «Следовательно, не случайно Фрэзер создал сплав тотемизма и незнания о физиологическом отцовстве: тотемизм приближает человека к животным, а мнимое незнание о роли отца при зачатии приводит к замещению человеческого прародителя духами, более близкими к природным силам. Это "решение о природе" представляло собой пробный камень, позволивший, даже в рамках культуры, изолировать дикаря от цивилизованного человека» (Леви-Стросс, 1994, с. 39).

Далее в этой же работе Леви-Стросс приводит примеры верований некоторых племен Полинезии, которые считают, что беременность приходит к женщине от духов какого-то священного места, которое она посещала или нечаянно проходили мимо.

Рассмотрим далее, как изменялся подход к понятию тотемизма и его определению в антропологических исследованиях, с которых и начался путь открытия и попыток осознания этого явления.

В работе «Тотемизм сегодня» Клод Леви-Стросс сравнивает тотемизм с истерией: в обоих случаях ученые пытаются наделить людей, подверженных истерии или разделяющих тотемическое мировоззрение, особенными чертами и отделить их от условно здоровых. Они хотят «сделать» их специфическими, а само явление как будто вывести за рамки нормы. Чуть позже в этой же работе Леви-Стросс напишет, что «индивиды, подверженные беспокойству, изобрели принудительные поведенческие действия, сходные с теми, что наблюдаются у психопатов. Но потом в процессе построения общества действия пережили эволюцию и были отобраны те, которые не вредят обществу» (Леви-Стросс, 1994, с. 84). И этим размышлением он словно подчеркнет еще раз мысль Фрейда об отсутствии существенного различия между психическим здоровьем и нездоровьем и что в каждом из нас есть зачатки различных патологий. И я продолжу мысль: в каждом из нас есть архаическое ядро с тотемизмом и табу.

Но тотемизм изначально воспринимался как нечто, что разделяет общества на «взрослые» и «детские», на «дикарей» и «цивилизованных». И эта агрессивная попытка разделить и отвергнуть уже сама по себе становится объектом для психоаналитического исследования.

Изначально, на заре XX века, тотемизм пытались представить как единую систему ведущие антропологи того времени, например Гольденвейзер (*Goldenweisser*, 1910) и Фрэзер (*Frazer*, 1910), выпустив в 1910 году два масштабных исследования. Интересно отметить, что Фрэзер на почти 2200 страницах пытался показать тотемизм как систему, что оказалось крайне нежизнеспособным. В противовес ему 110 страниц работы Гольденвейзера оказались гораздо более плодотворными в дальнейшем изучении феномена тотемизма и его дезинтеграции. Гольденвейзер, по сути, отходит от определения Мак-Леннана, приведенного в начале этой работы, и рассматривает организацию кланов, наличие эмблем клана и родство клана и тотема как не взаимодополняющие феномены. И действительно, у разных племен и народов комбинация этих феноменов может быть совершенно различной.

Примечательно, что после работы Гольденвейзера интерес к тотемизму начинает постепенно снижаться. И мне кажется, это происходит отчасти потому, что начинает все больше проглядывать связь так называемых дикарей и цивилизованных людей, что в период манифестирования националистической мысли становится крайне невыгодно.

В 50-х годах прошлого века тотемизм становится все более размытым определением, от него остается формальное, почти математическое определение, приведенное в шестом издании книги «Заметки и вопросы по антропологии» 1951 года: «Термин "тотемизм" применяется к форме социальной организации и к магико-религиозной практике, характеризующей ассоциацией определенных групп (обычно кланов или линий) внутри племени с определенными классами одушевленных и неодушевленных предметов, при том что каждая группа ассоциируется с определенным классом» (*Notes and Queries on Anthropology*, 1951, p. 7–97).

Клод Леви-Стросс упрощает формулу в своей работе 60-х годов, говоря о том, что в тотемизме в сущности две проблемы: идентификация человека с растением или животным и использование в наименовании клана названия природного объекта (Леви-Стросс, 1994). Кажется, что это можно объединить в одну проблему – проблему идентификации. И тогда экзогамия как обязательная составляющая тотемизма становится понятной составляющей проблемы идентификации и делает задачу, решаемую тотемизмом, равной задаче, разрешаемой в эдиповом комплексе. С кем идентифицироваться из предков, чей клан наследовать, запрет на инцест с кем соблюдать.

Интересно развивается идея экзогамии в разных племенах: где-то она распространяется в пределах семьи, где-то – в пределах деревни, а где-то – целого племени. Возможно, такое разрастание происходит из-за роста популяции человечества со временем, а ее сокращение – из-за переселений.

В своих статьях, посвященных тотемизму, «Боязнь инцеста» и «Инфантильное возвращение тотемизма» (Фрейд, 2019), З. Фрейд опирается, как и К. Леви-Стросс, на работы Мак-Леннана и Фрэзера («Тотемизм и экзогамия»). Он рассматривает тотемизм как некую замену религии, позволяющую структурировать взаимоотношения внутри племени и с его соседями, упорядочивать уклад. Однако отличие работ Фрейда от антропологических исследований, конечно, в краеугольном для его исследований вопросе: для отца психоанализа это вопрос возникновения явления тотемизма.

В работе «Инфантильное возвращение тотемизма» Фрейд рассматривает три теории возникновения тотемизма (Фрейд, 2019, с. 137–144):

1. Номиналистическая: тотем как герб, отличительная черта для отдельной семьи, но с акцентом на названии, а не изображении. Причем тотем – не личное имя, он происходит из названия животного, а откуда произошло оно – неясно.

2. Социологическая: тотем как предмет почитания сообщества, как нечто объединяющее людей вокруг.

3. Психологическая: тотем как вместилище души.

Рассмотрим подробнее последнюю теорию.

Представление тотема как вместилища души кажется особенно интересным с точки зрения анималистического мировоззрения: если все вокруг одушевлено, а души умерших также остаются в мире, они должны находить себе пристанища. Тотем при таком взгляде выглядит и как переходный объект для души, переходящий от жизни к смерти, и как переходный объект для потомка, позволяющий устанавливать связь с ушедшим предком, помогающий провести работу горя по его утрате, пусть и уже далекой и давно прошедшей, но все же связывающей поколения.

Тотем тогда – памятник прародителю, напоминание о преемственности. Идя дальше по работам Фрейда, мы увидим, что тотем – напоминание об убитом отце.

В племени консо есть обычай устанавливать деревянную фигуру вождя или героя племени, которая называется *вака*. Эта фигура – тотем, в которой, по поверью, живет дух того, кому она поставлена, и охраняет деревню. Интересно, что вождю ставится памятник в виде статуи только его самого, а герою – статуи всей его семьи. Местные говорят, что так принято, потому что за поступки вождя его семья не несет ответственности, а вот героя вырастила и помогала ему вся его семья (см. рис. 1).

Другой обычай консо – устанавливать *столб поколения*. На главной площади деревни каждые 18 лет ставится срубленный ствол дерева, очищенный от веток. Он приматывается к уже стоящим там, которые ставились 18, 36, 54 и т. д. лет назад. Столбы не убираются: их со временем съедают термиты. Столб – символ соединения нового поколения со всеми, кто жил здесь ранее. Для меня он еще и отсылка к христианскому символу распятия Христа на горе, где был захоронен, по преданию, Адам. Так же и столб поколения – символ разделения поколений (см. рис. 2). В деревне, где живут одной большой общиной и различия не очень заметны, это



Рисунок 1. Вака, установленный герою (четвертый слева) и его семье

такой буквальный знак разницы между только что вступившими в жизнь и теми, кто ее закончил. Символ в анимизме, где жизнь как бесконечный круг существования в разных ипостасях, необходимый.

Также интересно отметить, что в племени консо мальчики с 12 лет и до женитьбы ночуют в общественном дома – *мара*. Местные объясняют это тем, что мальчиков начинают обучать защищать деревню и охранять ее от пожара и набегов, я думаю о том, что так защищается от внутреннего пожара семья, выселяя созревающего юношу из дома, ограждаясь от инцестуозных всполохов.

Вернемся к вопросу значения тотема. В книге «Маски Бога. Изначальная мифология» Джозеф Кэмпбелл пишет о том, что процесс рождения человека, эта самая первая и одна из самых сильных травм, сопровождаемая страхом покидания максимально комфортной материнской утробы, жутким ощущением удушья, холодом, криком, в мифологии отражается часто как процесс перерождения, в представлении о смерти как этапе перехода в новую жизнь (Кэмпбелл, 2019, с. 61). Иначе говоря, рождение и смерть – это один и тот же процесс перерождения. И тогда тотем в этой вселенной мне видится либо как временное, переходное место для души, своего рода христианское чистилище, либо как место еще одного

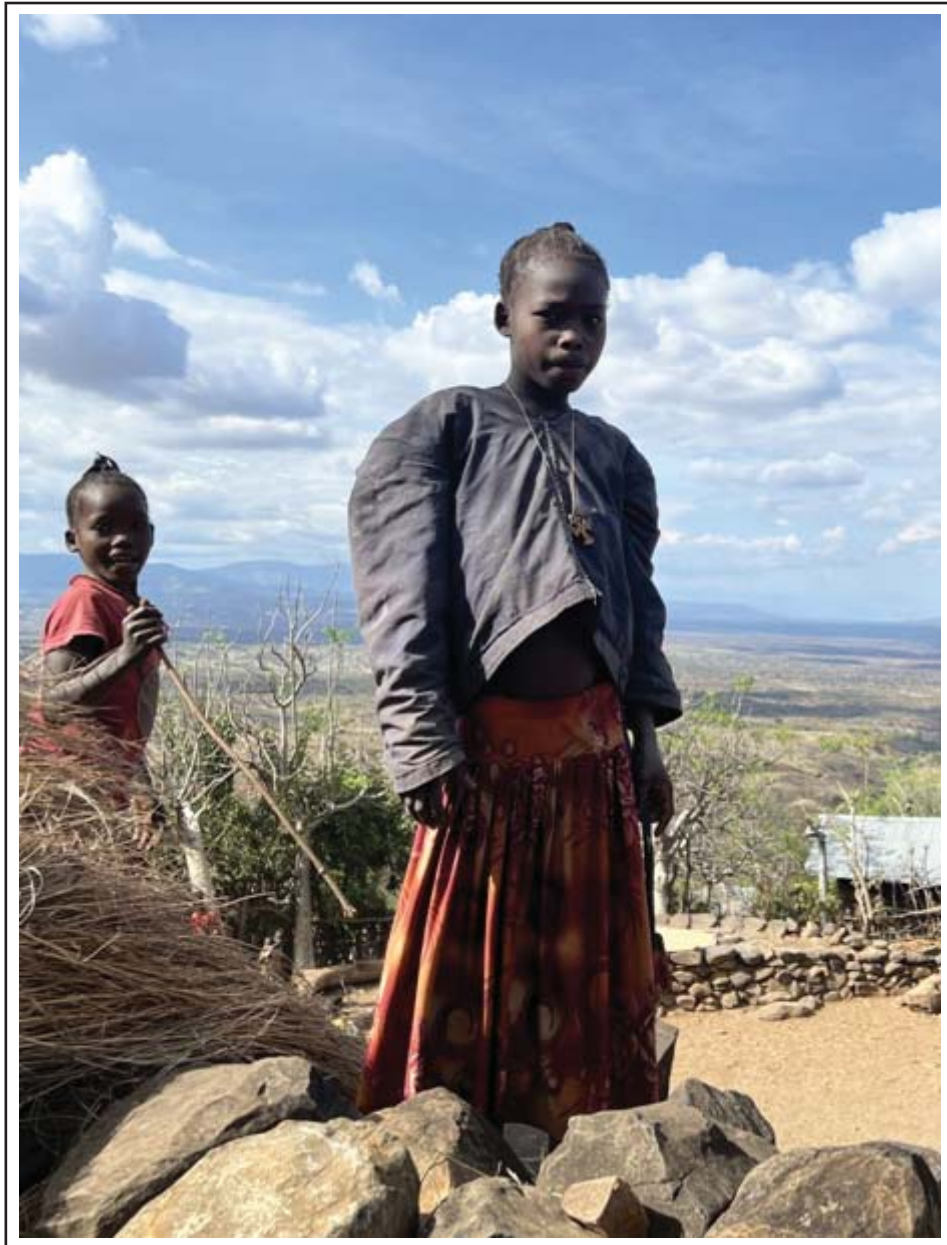


Рисунок 2. Юное поколение консо на фоне столба поколений

обитания души на земле, которая после смерти получает возможность переродиться в другую жизнь и частично остаться на земле.

Идея о подобной близнецовости раскрывается в мифах древних египтян о разделении человеческой души на Ка, жизненную силу, которая после смерти может вселяться в статую, поставленную в пирамиде (кажется, есть сходство с тотемом), Ба, сущность человека, которая представляется в виде сокола, способного путешествовать среди миров живых и мертвых, смотреть сновидения, а после смерти вселяться в животных (здесь отсылка к тотемному животному), и Ах, чистый дух, уходящий в царство мертвых. То есть после смерти уходит в иной мир только Ах, Ба и Ка остаются на земле в разных ипостасях, вселяются в одушевленное и неодушевленное, словно обеспечивая таким образом бессмертие человеку.

Об этом пишет З. Фрейд в работе «О нарциссизме»: «Индивид действительно ведет двойное существование – как самоцель и как звено цепи, которой он служит, вопреки или, во всяком случае, помимо собственной воли. Даже сексуальность он принимает как одно из своих намерений, тогда как, если смотреть с другой позиции, она представляет собой лишь придаток к своей зародышевой плазме, которому он предоставляет свои силы в награду за удовольствия, будучи смертным носителем, возможно, бессмертной субстанции, подобно тому как старший в роду – лишь временный владделец сохраняющегося и после его смерти имущества. Отделение сексуальных влечений от влечений Я отражало бы только эту двойную функцию индивида» (Фрейд, 1990, с. 103).

А далее продолжает Андре Грин в статье «Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное»: «Анализ мифов и литературных произведений, относящихся к близнецовости, выявляет разделение Я на две части – которые представляют собой близнецов, из которых одна часть является смертной, в то время как другая часто наделена даром бессмертия» (Грин, 2020, с. 8).

То есть одна часть – смертная, другая – бессмертная и, следуя племенной точке зрения, отчасти наследуемая. Это не просто часть Я, это часть рода.

Описание обряда прыжков через быков

В качестве иллюстрации мысли Андре Грина о разделении Я на две части можно привести верование племени хамер, одного из племен долины реки Омо в Эфиопии, о том, что наследие семьи, ее культура и традиции, передается от отца к сыну через обряд инициации, называемый «Прыжки через быков», в процессе которого происходит признание в сыне наследника духами предков и их благословение. Сам обряд заслуживает более детального описания в силу своей символичности и глубинной красоты каждого элемента.

Как говорят члены племени хамер, смысл прыжков через быков в том, чтобы обручиться с духами предков, то есть получить от них свидетельство того, что дела твои, твои мысли и мечты ими одобряются и что они принимают тебя как полноправного члена своей семьи.

Место и время для обряда выбирается членами «священной семьи» племени – семьи, которая, по преданию, ведет свою родословную от первого предка племени. К «ритуальной семье» приходит отец юноши, который считается готовым к обряду, вместе они совещаются и выбирают, когда и где провести обряд. Место указывает дух предка племени, оно всегда разное, однако обязательно имеет отношение к отцу семьи юноши. На ближайшем рыночном дне объявляется о предстоящей церемонии, юноше надевают на руку «браслеты обещаний», символизирующие его намерение пройти обряд и выделяющие его из толпы, и дают ему деревянный фаллос, который юноша носит на поясе.

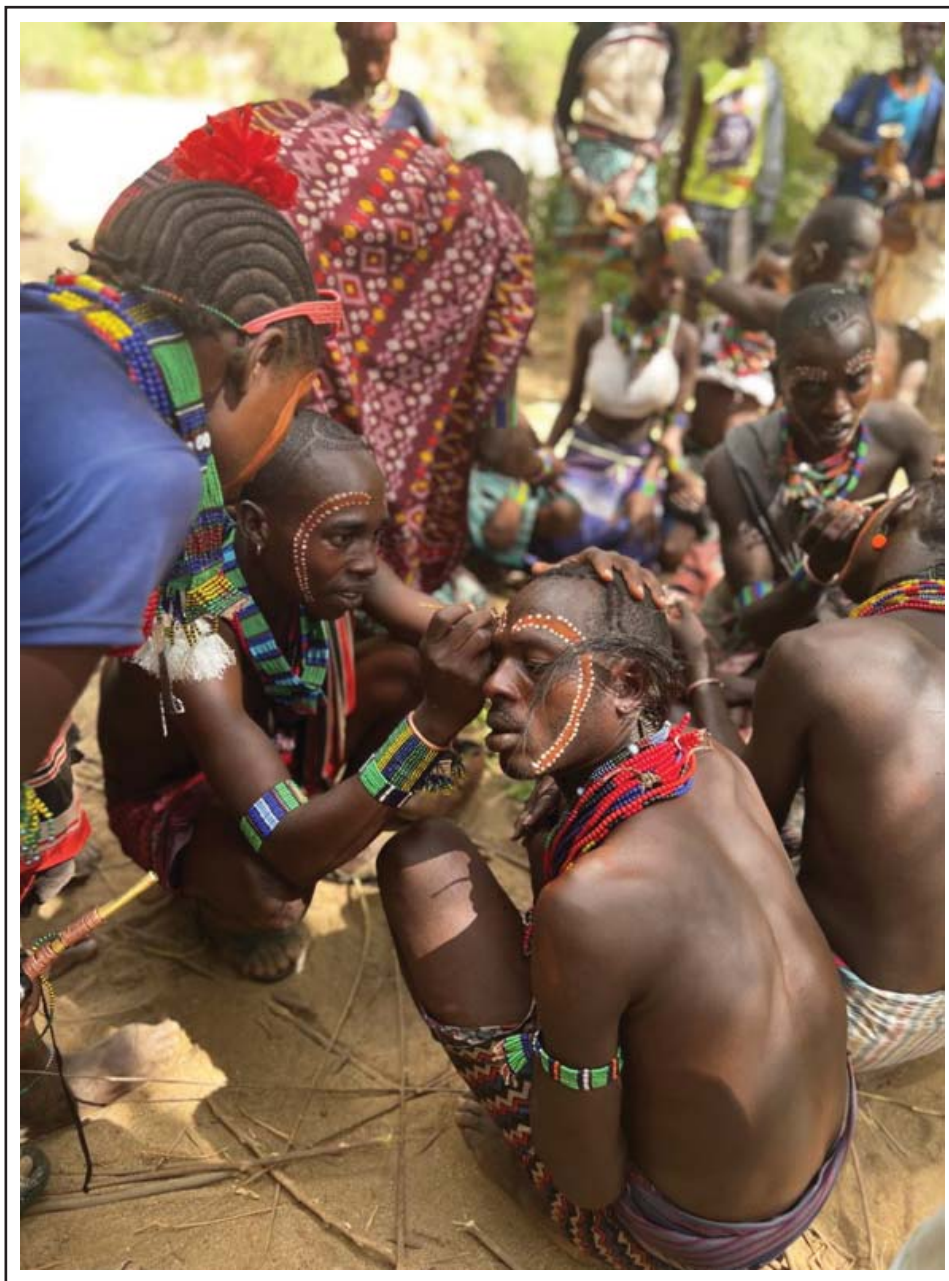


Рисунок 3. Мужчины наносят макияж перед церемонией

В выбранный день в место проведения стекаются все родственники семьи юноши. Главные действующие лица обряда – сам юноша, его ближайшие родственники-юноши, женщины его семьи и старейшины. За несколько часов до начала лица родственников-юношей раскрашивают ритуальным гримом (см. рис. 3), а женщины начинают пить самодельное пиво и, опьянев, идут танцевать и петь (см. рис. 4).

Они поют песню о жизни юноши и его семьи, рассказывая таким образом духам о нем, а разукрашенные юноши хлещут их до крови прутьями. Кровь – вместилище души, выпуская ее, женщины выпускают часть души для помощи юноше в ритуале.



Рисунок 4. Женщины танцуют

Параллельно старейшины встречают юношу и окружают его. Они берут его деревянный фаллос, надевают на него «браслеты обещаний» и подбрасывают их несколько раз (см. рис. 5). Сколько упадет браслетов – столько коров должен перепрыгнуть юноша. Потом юноше приносят молоко от коровы из его семьи, он макает в него пальцы и окропляет себя – сколько капель, столько раз ему прыгать. Молоко, как говорят люди из хамер, символ благословения от матери юноши и символ благословения коровы из его племени, потому что для хамер семья – это и люди, и скот.

Далее юноша снимает с себя одежду, помощники-юноши выстраивают коров в ряд, он разбегается и пробегает по спинам животных. И так столько раз, сколько было выброшено браслетов. Столько, сколько было обещано. Если юноша пробежать не сможет, значит, духи не приняли его, он еще не готов. И он не сможет ни жениться, ни жить своим домом.

Примечательно, что первая корова в ряду – это всегда главная корова семьи, та, предок которой был родоначальником семейного стада (см. рис. 6).



*Рисунок 5. Браслеты обещаний,
надетые на деревянный фаллос.
Подготовка к прыжкам*



Рисунок 6. Прыжок

Интересно рассмотреть символ деревянного фаллоса, который юноша носит на поясе с момента, как объявлена дата его прыжков через быков. В книге «Маски Бога» Дж. Кэмпбелл рассуждает, что фаллические символы в обрядах инициации, правда, связанных с субинцизией, являются образами соединения мужского и женского в одном: образа мужского пениса, но с кровью после субинцизии, цель которой может быть в надлении мужчины женской сутью. И тогда мужчина словно становится подобен первоначальному прародителю, двуполому, обладающему силой и мужской, и женской, способному давать жизнь. А окропленный кровью обрядовый фаллос – символ его всемогущества.

Несмотря на то что в эфиопских племенах субинцизия не практикуется, мне кажется возможным провести параллель между обрядовыми фаллосами у племени бандикутов, рассматриваемыми Кэмпбеллом, и племенем хамер, обряд которых я описывала выше. В обоих обрядах уделяется особое значение связи проходящего обряда с женским (с его матерью, женщинами клана – у хамер, с символическим принятием женского через субинцизию – у бандикутов). И тогда я размышляю, что пройти инициацию – значит принять связь с родом и его духами, принять свое мужское и женское. Решить ровно те задачи, которыми занимается эдипов комплекс. А символический фаллос в обрядах, возможно, признак власти.

Описанный выше обряд прыжков через быков, на мой взгляд, великолепно иллюстрирует идею продолжения рода и наследования родовых сценариев, путей и ценностей. Юноша словно перерождается в ритуальных прыжках через коров-членов семьи, соединяется с их душами через тяжелую работу, повторяющуюся сакральное число раз, требуемое духами, под песни женщин его рода, отдающих части своих душ ему для успешного прохождения испытания. Юноша прощается со своим инфантильным: с игрушечным деревянным фаллосом, скидывает одежды, в которых ходил, окропляется молоком и выходит другим человеком, полноправным членом семьи, уже признанным носителем культуры и наследия, достойным продолжателем рода. Достойным носить бессмертную часть семьи, данную ему предками.

Дж. Кэмпбелл пишет, что смысл инициации в обращении от инфантильного к взрослому, в перерождении из ребенка во взрослого. Перерождении, но не отказе. И я добавлю, что в каждом обряде инициации особо подчеркивается связь человека с родом как необходимое условие для его счастливой дальнейшей жизни. Связь с родом – это не что иное, как вопрос бессмертия.

И тогда видится, что в мировоззрении жителей племен душа действительно мыслится как отражение индивидуального самого человека и бессмертно наследуемого от отца/рода/предка/тотема.

Тотем как символ бессмертия

Андре Грин в той же статье «Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное» продолжает рассуждение о причине появления бессмертного в психике: «Смерть лиц, инвестированных

либидо и интериоризированных в Я, не уничтожает их существование внутри нас. Их следы в нашей памяти поддерживают их жизнь в психике, они вновь появляются в наших снах в форме, которой обладали за много лет до того, как покинули этот мир. Их тело исчезло, а их душа обитает в нашем бессознательном. Если их душа бессмертна, то и наша также. Призраки посещают сон живых и повергают в печаль, даже без нашего ведома» (Грин, 2020, с. 21).

Итак, тотем можно рассматривать как вместилище души предка, как символ наличия бессмертной, наследуемой части. Как символ бессмертия духа племени и, значит, каждого признанного его члена.

О подобном пишет Вундт в «Элементах психологии народов», где рассматривает тотем как факт веры в существование души (*Wundt*, 2007).

Но, продолжая рассуждение о психологической теории возникновения тотема, Фрейд также говорит о возможной связи «тотем равно отец» (Фрейд, 2019). То есть тотемное животное, от которого происходит племя, есть отец-прародитель племени, и тогда прослеживается связь с эдиповым комплексом: запрет на убийство тотемного животного (убийство отца) и экзогамия в отношении женщины, принадлежащей тотему (жены отца).

Другая взаимосвязь тотемизма и эдипова комплекса есть в обрядах инициации, всегда сопровождающихся болью и испытаниями, что отсылает нас к фантазии об эдипальной агрессии. И еще раз раскрывает параллель между инициацией и рождением, которому предшествуют боль и смерть.

Тотем как символ отца-предка

Но вернемся к размышлениям о тотеме как о символе не просто отца семейства, а отца-предка, видимо, переродившегося позже в Бога Отца. Фрейд выводит далее связь жертвоприношения с символическим убийством отца: когда убивается и оплакивается тотемное животное, у его души просят прощения (Фрейд, 2019). Отчасти такой обряд можно рассмотреть и как повторение травмы, связанной со страшным фактом отцеубийства, отчасти — с желанием показать триумф над отцом. Факт жертвоприношения приобретает амбивалентный характер: дети снова и снова убивают его, каются, оплакивают, просят прощения, но и получают, вероятно бессознательное, наслаждение от своего триумфа, хотя и приправленное чувством вины, от которого невозможно избавиться. Вина в психоанализе вообще занимает отдельное большое место, она обязательный спутник удовольствия, успеха и победы. Возможно, корни ее в этом фантазме.

Интересно отметить, что вина также пронизывает все архаическое мышление: она неизбежна при попытке выйти из племени, причем из психического дискомфорта она в некоторых общинах перерастает в материальную неизбежность. Так, во многих племенах те, кто выходит из него, вернуться уже не могут. Родственники прерывают общение с ними, семья считает их хуже, чем умершими, — исчезнувшими, а сами ушедшие ощущают вину, часто бессознательную, за то, что предали предначертанный

племенной уклад и путь. Продолжу символическую цепочку вины у ушедшего из племени: разрывая связь с родом, он словно убивает отца через отказ наследовать ту бессмертную часть души, то наследие, которое передается из рода в род от отца к сыну. Уходя, человек прерывает наследование, род и само существование тотема. Такое метафорическое убийство и последующая за ним вина прослеживаются не только в сознании племенного жителя, но и у людей с западным складом мышления, прерывающих традиции своей семьи.

Еще один аспект вины – непосредственное убийство отца. Также в работе «Инфантильное возвращение в тотемизм» Фрейд разрабатывает гипотезу, что когда-то отец правда был убит сыновьями в борьбе за женщин и это оставило в психике наследуемый конструкт вины за убийство, ушедший с веками глубоко в бессознательное и преобразовавшийся потом в эдипов комплекс (Фрейд, 2019, с. 155–169). Таким образом, можно говорить о том, что тотемизм послужил началом зарождения и формирования эдипова комплекса в психике человека.

Продолжая тему убийства отца, Гёза Рохейм выводит формулу, что каждый убитый и есть отец (*Róheim*, 1945, p. 74). А профессор Йенсен рассуждает, что убийство становится неотъемлемой частью культуры древних людей, говоря о том, что под убийством понимается не только убийство животных, но и сбор урожая (*Jensen*, 1963, p. 88–111). Убийство вплетается в картину мира настолько, что перестает восприниматься как злодейство, оно символ круга жизни: одно умирает, чтобы дать жизнь другому.

И тогда убийство отца, продолжая размышления Фрейда, можно продолжить цепочкой размышлений о том, что отец должен был быть убит, чтобы дать родиться чему-то новому, мужчинам его семьи. Зачастую в мифологии встречается не просто убийство, но и поедание тела божества (читаем – отца) – и как фантазия о поглощении и соединении, и как наглядность дарования жизни. Так, убит и потом поедается Иисус, из более ранних примеров можно привести полинезийское божество, превратившееся в растение, которое можно употреблять в пищу.

Тотемическое мышление и мышление эдипальное мне видятся очень похожими в части основных конструктов: бессознательной вины, запрета на инцест, особого места отца и закона, вопроса души и бессмертия.

3. Фрейд в очерке «Боязнь инцеста» сравнивает дикаря с невротиком, говоря о том, что оба они не видят строгого различия между мыслью и действием (Фрейд, 2019, с. 13–14). И тогда проводится параллель между эдиповым комплексом и тотемизмом: тотемизм можно рассматривать как замену эдипова комплекса с той лишь разницей, что предок жителя племени действительно убивает своего отца и возводит дальше систему табу и тотемов, а невротик производит все то же самое в своей внутренней, психической реальности.

Замена знаменитой библейской формулы на фаустовское «В начале было дело» для носителя племенного или архаичного мировоззрения для невротика останется в классической интерпретации «В начале было слово».

Внутреннее невротика воспринимается как внешнее, внутреннее жителя племени разыгрывается в обрядах, табу и тотемизме. Невротик хочет убить отца – член племени убивает; невротик боится быть наказанным отцом за желание преступления – член племени выстраивает культ почитания отца через тотемическую систему предка-тотема; невротик страдает от кастрационной тревоги – член племени заменяет ее фетишом и магией; невротик запрещает себе инцест – член племени вводит табу на родственные связи. И, наконец, где невротик разворачивает свой внутренний театр объектов и сцен с ними, член племени производит обряды, в том числе обряд инициации как попытку все же перейти в стан полноправных членов общества через возможность выдерживать единственно доступную им фрустрацию – боль.

Думаю, именно обряды инициации помогают организовать внешне разницу полов и разделение возрастов. И тогда снова приходим к идее, что регулирование либидо у дикаря организовано внешне, через табу, а у невротика внутренне, через Эдипа.

Отдельно важным видится вопрос экзогамии, он продолжает линию обрядов инициации для формирования осознания отдельности себя от родителей, признания своего пола и возраста. Запрет на инцест выступает как факт признания себя не единым целым с матерью – слияние с ней запрещено. Запрещено дочери быть с отцом, а сестре с братом. И конечно, в продолжение линии о том, что у невротика – внутри, у члена племени – внешне, запрет на инцест перерождается в ряд охранительных табу, буквально воздвигаемых как стены. Во всех племенах Африки женщины и мужчины живут в разных домах или хотя бы разных комнатах, а подростки после инициации уходят жить вообще в отдельные коммуны внутри деревни. Где-то запрет доходит до того, что на иницированную, но еще незамужнюю девушку запрещено смотреть ее родственникам мужского пола. И здесь мы вспоминаем, конечно, примеры истерических конверсий, правда, уже у западных женщин при виде мужчин. И тогда, возможно, здесь есть следы от табу древнего племени и страха, что будет, если мужчина их увидит.

Табу Южной Африки и их перевод на невротический язык

Интересно рассмотреть ряд табу в некоторых племенах Южной Африки, сохранившиеся до сих пор.

В статье «Практики прошлого и настоящего: сексуальное развитие в Намибии» Филипп Талавера (*Talavera, 2007, p. 50–51*) приводит несколько примеров табу, касающихся сексуальной жизни членов племен каванго и каприви:

1. В каванго верят, что если муж уехал на заработки, а жена ему изменила, то он будет травмирован. И если муж будет травмирован, то жена будет обвинена в измене.

Похожие веры в связь мужа и жены мы видим и в полинезийских, и в североамериканских племенах. Отчасти ее можно рассматривать как наследие анимистической картины мира и архаической веры, что все

взаимосвязано. Если же перевести на невротический язык, то здесь мы увидим страх наказания близкого за свое предательство, приводимые Фрейдом в качестве примера истоки ОКР.

2. В каванго детям рассказывают, что заниматься сексом смертельно опасно.

В племенах рассказывают, а в западной культуре у ребенка есть фантазм о жестокой первосцене, где отец насилует мать, может ее убить.

3. В каприви девочкам говорят, что пенисы мальчиков кусаются.

Это можно рассмотреть как иллюстрацию страха пенетрации, а также как один из вариантов фантазма о первосцене.

4. В каприви женщине во время менструации запрещено делить постель или даже одеяло с мужем, потому что считается, что ее кровь может убить.

В гумуз есть обряд первой менструации. Когда случается первая менструация, девочка уходит спать в заранее подготовленную хижину. Она не выходит из нее, пока кровь не перестанет идти, еду ей приносят друзья и каждую ночь поют и танцуют с ней. После окончания на рассвете девочка идет мыться в реке, подстригает волосы и обмазывается красной глиной. Ее отец убивает курицу или козу, кости которой после еды подбрасывают в воздух. На следующий день, пока еще темно, из дома девочки выносят огонь и кладут его под дерево. Когда огонь затухает, его пеплом девочка пытается обмазать какую-нибудь девочку или нескольких. В описании обряда неясно, идет ли речь о девочках, которых еще ждет половое созревание, или нет, но предположу, что значение имеют именно они.

В гумуз все женщины, замужние и нет, в период менструации спят в отдельных домах, иногда по несколько человек, и не выходят из них.

Фрейд пишет в очерке «Табу девственности» о табу крови (Фрейд, 2018/2024). Кровь считается вместилищем жизни, и проливание ее связано с убийством. Если течет кровь, то это признак садизма. Во многих племенах считается, что менструации у женщины случаются оттого, что ее укусил дух (зачастую – предка), поэтому находиться рядом с ней опасно.

Интересно отметить, что не только менструальная кровь интересует и пугает жителя племени. В большинстве африканских племен кровь является вместилищем души и применяется в обрядах. Вспомним описанный выше обряд прыжков через коров. В Намибии, где в племенах до сих пор широко распространены обряды черной магии, обязательным ингредиентом является кровь. Причем самого заказчика, а не жертвы: она считается платой за ворожбу. Конечно, сразу вспоминается подписываемый кровью договор с дьяволом, о котором говорят в западной культуре. Видимо, кровь – вместилище души не только для жителей племен.

В традициях эфиопского племени гумуз рожаящая женщина должна рожать за пределами дома. Постепенно требование несколько смягчилось, и теперь можно не уходить далеко, однако выйти на почтительное расстояние из дома необходимо. И вернуться можно только после выхода последа. Если он не выходит, муж решает, что делать с женой: лечить, отвозить в больницу или так и оставить на улице.

В книге «К северу от Нила: люди из гумуз» Дж. Г. Нунез (*Nunez*, 2015, р. 133) дает пояснение этого обычая от жительницы племени. Она рассказывает, что кровью, рождением и посевом просо (основного злака для этого племени) заведует дух Мисе-танка. Он суров и обитает рядом с центральным столбом каждого дома, поэтому, если к нему приблизится женщина, истекающая кровью, он накажет ее и ее потомство. Сама же беременная женщина также должна опасаться крови – она не может видеть ее у кого-то другого, если ее дети или муж ранятся, то должны уйти из дома, пока рана не заживет.

Объяснения смысла этих табу не дается, но исходя из уже приведенных размышлений выше, можно предположить, что беременная женщина должна опасаться крови, чтобы не впустить в себя еще кого-то или что-то помимо своего плода. А женщина с менструацией или кровью после родов может чем-то заразить (в духовном плане) других.

В уже упомянутом очерке «Табу девственности» Фрейд рассуждает, что у племен сама женщина (читаю – само женское) табуирована. Перед войной и важным делом мужчине нельзя прикасаться к женщине – она может заразить его женским, сделать его слабым. Проводя логическую линию от племен к нашим невротикам несложно увидеть уже в западных реалиях проблему отказа от женского, страха перед его загадочностью, непонятностью.

В своей статье «Женское: один вопрос для обоих полов» Жаклин Шаффер продолжает размышления Фрейда о загадке женского и проблемах его открытия у полов (Шаффер, 2020). Обратим внимание в первую очередь на отношение мужчин к женскому для нашего лучшего понимания табуированности женщины в племени.

Другим краеугольным камнем, помимо вопроса мужское – женское, является вопрос смерти и ее восприятия.

В племени хамер отношение к смерти зависит от возраста усопшего. Если умер человек в возрасте, страдающий болезнями, то это радость для него и близких. Считается, что он избавился от мучений и это можно только отпраздновать. Если ушли молодой человек или девушка в расцвете сил, то считается, потерял не только он, но и вся община: он или она могли бы еще так много сделать полезного для семьи. Однако сам обряд не изменится: родственники и друзья также будут танцевать и петь, потому что, в каком бы возрасте ни пришла смерть, она не конец. В племени хамер верят, что душа человека так же останется жить, пусть уже и в изменяющемся теле, и родственники будут периодически перемещать своего усопшего, когда он того попросит.

В племени гумуз обряд похожий, но только длится поминовение три дня, после чего умершего захоранивают. Затем, спустя 40 дней, повторяется празднование, еще более пышное. Родственники также верят, что душа умершего остается и обитает рядом с могилой, однако они не разговаривают с ней, а скорее боятся и стараются ухаживать за могилой тщательно, чтобы умерший не прогневался.

В книге «К северу от Нила: люди из гумуз» Дж. Г. Нунез (*Nunez*, 2015, р. 80) приводит диалог с жителем племени гумуз, чей брат недавно умер.

Автор спрашивает, есть ли что-то после жизни, куда ушел брат. И получает ответ, что ничего нет. И тогда Дж. Г. Нунез делает вывод, что жителям племен не доводилось думать о таких вещах, как жизнь после смерти, что это слишком трудные для них вопросы. Я не соглашусь с исследователем. В своей экспедиции по Эфиопии я столкнулась с кардинальными различиями в образном мышлении у нас и жителей племен, из-за чего понимание обрядов становится отдельной, крайне непростой задачей. Да, есть много параллелей, о которых было написано выше, но все же есть и различие – различие в образности, которое, собственно, и является главным, о котором говорит Фрейд в труде «Тотем и табу» (Фрейд, 2020). Он не характеризует его как значимое различие, однако именно отличие в мышлении часто приводится как критерий деления на иерархически разные уровни типов личности.

На мой взгляд, именно отказ от иерархии, так сложно дающийся западным исследователям, которым тяжело смириться с непониманием структуры мышления жителя племени, дает хоть и непопулярное, но прорывное направление в исследовании психики. В приведенном далее интервью с выходцем из племени хамер, Ишуа, будет хорошо показан этот разрыв в восприятии и образности, который есть у западного человека и человека из племени: интервьюер рассуждает, что понятие рая и ада необъяснимо для хамер, но не потому, что они не размышляют о том, что будет дальше, а потому, что, во-первых, фокус внимания смещен на жизнь сейчас и инвестируется именно текущее состояние, а во-вторых, при анимизме мир ощущается как непрерывное и взаимосвязанное единое, в котором не бывает отдельных мест для кого-то или чего-то, т. е. ничто не изолируется.

Интервью с выходцем из племени хамер

Мышление западное и мышление племенное, архаическое, видятся двумя параллельными путями развития психики. Как мы видим выше из примеров, с похожими структурирующими фантазмами или табу, однако разными образами и подходами для организации жизни. В одном случае направленными на организацию внутри, в другом – вовне, в племенной структуре, зачастую воспринимающейся как продолжение самого индивида.

В клинической практике мы зачастую сталкиваемся со следующими вопросами, наследниками процесса прохождения Эдипа:

- вопросы идентификации и самоопределения;
- границы личного: что есть семья, наследие, род, где место отдельного индивида;
- вопросы определения своего пути индивидом;
- чувство вины из-за выхода из своей семьи, ощущение предательства рода.

В интервью, приведенном ниже, раскрывается, как носитель племенной культуры, недавно переехавший жить в город, рассуждает о тех же самых вопросах и решает те же задачи своего развития, но несколькими иными способами, продиктованными ему его архаическим наследием.

Ишуа родился в одной из деревень племени хамер в долине реки Омо, на юго-западе Эфиопии. Год его рождения неизвестен: у племен Эфиопии не принято запоминать даты и отмечать годовщины. Я спрашиваю у него, почему они не придают значения датам, Ишуа задумывается и говорит: «Важно только то, что происходит сейчас, а не происходило какое-то время раньше».

– Слово жизнь для вас – прямая линия, а не спираль? – предполагаю я.

– Лучше я бы и не сказал, – улыбается он в ответ. – Я бы очень хотел научиться когда-нибудь формулировать так образно свои мысли.

Отец Ишуа родился в одной из деревень племени хамер, завел там семью, родил троих детей. Его жена из другой деревни и другого племени, предками которого считаются змеи. Ишуа рассказывает, что в племени матери змей особо чтят, приносят к ним новорожденных детей: если те приползут к ребенку, значит, они его приняли и ребенок может оставаться в племени, если нет – над ребенком нужно проводить особый ритуал очищения. Безусловно, змей не убивают и не едят, если змея нападет на человека, это считается волей предка и наказанием от него за что-то. Попытаться убежать от змеи, чтобы спастись, – значит попытаться избежать воли свыше, а это запрещено.

После того как родители поженились, мать больше не навещала свою семью, разве что встречалась с кем-то на рыночных днях, которые проводятся раз в неделю для всех соседних племен. Считается, что после замужества женщина – часть семьи мужа и часть его рода. Однако никто не запрещает ей уходить навещать своих родственников и посещать особые мероприятия вроде свадьбы или похорон. Другое дело, что времени на это часто не хватает. Роль женщины в хамер – в первую очередь роль матери. Она чтится за способность давать жизнь. Но считается, что именно отец передает ребенку принадлежность к племени и что только мужчина – хранитель традиций и наследия. Поэтому все обряды проходят на земле отца, и вопрос инициации (Ишуа расшифровывает это как «обручение с духами предков») особенно важен: если предки приняли, значит, род не прервется и наследие передастся в еще одно поколение, к старшему сыну.

Выйти из племени изначально решил отец. Ишуа объясняет это тем, что он увидел, что за сельхозпродукцию, производимую каждой семьей, в городе платят гораздо больше, чем если продавать ее через старейшин племени, и поэтому решил уехать. К сожалению, вопрос, как вообще могла зародиться идея покинуть племя у человека, чьи предки всегда жили в таком укладе, так и не был прояснен. Интересно отметить, что Ишуа рассказывает, как сильно его в детстве пугали городские жители: «Я видел их – они иначе одеты, у них светлее кожа, – и очень боялся. Они – другие, а другие всегда причиняют вред, – говорит он в самом начале интервью. – У нас есть особое слово, обозначающего такого другого, – gal.

Им мы называли и миссионеров. Gal – это поработитель, который хочет лишиться тебя наследия, сделать таким, как он сам».

– Но как же твой отец решился переехать к этим другим и стать одним из них? – уточняю я.

– Не знаю, что-то им двигало. Может быть, наш предок, – чуть задумавшись, говорит Ишуа.

Ишуа – анимист. Он сразу говорит, что, хотя его отец и принял христианство, сам он новую веру не разделяет. Религия предков – это то, что помогает ему хоть как-то сохранить с ними связь. Да и он не видит глубины в христианстве. Это звучит парадоксально для жителя города в Эфиопии, где христианство занимает огромную роль в укладе и подавляющее большинство граждан исповедуют именно эту религию. Но Ишуа рассказывает, что ему невозможно поверить, что есть рай и ад: «Что это за устройство мира, когда нужно ждать чего-то в будущем, чтобы наслаждаться бытием, когда есть какие-то особые места для одних и для других после смерти, если мы проходим жизнь вместе».

Отец Ишуа готовился к переезду в город несколько лет: он ездил налаживать связи, выбирать жилье. Когда все было готово, он уехал туда со старшим сыном. Мать и два других ребенка – Ишуа и его младший брат – остались в деревне. Мать с отцом развелись: в племени нет официального развода, достаточно просто разъехаться. И через пару месяцев мать ушла в другую деревню, оставив детей. Это обычная практика в племенах, где роли отца и матери важны скорее с ритуальной стороны, чем с обычной бытовой и житейской. Дети растут все вместе, их воспитывает племя, ритуальная семья и вождь.

– У меня нет особой привязанности к отцу или матери. С отцом я общаюсь, я переехал к нему в город с младшим братом спустя пару лет. Мы периодически встречаемся, я знаком с его новой семьей, но мы не близки. Я благодарен ему, что он помог переехать в город, но я не могу сказать, что как-то с ним связан. Даже если бы мы остались в племени, я бы не был его наследником: я не старший сын. И я недоволен тем, что отец принял христианство и полностью отказался от своих корней. Христианство мне вообще не нравится: люди, исповедующие его, многого нас лишили. Они строят школы, постепенно выводят людей из племен, вмешиваются в наш уклад. А вот отец считает иначе, он принял христианство как раз потому, что в восторге от западной культуры, городов и считает, что должен разделять религию людей, которые так много добились. Я с ним не согласен. И не могу понять, как он мог согласиться начать считать, что бог когда-то приходил на землю, потом покидал ее, что есть странные места вроде рая и ада. Ведь мир для всех един: и для живых, и для духов. И бесконечен. Вообще я долго пытался понять христианство и то, чему оно учит, и чем больше его изучал, тем меньше оно мне нравилось.

Я спрашиваю Ишуа, есть ли у его верования понимание, откуда произошли люди и как вообще начался мир.

– Есть переводуша, мы называем ее *barjo*, от которой произошли все души. Они ее части и отчасти управляются ею.

Я уточняю, не кажется ли ему это похожим на христианство с единым Богом.

– Нет. У нас души никуда не уходят, и все вокруг одушевлено: и природа, и животные, и люди. И все взаимосвязано. Смерти в принципе нет.

По словам Ишуа, важно то, что происходит здесь и сейчас. Нет понятия расплаты за грехи предка или свои грехи прошлого: ты делаешь что-то, и твоя жизнь и мир вокруг тут же от этого меняются.

После моего изложения психоаналитического взгляда на роль отца, его фигуры в жизни человека, его примера и попыток с ним идентифицироваться, Ишуа надолго задумывается. Он признается, что это звучит для него непросто, но потом говорит, что отцом для него скорее является вождь. Он многому его научил, принимал участие в его жизни, когда мать ушла из деревни, помогал им с братом перебраться в город. Вождь вообще играет главную роль в жизни не только племени в целом, но и каждого мальчика и мужчины: он разрешает споры, устанавливает правила жизни, разрешает или запрещает жениться. К нему приходят за советом.

– А были ли в твоей жизни люди, которые послужили для тебя примером, которые вдохновляли на какие-то поступки, на которых хотелось быть похожим? – уточняю я.

– Когда я переехал в город, да, такие появлялись. Например, мой учитель в школе или мужчина, у которого я подрабатывал поначалу. Наверно, можно сказать, что я на них хотел быть похож. Но если бы я остался жить в деревне, то было бы иначе: там нет вообще такого, чтобы хотеть на кого-то походить. Разве что на героя из легенды или воина, который, например, убил крупное животное. Но это не так, чтобы такие люди тебя вдохновляли на что-то, ты просто удивляешься им и все. Хотеть быть на кого-то похожим, когда вырастешь, – это то, что бывает в городе. В племени у всех нас очень понятный путь, предначертанный всем. Он почти один и тот же: быть достойным членом племени, защищать его, рожать детей и хранить наследие.

– Что такое наследие? – уточняю я.

– Это земля предков и традиции. Сейчас вопрос традиций становится особо острым: с появлением школ все труднее сохранять уклад, веру, память. Так что очень важно, чтобы сохранялось то, что было у наших предков. Например, сейчас уже никто не может рассказать, как высчитываются дни особых праздников деревни. Я пытаюсь этот вопрос исследовать, но очень трудно найти кого-то, кто мог бы объяснить, потому что многое просто воспринимается как «так должно быть».

Я спрашиваю Ишуа, как он создал свою семью и есть ли у него какие-то традиции, общается ли он с другими родственниками, оставшимися в деревне.

– Я встретил девушку в городе, мы поженились, у нас родились дети, но потом мы развелись. Она нашла другого и ушла, дети остались при мне. Я хорошо помню свое детство и каково мне было, когда я остался один, поэтому детей не отдал. Хочется их вырастить в своей вере и научить хоть немного традициям хамер. Для меня это важно, я пытаюсь исследовать и собирать по крупицам. Когда переехал в город ребенком,

я не знал, как буду здесь, меня пугали городские жители. Но я точно знал, что не хочу быть как отец, хочу вернуться в деревню. Когда я вырос, вернуться уже не удалось: у меня нет в деревне семьи, и меня там никто не ждет. У нас считается: ты член общины, если приносишь пользу, если нет – то и тебя нет. Я могу приезжать туда и приезжаю, часто с туристами, но я сам стал туристом. Хотя чувствую, что корни мои именно там. Я не могу вернуться, но делаю все, чтобы помогать тем, кто остался там: с кем-то я теперь работаю, кого-то могу отвезти в больницу. Но сильно принимать участие мне не дают.

Ишуа явно грустит, когда говорит о деревне. В процессе интервью он часто говорит, что многое в городской жизни ему неясно: от религии до некоторых тонкостей взаимоотношений, например, когда его партнер по бизнесу, занимающийся организацией аренды джипов для туристов, обманывает его в части гонорара за очередную экспедицию.

– Понимаешь, в мире все взаимосвязано: и наши предки, и мы сами, и духи всего, что нас окружает. Нужно быть аккуратным и не нарушать равновесие плохими поступками, потому что все возвращается. И я не могу понять, как так человек может хотеть обмануть другого. Это же видно, за это же его покарают. Разве что-то стоит того?

Я спрашиваю Ишуа о его матери, но он сухо говорит, что не видел ее с тех пор, как она покинула деревню, и не знает, где она теперь. Она также пропала для всех, когда покинула общину. Словно умерла. Как и он отчасти, но только он все еще пытается сохранить связь.

Мы начинаем говорить о мечтах. Есть ли они у него, есть ли планы на будущее.

– По сути я остался жителем племени, поэтому планы у меня не изменились: сохранить наследие. Пусть я не часть семьи, но я там родился и хочу всеми силами помочь сохранить традиции. Я много исследую, стараюсь вникать в суть обрядов. Думаю, в этом моя роль: помогать уже из города, помогать связать город и деревню.

О связи мы рассуждаем дальше. Можно ли ее все еще почувствовать с родом? Можно. Во снах.

– Сны для нас играют очень важную роль. У нас нет такого, что вот приснилось то – значит, это к тому-то. Но мы сны помним и рассказываем их шаману, который занимается толкованием снов. Его выбирают представители ритуальной семьи. Каждый может прийти к шаману и рассказать свой сон, а он посоветуется с духами предков и скажет, к чему это снилось. Важно, что сны всегда снятся о судьбе семьи в целом, а не только меня. Как я понимаю, что надо пойти к шаману? Если у меня есть нехорошее ощущение, когда проснусь. Вождь племени видит сны за все племя. Так бывает, что он видит что-то очень плохое, и, посоветовавшись с шаманом, они совершают очистительный обряд: приносят в жертву козленка и его кровью окропляют границы деревни. Кровь помогает отогнать злых духов.

Я прошу рассказать Ишуа какой-нибудь свой сон. Он смеется: никому сны рассказывать, кроме шамана, нельзя. «Они обладают особой силой и секретным наполнением, которое я не понимаю, но которое, если понять,

можно использовать против меня. Шаман обладает силой понимать, но он никогда не совершит зла, ему рассказывать безопасно».

Брать интервью у Ишуа очень легко, хотя мы и тратим время порой на уточнение формулировок. Он не скрывает своего восторга от интереса к его истории и его племени. Мы до сих пор продолжаем общаться в мессенджерах: Ишуа присылает то фото из экспедиций, то просто спрашивает, как дела. Он говорит, что если души встретились, то теперь они навсегда связаны.

Интервью позволяет сделать следующие выводы о психическом Ишуа. Вопрос идентификации у него не стоит: хоть он и переехал в город, он четко ощущает себя жителем племени и продолжает путь одного из представителей хамер. Его работа связана с племенем: он возит туристов в деревни и знакомит с местными обрядами и традициями, он исследует наследие и пытается добраться до сути ритуалов и преданий.

Границы личного звучат довольно размыто: это слышно и из рассказа о главных целях (сохранить традиции племени), и из рассказа о снах, которые имеют коллективное, а не личное значение. Есть понятие семьи, но оно всегда употребляется как определение всей деревни. Роли отца и матери необычны: мать рассматривается как человек, давший жизнь, отец – как тот, чью землю и традиции наследует старший сын, для всех остальных детей отец – тот, кто дает кров и кто благословляет на брак и инициацию. Родители не играют ведущей роли в воспитании ребенка: его воспитывает община, ритуальная семья и вождь. По сути, границы личного в племени сильно размыты, это видно и по тому, что дома не являются каким-то личным пространством, а скорее воспринимаются как уголок определенной семьи. Личное имущество почти отсутствует: есть разве что одежда, посуда и крыша над головой, которые очень легко могут обмениваться, отдаваться кому-то из деревни. Главное, что наследуется, – предки. И эта линия как раз передается по отцу. Он отвечает за сохранение памяти о предках, за то, чтобы прислушивались к их духам, чтобы соблюдались обряды «обручения» с ними наследников. Таким образом, нет понимания особого места каждого: все равны. Особняком в племени стоят только ритуальная семья (которая не выбирается, а также является наследным продолжателем пути предка), вождь и шаман. Последние два выбираются и могут быть переизбраны. И это интересно: словно фигура отца расщепляется на фигуру непререкаемую, хранящую закон и порядок (ритуальную семью), и фигуры, которых можно сместить и победить – вождя и шамана. Причем если первые – про преемственность и традиции, на которых стоит все племя с момента своего появления, вторые – про жизнь здесь и сейчас.

Роль материнского исполняет религия: нечто глобальное, поглощающее индивида и все вокруг, содержащее в себе все и вся, словно в утробе, означающее бесконечное и фатальное. При этом роль женщины в племени звучит как «сосуд жизни», довольно загадочно и тихо. Женщина – это явно про что-то магическое и потустороннее: она помогает своей кровью в ритуале «обручения с духами предков», она пугает своей менструацией и свободой. Женщину в племени не ограничивают: она вольна уйти, как

это видно из истории матери Ишуа, но только одна, без детей. Она вольна разводиться с мужем. Она не наследует и не передает по наследству, но при этом жизнь без нее невозможна. И здесь видно особое звучание страха женского.

В истории Ишуа нет понятия предназначения или личного пути: все предопределено и ясно. Роль каждого – быть частью племени. И он чувствует себя также частью хамер. Хотя и в новых декорациях, он продолжает сохранять традиции и пытаться уже на других уровнях помогать племени продолжать жить.

Тема вины у Ишуа звучит не прямо: ему не снятся тревожные сны, он не ощущает чего-то, что мешает ему проживать свою жизнь вне племени, как часто бывает у наших пациентов. Возможно, во многом потому, что он все еще живет как член племени, хотя и в городе, и продолжает все тот же путь. Он часто бывает в своей деревне, много делает для нее. Самое важное – он выполняет роль носителя наследия и культуры, хотя она и не была официально возложена на него его отцом и духами предков. Но все же вина звучит косвенно: в тоске по семье-деревне, родственная связь с которой навсегда утеряна; в том, как отчаянно много он делает для племени, словно пытаясь компенсировать то, что он больше не их часть, но очень хочет ею стать снова.

В приведенном кейсе мы видим, как хорошо знакомые в клинической практике вопросы звучат с другого ракурса. Сепарация Ишуа словно не происходит: он не отделяется от семьи психически, путь племени воспринимается им как единственно возможный и желанный. И это не вызывает в нем протеста или страдания, в отличие от часто звучащей невротической проблематики бунта и жажды сепарации.

Архаическое у Ишуа также звучит органично, как неотъемлемая часть: в виде матери-природы, матери-религии, это то, что связывает его с родом, что помогает идти путем племени. И за что он держится, не желая отказываться от своей религии и корней. Архаическое для него – не позабытое наследие, а живая, в буквальном смысле близкая история его самого. И оно не пугает, а воспринимается неотъемлемой частью.

Показательно отношение к снам. Если в кабинете мы часто слышим пренебрежение к ним, невнимательность или непонимание их важности для человека, сны для Ишуа – неотъемлемая часть его жизни, они про связь со всем родом (всем бессознательным его предков). Жителю западной культуры такая связь с родом видится и невозможной, и удушающей, отделяющей его от его собственного пути.

В начале интервью рождается метафора, что путь племенного жителя – прямая, а путь члена западного сообщества – спираль. И кажется, эта метафора о структурах психики: прямой, предопределенный путь архаики и кружащий вокруг разрешения эдипова конфликта путь невротика.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Грин А.* Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное [Электронный ресурс] // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2020. Т. 1. № 3. URL: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/11724/12535> (дата обращения 18.09. 2025).
2. *Кэмпбелл Дж.* Маски Бога. М.: Касталия, 2019.
3. *Леви-Стросс К.* Тотемизм сегодня. М.: Республика, 1994.
4. *Макдугалл Дж.* Тысячеликий Эрос. СПб.: ВЕИП, 1999.
5. *Фрейд З.* Боязнь инцеста. СПб.: ВЕИП, 2019.
6. *Фрейд З.* Инфантильное возвращение тотемизма. СПб.: ВЕИП, 2019.
7. *Фрейд З.* О нарциссизме (К введению в нарциссизм) // *З. Фрейд.* Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 102–127.
8. *Фрейд З.* Табу девственности (1918) // Проект «Весь Фрейд». 25.11. 2024 URL: <https://freudproject.ru/?p=2044> (дата обращения 19.09. 2025)
9. *Фрейд З.* Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии. М.: Эксмо, 2020. 224 с.
10. *Фрейд З.* Фетишизм // *Венера в мехах: сборник.* М.: РИК «Культура», 1992. С. 372–379.
11. *Шаффер Ж.* Женское: один вопрос для обоих полов / Пер. с фр. А. Коротецкой. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2020. 196 с.
12. *Frazer J. G.* (1910) Totemism and Exogamy. L. Vol. 1.
13. *Goldenweiser A. A.* (1910) Totemism, an Analytical Study. The Journal of American Folk-Lore. Vol. 23. No. LXXXVIII.
14. *Gordon R. J.* (1972) Some Sociological Aspects of Verbal Communication in Okombahe. S.W.A.: A Community Study, Master's thesis: University of Stellenbosch.
15. *Henze P.* (2007) Ethiopia in Mengistu's Final Days. Untill the last bullet. Addis Ababa: Shama Books.
16. *Jensen A. E.* (1963) Myth and Cult among Primitive Peoples. The University of Chicago Press.
17. *MacLennan J. F.* (1870) On the Worship of Animals and Plants. The Fortnightly Review. Vol. 6. Oct., nov. Vol. 7. Febr.
18. *Nunez J. G.* (2015) North of the Blue Nile. Addis Ababa: Shama Boooks.
19. *Notes and Queries on Anthropology.* (1951) 6th ed., rev. and rewritten by a committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London: Routledge & Kegan Paul.
20. *Pauli J.* (2007) We all have our own father! Reproduction, Marriage and Gender in Rural North-West Namibia. Unravelling Taboos: Gender and Sexuality in Namibia, ed. S. LaFont & D. Hubbard. Windhoek: Legal Assistance Centre.
21. *Róheim G.* (1945) War, Crime and the Covenant. Journal of clinical psychopathology: Monograph series. Issue 1.Vol. 3. Medical Journal Press.

22. Talavera P. (2007) Past and Present Practices: Sexual Development in Namibia. Unravelling Taboos: Gender and Sexuality in Namibia, ed. S. LaFont & D. Hubbard. Windhoek: Legal Assistance Centre.
23. Wundt W. M. (2007) Elements of Folk Psychology – Outline of a Psychological History of the Development of Mankind. Blakiston Press.

Totem and taboo as a harbinger of the Oedipus complex on the example of a deep interview with a tribal native of one of the tribes of the Omo Valley

M. M. Serova

Serova Mariia M., Psychoanalytically oriented psychotherapist, member of AS PP (Association of Specialists in Psychoanalytic Psychosomatics), member of IARPP.

The article provides an overview of the main theoretical points of view on totemic, archaic thinking, gives examples of rites and rituals, some of which the author observed and studied in the tribes personally, draws parallels between totemic and neurotic thinking. On the example of an in-depth interview with a native of the Hamar tribe, the author investigates the common and different in solving the cornerstone problems of separation and identification, including the edim conflict, the bearer of archaic thinking and modern, neurotic.

Keywords: psychoanalysis, archaic, totem and taboo, Oedipus complex, archaic thinking, totemism, African tribal rites, rituals, fetishism.