

Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу
update 02.01.07

Pierre BOURDIEU
LE SENS PRATIQUE

Les Editions de Minuit, Paris 1980

Пьер БУРДЬЕ
ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ



Перевод с французского

Общая редакция перевода и послесловие *Н. А. Шматко*

Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург «Институт экспериментальной социологии», Москва

2001

Б 91

П. Бурдьё

Практический смысл / Пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и Послел. Н. А. Шматко. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 562 с. —

(«Gallicinium»). ISBN 5-89329-351-7

Редакционный совет серии «Университетская библиотека»:

Н. С. Автономова, Т. А. Алексеева, М. Л. Андреев, В. И. Бахтин, М. А. Веденяпина, Е. Ю. Гениева, Ю. А. Кимелев, А. Я. Ливергант, Б. Г. Капустин, Ф. Пинтер, А. В. Полетаев, И. М. Савельева, Л. П. Репина, А. М. Руткевич, А. Ф. Филиппов.

Книга социолога Пьера Бурдьё (р.1930 г.) известна как «манифест теории практики». Она стала за годы, прошедшие со времени ее первой публикации, классической. В ней освещаются фундаментальные вопросы соотношения философского, антропологического и социологического познания, теории и практики, формирования категорий социальной перцепции; на этнографическом материале анализируется формирование и функционирование логики практики и практического чувства.

Для преподавателей философии, социологии, этнографии, а также для студентов и аспирантов, специализирующихся в области общественных наук.

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства иностранных дел Франции и Посольства Франции в России.

Данное издание выпущено при поддержке Института «Открытое Общество» (Фонд Сороса) в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека».

ISBN 5-89329-351-7 © Les Éditions de Minuit, 1980 г.

© Издательство «Алетейя», 2001 г.

© Издательство «Институт экспериментальной социологии», 2001 г. © А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко, перевод на русский язык, 2001 г. © Н. А. Шматко, послесловие, 2001 г.

Электронное оглавление

Электронное оглавление.....	3
Содержание.....	4
Введение	5
Книга I. Критика теоретического разума.....	22
Предисловие.....	22
Глава 1. Объективировать объективацию.....	25
Глава 2. Воображаемая антропология субъективизма	35
Глава 3. Структура, габитус, практика	43
Глава 4. Верование и тело	54
Глава 5. Логика практики.....	66
Глава 6. Фактор времени	85
Глава 7. Символический капитал	96
Глава 8. Способы господства.....	104
Глава 9. Объективность субъективного	115
Книга II. Практические логики.....	122
Предисловие	122
Глава 1. Земля и матримониальные стратегии	123
Глава 2. Социальные функции родства	133
Состояние исследований.....	135
Функции связей и основание групп	138
Случай I.....	143
Случай II.....	143
Большая генеалогическая схема.....	146
Обычное и необычное	148
Матримониальные стратегии и социальное воспроизводство	155
Глава 3. Демон аналогии	165
Календарь и иллюзия сведения воедино	168
Схема 1. Абстрактный «календарь».....	168
Порождающая формула.....	172
Схема 2. Сводная схема основных оппозиций.....	176
Схема 3. Разделение труда между полами	178
Схема 4. Сельскохозяйственный год и мифологический год	181
Основополагающее разделение	183
Пороги и переходы	187
Опровергнутое нарушение	191
Схема 5. Цикл женских работ.....	204
Перенос схем и гомологии	205
Схема 6. Цикл приготовления пищи.....	206
Схема 7. Зимние и летние дневные ритмы	207
Схема 8. Структура дня в сухой сезон.....	208
Схема 9. Цикл воспроизводства	212
Умелое использование неопределенности.....	214
Приложение	221
Дом, или Перевернутый мир	221
План дома.....	222
Двойная ориентация пространства дома (черные стрелки указывают положение тела).....	229
Библиография	232
II. Для сопоставлений были использованы, в основном, следующие работы:	233
Послесловие	235
На пути к практической теории практики	235
Практика	236
Сознание.....	237
Габитус как дорефлексивное <i>cogito</i>	239
Литература:	241

Содержание

7 Введение

47 Книга 1. Критика теоретического разума *Предисловие*

58.....*глава 1.* Обьективировать обьективацию

81*глава 2.* Воображаемая антропология субъективизма

100*глава 3.* Структура, габитус, практика

128*глава 4.* Ворование и тело

156*глава 5.* Логика практики

192*глава 6.* Фактор времени

219*глава 7.* Символический капитал

238..... *глава 8.* Способы господства

266..... *глава 9.* Обьективность субъективного

281 Книга II. Практические логики *Предисловие*

287.....*глава 1.* Земля и матримониальные стратегии

312*глава 2.* Социальные функции родства

315Состояние исследований

322.....Функции связей и основание групп

346..... Обычное и необычное

363..... Матримониальные стратегии и социальное воспроизводство

395..... *глава 3.* Демон аналогии

394..... Календарь и иллюзия сведения воедино

404..... Порождающая формула

429..... Основополагающее разделение

438.....Пороги и переходы

448..... Опровергнутое нарушение

482.....Перенос схем и гомологии

502..... Умелое использование неопределенности

517 Приложение. Дом, или Перевернутый мир

541 Библиография

548 Н. А. Шматко. *Послесловие.* На пути к практической теории практики

Введение

Какие особые сближения, казалось ему, существуют между луною и женщиной?

Ее древность, предшествующая чреде земных поколений и ее переживающая; ее ночное владычество; ее зависимость как спутницы; ее отраженный свет; ее постоянство во всех фазах, восход и заход в назначенные часы, прибывание и убывание; нарочитая неизменность ее выражения; неопределенность ее ответов на вопросы, не подсказывающие ответа; власть ее над приливами и отливами вод; ее способность влюблять, укрощать, наделять красотой, сводить с ума, толкать на преступления и пособничать в них; безмятежная непроницаемость ее облика; невыносимость ее самодовлеющей, деспотичной, неумолимой и блистательной близости; ее знамения, предвещающие и затишья и бури; призывность ее света, ее движения и присутствия; грозные предостережения ее кратеров, ее безводных морей, ее безмолвия; роскошный блеск ее, когда она зрима, и ее притягательность, когда она остается незримою.

Джеймс Джойс. Улисс

Когда мы говорим о социальных науках, то рост знания предполагает прогресс в познании условий познания, вот почему необходимо постоянно возвращаться к одним и тем же предметам исследования и тем самым получать возможность все более полно объективировать объективное и субъективное отношение к предмету (вот и этой книге предшествовали вначале «Эскиз теории практики» и, позднее,

[8]

структурировать этапы такого рода работы, осуществляемой прежде всего самим ее исполнителем (мы видим, как это делают некоторые писатели, которые постарались ввести подобный элемент в свои произведения в момент их написания), то можно увидеть, как *work in progress*, говоря словами Джойса, стремится уничтожить свои собственные следы. Однако главное из того, что я хочу изложить здесь и в чем нет ничего личного, может утратить свой смысл и действенность, если позволить этому главному отделиться от практики, из которой оно вышло и куда должно вернуться, если позволить ему пребывать в том ирреальном и нейтрализованном существовании, под которым я разумею теоретические «положения» и «эпистемологические дискурсы».

Совсем непросто указать социальные последствия, вызванные во французском интеллектуальном поле появлением работ Леви-Строса и отдельных его последователей, в которых целому поколению предписывалось новое понимание интеллектуальной деятельности. Леви-Строс диалектическим образом противопоставлялся фигуре Жана-Поля Сартра — «всеобщего» интеллектуала (*intellectuel total*), решительно повернутого к политике. Столь ярко выраженная конфронтация, конечно же, немало тогда способствовала у намеревающихся заниматься социальными науками возникновению желания примирить теоретические устремления с практическими, а научное призвание с этическим или политическим, столь часто разделяемыми, и сделать это в самой скромной и ответственной манере исполнения своего исследовательского и, в некотором роде, общественного долга, подалось как от чистой науки, так и от образцового пророчества.

Анализировать с научной точки зрения алжирское общество, работая в Алжире в разгар его борьбы за независимость, означало пытаться понять и раскрыть реальные основания и цели этой борьбы, хотя эти цели, конечно же, различались социально и за пределами стратегически необходимого единства были даже антагонистическими. Конечно, это не означало необходимости согласовывать ход

[9]

исследования с этой борьбой, а только стремление предвидеть и воспрепятствовать возможному извращенному использованию результатов. Вот почему я не могу отречься Ни от текстов, которые самой своей наивностью, как мне тогда казалось, примиряют практическую интенцию с научной, а на деле написаны во многом под влиянием эмоционального контекста того времени¹, ни от антиципации, а точнее, предостережений, сделанных в заключении двух моих эмпирических исследований алжирского общества: «Труд и трудящиеся в Алжире» и «Лишенные корней», — даже если впоследствии эти исследования (особенно второе) послужили оправданию отдельных извращенных решений, предотвратить которые они старались.

Нет нужды говорить, что в том контексте, когда проблема расизма ставилась как ежеминутное решение вопроса жизни и смерти, книга, подобная «Раса и истории», была больше чем простым выбором интеллектуальной позиции в борьбе с эволюционизмом. Однако гораздо сложнее передать тот нераздельно интеллектуальный и эмоциональный шок, который мог вызвать сам факт изучения мифологий американских индейцев как языка, обладающего собственными основанием и смыслом бытия. В особенности после того, как только что были прочитаны те или иные из бесчисленных собраний ритуалов Северной Африки, часто записанных без какого-либо порядка и метода, а потому выглядящих как не имеющие никакой рифмы и смысла; однако библиотеки и тематические библиографии были забиты этими трудами. Тщательность и уважительное терпение, с которыми Клод Леви-Строс в течение своего курса в Коллеж де Франс раскладывал и складывал последовательности рассказов, лишенных на первый взгляд всякого смысла, не могли не выглядеть как образцовое воплощение некоего научного гуманизма. И если я рискую прибегнуть к этой формуле, несмотря на кажущуюся ее незначительность, то только потому, что считаю, что она отражает все же

¹ Bourdieu P. Révolution dans la révolution // Esprit. — 1961, №1. — P. 27-40; *Его же*: De la guerre révolutionnaire à la révolution // Algérie de demain. — Paris: P. U. F., 1962. — P. 5-13.

[10]

достаточно точно тот род метанаучного энтузиазма к науке, с которым я принялся за изучение кабийского ритуала. Вначале я отвергал ритуал как предмет моих исследований из-за бытующего в бывших колониях особого рода представления об этнологии как разновидности установившегося эссенциализма, внимательного к тем аспектам практики, которые наилучшим образом служат укреплению расистских представлений. Действительно, почти все работы, полностью или частично посвященные ритуалу, известные в период написания «Социологии Алжира», казались мне повинными — как минимум по их объективной интенции и социальным последствиям — в особо скандальной форме этноцентризма. Эта последняя заключалась в том, чтобы без какого-либо на то основания, кроме неопределенного фрезеровского эволюционизма, хорошо подходящего для оправдания колониального порядка, показывать практики, обреченные восприниматься как ничем не обоснованные. Поэтому я тогда сориентировался совсем в другом направлении, указанном отдельными работами таких авторов, как Жак Берк, чьи «Социальные структуры Верхнего Атласа» (особенно ценная для полевого исследования модель методологического материализма) и замечательные статьи «Что такое североафриканское племя?» и «125-летие магрибской социологии»² дали мне многие отправные точки и бесценные ориентиры; или трудами Андре Нуши по аграрной истории, подтолкнувшими меня к поиску в истории колониальной политики и особенно в главных законах земельной собственности принципа преобразований, произведенных в крестьянской экономике и крестьянских обществах, в том числе тех, которые выглядели прямо не затронутыми колонизацией³; или, наконец, Эмиля Дер-

² Berque J. Les structures sociales du Haut Atlas. Paris: P. U. F., 1955; *Его же*: Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine? // Hommage à Lucien Fevre.— Paris, 1954; Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine // Annales, 1956.

³ Nouschi A. Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919. Essai d'histoire économique et sociale.— Paris: P. U. F., 1961; *Его же*: Naissance du nationalisme algérien, 1914-1954.— Paris: Minuit, 1962.

[11]

менжема и Шарля-Андре Жюльена, которые в разных областях ориентировали меня как начинающего исследователя. Я никогда бы не начал изучать ритуальные традиции, если бы не то самое намерение «реабилитировать», которое сначала привело меня к исключению ритуала из сферы легитимных предметов исследования и приостановке всех работ в этой области, не подтолкнуло бы меня в 1958 году к попытке вырвать ритуал из обманчивой примитивной заботливости и припереть к стенке расистское презрение, которое через стыд за самих себя, прививаемый жертвам, способствует запрету на познание и признание ими своих традиций. В самом деле, сколь бы значительным ни был эффект узаконивания и подталкивания, который, более бессознательно, чем сознательно, может производить тот факт, что какая-то проблема или метод стали совершенно легитимными в научном поле, он не может полностью заставить забыть о неуместности и даже абсурдности исследования ритуальных практик, которое велось в трагические годы войны. Недавно я пережил все это заново, наткнувшись на фотографии больших замурованных в стену кувшинов, расписанных змеями и предназначенных для хранения посевного зерна; я снимал их в 60-х годах, во время исследования в районе Колло. Хорошее качество этих снимков, хотя они были сделаны без вспышки, объясняется тем, что крыша дома, в стены которого встроена эта неподвижная «мебель», была разрушена при изгнании французской армией жильцов из дома. Таким

образом, не было нужды обладать особой эпистемологической проницательностью или специфической этической или политической бдительностью, чтобы задаться вопросом о глубинных детерминантах некоего *libido sciendi*, столь очевидно «сдвинутого». Неизбежное беспокойство несколько смягчалось *интересом*, который информаторы постоянно проявляли к нашему исследованию, когда оно становилось как бы и их исследованием, т. е. усилием заново освоить смысл, одновременно «свой и чужой». Как бы то ни было, остается несомненным, что именно чувство «бесполезности» чисто этнографического исследования вызвало во мне желание предпринять в

[12]

рамках Института статистики Алжира, вместе с Аленом Дарбелем, Жаном-Полем Риве, Клодом Себелем и целой группой алжирских студентов, два исследовательских проекта, которые послужили базой для двух книг, посвященных анализу социальной структуры колониального общества и ее изменениям: «Труд и трудящиеся в Алжире» и «Лишенные корней», а также для многих более этнографических статей, в которых я попытался проанализировать временные установки, лежащие в основе докапиталистического экономического поведения.

Философские комментарии, окружавшие одно время структурализм, забыли и заставили забыть то, что несомненно составляло его существенную новизну: внедрить в социальные науки *структурный метод как таковой*, или, точнее, *реляционный* способ мышления, который, порывая с субстантивистским способом мышления, подводит к описанию каждого элемента через отношения, объединяющие его с другими элементами в систему, где он имеет свой смысл и функцию. Основную трудность и редкость составляют не так называемые «личные идеи», а участие — сколь бы малым они ни было — в разработке и внедрении безличных способов мышления, позволяющих самым разным личностям продуцировать мысли, ранее невысказанные. Если вспомнить о трудностях и длительности времени, с которыми введение реляционного (или структурного) способа мышления столкнулось в математике и физике, а специфика социальных наук выставляет особые препятствия его введению, то можно оценить значение завоевания, состоящего в распространении на символические «природные» системы: язык, миф, религию, искусство, такого способа мышления. Как отмечает Кассирер, помимо прочих вещей удалось практически преодолеть установленное Лейбницем и всем классическим рационализмом различие между истинами разума и истинами факта, чтобы рассматривать исторические факты как системы интеллигибельных отношений не только в дискурсе, где это делалось уже со времен Гегеля, но и в научной практике⁴.

⁴ Мой единственный вклад в дискуссии о структурализме (изобилие и стиль которых немало способствовали моему нежеланию более активно заявить о моем долге) родился из попытки объяснить — а тем самым лучше освоить — логику такого реляционного и трансформационного способа мышления, специфические препятствия, которые он встречает на своем пути, во всяком случае в социальных науках, и особенно мне хотелось дать точную характеристику условий, при которых он может распространиться за пределы культурных систем на социальные отношения, т. е. на социологию (см. *Bourdieu P. Structuralism and theory of sociological knowledge // Social Research. — XXXV, 4 — 1969. — P. 681-706*).

[13]

В действительности насколько видимость абсурдности или бессвязности защищает мифы и ритуалы от реляционной интерпретации, настолько же то, что они порой дают видимость смысла при частичном и избирательном чтении, которое ищет смысла в каждом отдельном элементе особого откровения вместо того, чтобы установить систематическое отношение со всеми элементами одного класса. Так, сравнительная мифология, более внимательная к словарию мифа или ритуала, чем к его синтаксису, отождествляя расшифровку с дословным переводом, в итоге работает на создание некоего необъятного словаря всевозможных символов всех возможных традиций, составленного из сущностей, которые можно определять из них самих и для них самих и независимо от системы. Здесь можно видеть конкретную иллюстрацию воображенной Борхесом библиотеки, содержащей в себе «все, что можно сказать на всех языках»⁵. Идти короткой дорогой по пути, непосредственно соединяющему каждое обозначающее с соответствующим обозначаемым, экономить на долгом обходе через полную

⁵ Оглавление к книге Мирче Элиаде «Трактат по истории религий» («*Traité d'histoire des religions*», 1953) дает достаточно верное представление о тематике, на которую ориентировалось большинство собирателей ритуалов из Англии (например, луна, женщина и змея; священные камни; земля, женщина и плодородие; жертва и возрождение; мертвые и семья; земледельческие и погребальные божества и пр.). Такое же тематическое влияние можно найти и в работах кембриджской школы, например: *Cornford F. M. From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of*

Western Speculation. — N. Y. and Evanston: Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957; *Gaster Th. H.* Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East. — N. Y.: Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961; *Harrison J.* Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion. — London: Merlin Press, 1963.

[14]

систему обозначающих, внутри которой определяется *относительная значимость* каждого из них (не имеющая ничего общего с интуитивно понимаемым «смыслом»), — значит обречь себя на приблизительность, на рассуждения, которые в лучшем случае будут совпадать с самыми поверхностными обозначениями (к примеру, сопоставление пахоты и полового акта); значит взять на вооружение некоторую антропологическую интуицию юнгеровского типа, поддерживаемую фрэзеровской компаративистской культурой, которая изымает из целого мира мифических систем и универсальных религий вырванные из контекста темы⁶. Отделенные таким образом темы не оказывают сопротивления реконтекстуализации, которой их неизбежно подвергают вдохновенные интерпретаторы, когда, проповедуя «поиск духовных истоков» через возвращение к всеобщим истокам великих традиций, они ищут в истории религий или в этнологии архаических цивилизаций фундамент научной религиозности и созидательной науки, получаемых с помощью нового одухотворения бездуховной науки. В этом еще одна заслуга Клода Леви-Строса, предложившего средства для окончательного разрыва, начало которому положили Дюркгейм и Мосс, с привычкой мифологически мыслить в науке о мифологиях: брать этот способ мышления в качестве предмета исследования вместо того, чтобы пускать его в оборот, как то всегда делали прирожденные мифологи, мифологически решая мифологические проблемы. Это хорошо видно, когда изучаемые мифологии являются социальными ставками и особенно в случае так называемых универсальных религий. Подобный научный разрыв неотделим от социального разрыва с двусмысленным чтением «филомифических» мифологов, кото-

⁶ Жан-Пьер Вернан указывает, что разрыв с фрэзеровской интерпретацией (которая, например, видит в Адонисе воплощение «растительного духа») и отказ от «глобального компаративизма, использующего прямые сходства без учета специфики каждой культуры», являются условиями адекватного прочтения греческих легенд и правильной расшифровки элементов мифа, определяемых по их относительному положению внутри отдельной системы (*Vernant J. P.* Les jardins d'Adonis. — Paris: Gallimard, 1972. — P. III-V).

[15]

рые — посредством некоего рода двойной, осознанной или неосознанной, игры — превращают сравнительную науку о мифах в поиск инвариантов великих Традиций, стремясь таким образом соединить выгоды от научного здравомыслия с выгодами от религиозной преданности. Стоит ли говорить о тех, кто играет на неизбежной двусмысленности научного дискурса, черпающего из религиозного опыта слова, используемые для описания этого опыта, стремясь показать внешние признаки симпатизирующего участия и восторженной близости; кто находит в экзальтации первобытных мистерий повод для регрессивного и иррационального культа истока.

Вряд ли стоит ссылаться на колониальное положение и диспозиции, формированию которых оно способствует, для объяснения этнологии магрибских стран в 60-е годы, особенно область ритуальных традиций. Все, кто сегодня становится в позицию судьи и, как говорится, хочет получить удовольствие, раздавая осуждения и похвалы социологам и этнологам колониального прошлого, могли бы принести больше пользы, если бы постарались понять, почему самые проницательные и благорасположенные из тех, кого они осуждают, не могли понять некоторых вещей, ставших очевидными для менее проницательных и порой злонамеренных. В немыслимом одной эпохи можно найти все то, о чем нельзя помыслить за неимением этических или политических диспозиций, склоняющих принимать его в расчет и считаться с ним, но кроме того — все то, о чем нельзя помыслить из-за отсутствия таких мыслительных инструментов, как проблематика, методы, технические приемы (этим объясняется, что добрые чувства часто портят социологию)⁷.

⁷ *Bourdieu P.* Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie // Le Mal de voir. — Cahiers Jussieu. — №2. — Paris: Ed. 10/18, 1976. — P. 416-427. Условия настоящего научного исследования колониальной социологии и этнологии будут выполнены, когда станет возможным связать анализ содержания работ с социальными характеристиками их авторов (как это сделано, например, в работах Виктора Кароди) и, в частности, с их позициями в поле научного производства (особенно в субполе колониальной науки).

[16]

Как бы то ни было, перед нами оказалась масса инвентарей, о которых можно сказать только то, что они настолько же несовершенны по техническим характеристикам и имеющимся в них лакунам, тем более серьезным, что их авторы совершенно лишены специфической компетенции, а следовательно — не владеют ни методами записи, ни гипотезами, способными сориентировать наблюдение и опрос (случается, конечно, что

любители или профессионалы из других областей — например, лингвисты — собирают тщательно зарегистрированные материалы, из которых не убирают все то, что обычно считает несущественным «научная» постановка проблемы). Так, среди несовершенных и неполных инвентарей календарей земледельческих работ, свадебных обрядов и сказок, по большей части собранных по расплывчатой фрэзеровской логике, выделяются несколько высококачественных источников. Можно привести в пример «Сборник берберских документов» (замечательные работы Р. П. Дале о кабийском глаголе; Женеуа о доме, ткацком станке и массе других вещей; А.С. Йамина и Л. де Винсена о свадебных обрядах и ритуале смены года), без которого большинство опубликованных после войны трудов не смогли бы стать тем, чем они являются; берберские тексты, опубликованные лингвистами (в частности, труды Е. Лауста и А. Пикара), и некоторые монографии, как, например, фундаментальное исследование Ж. Шантро, опубликованное в 1941 году в «*Revue africaine*», о ткачестве в Аит Хишем (*Aït Hichem*) укрепили меня в намерении заняться Аит Хишемом и ритуалом; или работа Слимана Рахмани о народах Кап Аокас (*Cap A okas*) и особенно его исследования стрельбы по цели, о майских обрядах, ритуалах, связанных с коровами и молоком; или публикации Р. П. Девульдера (чье теплое гостеприимство подарило мне кров над головой во время сбора материалов) о настенной живописи и магических практиках жителей Уадхья (*Ouadhia*).

Помимо этих этнографических работ после начала моей работы над ритуалом в печати появились три работы этнологического характера, которые заслуживают отдель-

[17]

ного упоминания. В статье Полет Галан-Перне, опубликованной в 1958 году и описывающей «дни старухи», предпринимается попытка раскрыть значение одной своеобразной традиции, которая упоминается с очень далеких времен и была распространена в очень широком культурном ареале. Статья обращается к переписи и анализу переменных «дюмезилевского толка», чтобы установить инвариантные черты (период перехода, некрасивость и жестокость, вихрь, скала, нечистые силы и пр.). Примечательно, что этой форме методологического компаративизма, помещающей рассматриваемую культурную черту в универсум географических вариаций, удастся получить интерпретации, весьма близкие тем, к которым можно прийти, определяя ее место в культурной системе, где она наблюдалась⁸. Среди многочисленных публикаций, посвященных циклам аграрного года среди бербероязычных народов, а точнее, оппозициям пахоты и жатвы, две работы Жана Сервье: «Ворота года» и «Человек и незримое»⁹, отличаются тем, что стремятся на очень обширном этнографическом материале показать, что все поступки повседневной жизни соотносятся с символом времени года и устанавливают соответствие между символизмом земледельческих ритуалов и символизмом ритуалов перехода. Однако предложенное толкование имеет свои ограничения, связанные с поиском универсальной символики в цикличности смерти и воскрешения, а не в самой логике практик и выбранных ритуальных объектов, рассматриваемых *в их взаимной связи*, в принципе соответствий, наблюдаемых между различными областями практики. Несмотря на то, что сказки, которые чаще всего являются простыми и относительно свободными вариациями на основные темы традиции, подводят не столь прямым путем к глубинным схемам габитуса, чем это делают сами ритуальные практики или, если обратиться к речевым практикам, загадки, пословицы или разговорки, —

⁸ Galand-Pernet P. La vieille et les jours d'emprunt au Maroc // Hesperis. — 1 et 2 trimestre, 1958. — P. 29-94.

⁹ Servier J. Les portes de l'année. Rites et symboles. — Paris: Laffont, 1962; L'homme et l'invisible. — Paris: Laffont, 1964.

[18]

книга Камиля Лакоста «Кабийская сказка»¹⁰ содержит очень интересную этнографическую информацию, особенно в отношении мира женщин; заслуга этой книги состоит в разрыве с характерными для компаративизма стремлениями искать ключ к историческому дискурсу в самом этом дискурсе. Однако, чтобы выйти за рамки словаря основных черт отдельной культуры, хотя и ценного самого по себе (достаточно посмотреть ее предметный указатель), мало простой констатации того, что мифоритуальный язык нельзя воспринимать отдельно от языка.

Хорошо видно лишь то, в отношении чего мифические знаки, самые «мотивированные» не только по их воспринимаемой внешней стороне, но и по оказываемому психологическому «резонансу», дают начало разнообразным формам интуитивизма, которые стремятся раскрывать непосредственно *значение (signification)* (в противоположность значимости [*valeur*]) отдельных культурных черт, взятых изолированно или образующих некую осязаемую целостность при общем обзоре; тем более, так называемое интуитивное

понимание является неизбежным результатом освоения через близкое знакомство, которое подразумевает любая глубокая исследовательская или аналитическая работа. Хуже видно, что мы не можем выбирать между упоминанием системы интуитивно освоенных черт и сбивчивой компиляцией разрозненных частей или анализом — может быть, даже и безукоризненным — отдельной четко ограниченной и неприступной области, которую нельзя понять в отрыве от всей сети связей, образующих систему. Воспринимать части тела как темы, которые можно интерпретировать изолированно или в рамках частичных совокупностей, значит забывать, что по формуле Соссюра «произвольность и дифференциальность суть два соотносительных качества»¹¹; что каждая из этих черт значит только то,

¹⁰ Lacoste C. Le conte kabyle. Etude ethnologique. — Paris: Maspero, 1970; см. также: Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie. — Paris: Mouton, 1962.

¹¹ Соссюр Ф., de. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. М. Сухотина; науч. ред. пер., Предисл. и прим. Н. А. Слюсаревой; Послесл. Р. Энглера. — М.: Логос, 1998. — С. 115.

[19]

что другие не значат и что в ней самой частично неопределенно, она получает свою полную детерминацию только в отношении к совокупности других черт, т. е. *как различие в системе различий*. Так, например, если интуиция, вооруженная этнологией, сразу видит в начертании *перекрестка* опасное место, посещаемое духами и часто отмеченное грудой камней как место кровопролития, как точка, где сходятся, переплетаются, удваиваются два противоположных направления: Восток, мужское, сухое, и Запад, женское, влажное, — то она, очевидно, сопоставляет его неявным образом со всеми местами или действиями перекрещивания: плетение нитей ткани и сборка (опасная) ткацкого станка; замачивание полотна и закалка клинка, пахота и сексуальный акт. Но в действительности связь этой черты с плодородием или, точнее, с мужской плодовитостью, отмеченную во многих ритуалах¹², можно понять только с помо-

¹² «Когда девушку поражает *djennaba* — проклятие, препятствующее замужеству и оставляющее ее одинокой возле очага, — то кузнец дает ей воду из *Lbilu* — бочки с водой для закаливания стали, чтобы она обнаженной совершила омовения перед восходом солнца на рынке у фонтана, на перекрестке или на городской площади. Эта вода имеет свойство делать плодовитыми раскаленные на огне докрасна железные орудия». Жан Сервье (*Servier J.*, 1962, р. 246), донесший до нас этот ритуал, не дает более никаких комментариев, просто приводит пример роли, которую играет кузнец в некоторых ритуалах плодородия. (Эту роль он объясняет с помощью средств сравнительной мифологии — через темы полета огня, по сходству с полетом семян по воздуху, который при этом бьют, как это делается у бамбара, где это символизирует смерть и последующее воскрешение, а также роль кузнеца в изготовлении лемеха и торжественном начале пахоты.) Очень похожий ритуал пересказывает Р. П. Девульдер: чтобы избавить юную девушку от *elbur* (нетронутость, вынужденная девственность), *qilba* («акушерка») ставит наполненный водой кувшин на всю ночь под дерево, затем оmyвает этой водой девушку, стоящую на блюде для лепешек, куда положены также кусочки ножа. Потом она зажигает лампу — символ мужчины, а затем выливает воду на рынке — месте «где ходят мужчины и где мясники режут животных» (*Devulder R. P.*, 1951, р. 35-38). Эти различные ритуалы выглядят как варианты одного, который исполняется накануне свадьбы и в котором *qilba* моет девушку, стоящую в большом блюде между двумя зажженными лампами, прежде чем натереть ее хной. Этот ритуал сопровождается магическими заклинаниями, призванными избавить от *tucherka*, буквально — от связи, т. е. от проклятия и всех форм неспособности к деторождению. (Чтобы упростить чтение и издание этой книги, мы применяем наиболее общий и экономный способ транскрибирования, принципы которого разработаны мной вместе с Абдельмалеком Сайядом и детально изложены в книге: «Le déracinement». Paris: Minuit, 1964. — Р. 181-185.)

[20]

щью реконструкции совокупности различий, которые постепенно ее детерминируют. Так, в противоположность *развилке*, которая, как сказал один из информаторов, «является местом, где дорога разделяется, расходится» (*anidha itsamfaragen ibardhan*), т. е. пустым местом (по типу *thigejdith*, центрального разветвления в доме, которое должно быть заполнено *asalas* — главной опорой дома), *перекресток* утверждается как место, «где все дороги сходятся» (*anidha itsamyagaran ibardhan*), т. е. полное место; в противоположность дому как полному и женскому (*laāmara*) и полю или лесу как пустому и мужскому (*lakhla*) — он [перекресток] оказывается определенным как полный и мужской и так далее. Чтобы *полностью* понять малейший ритуал, полностью вырвать его из абсурда последовательности *немотивированных* действий и символов, нужно заново определить место каждого вводимого действия и символа, во-первых, *в системе различий*, которые детерминируют ритуал самым прямым образом; во-вторых — в мифоритуальной системе в целом, а в-третьих, одновременно с этим, — внутри синтагматической последовательности, которая определяет своеобразие ритуала и, являясь пересечением всех совокупностей различий (перекресток, вершина дня, вода для закаливания и пр.), ограничивает произвольность своих собственных составляющих. Таким образом можно описать развитие всякого структурного исследования теми самыми словами, которыми Дюэм описывает развитие физической науки как «сводную таблицу, которой

постоянные поправки придают все большую протяженность и целостность, <...> в то время как каждый выделенный и изолированный элемент этого целого теряет всякое значение (*signification*) и больше ничего не представляет»¹³.

¹³ Duhem P. *La théorie physique, son objet, sa structure*. — Paris: M. Rivière, 1914.—P. 311.

[21]

Дюэм упоминает о бесконечных поправках, совсем незаметных, которые от первых набросков, обозначающих главные линии, приводят к почти окончательному виду таблицы, объединяющей значительно большее число фактов в значительно более тесной сети отношений. При отсутствии такого рода знаний — они добываются только в исследовании — всякого рода мелкие успехи, бесчисленные находки ускользают от внимания непосвященного: многочисленные реструктуризации всякий раз вызывают переопределение смысла уже интегрированных в модель фактов. Потому мне пришлось довольствоваться воспроизведением одного из таких антиципированных синопсисов, который еще в 1959 году был предложен Бургом Вартенштайном на коллоквиуме по этнологии Средиземноморья и который, при определенных поправках, мог бы еще служить «резюме» в окончательном анализе, если бы именно такого рода анализ не страдал одной особенностью, которую можно «резюмировать» следующим образом: «Осень и зима противостоят весне и лету, как влажное противопоставляется сухому, низ верху, холодное теплomu, левое правому, запад и север востоку и югу, ночь дню. Принцип организации временных последовательностей сходен с тем, что определяет разделение труда между полами, разницу между влажной пищей влажного времени года и сухой — засушливого сезона; чередование общественной жизни, праздников, обрядов, игр, работ, организации пространства. Это тот же самый принцип, на котором основываются определенные структурные черты группы, например, оппозиция между "лигами" (*s'uff*), определяющая внутреннюю организацию пространства дома, и основная оппозиция системы ценностей (*nif*—доблесть и *h 'urma* — честь). Так, оппозиции влажного времени года, ассоциируемого с плодородием и развитием растений, сухому времени года, связанному со смертью культивируемой природы, соответствует оппозиция пахоты и ткачества, ассоциирующихся с половым актом, с одной стороны, жатве, ассоциируемой со смертью, — с другой, и оппозиция плуга, дающего жизнь, — серпу, отнимающему ее. Все эти оппозиции интегрируются

[22]

в более широкую систему, где жизнь противостоит смерти, вода огню, силы природы (если нужно добиться их расположения) технике возделывания, применение которой требует осторожности»¹⁴.

Чтобы пойти дальше этой предварительной конструкции, обозначающей первые очертания сети оппозиционных связей, которую необходимо было дополнить и усложнить, я начал в 1962 году переносить на перфокарты совокупность всех имеющихся данных (примерно 1500 перфокарт), которые я мог контролировать и дополнять с помощью анкеты и новых собранных мною самим данных, стремясь более систематически вести наблюдения и опрос в областях уже значительно изученных: календарь земледельческих работ, заключение брака, ткачество, — либо стремясь обнаружить в соответствии с другой проблематикой (не говоря уж о том, что я исходил из другой теории культуры) целые области практики, которые предшествующие авторы почти постоянно игнорировали (хотя отдельные заметки то тут, то там можно найти): структура и ориентация времени (деление года, дня, человеческой жизни), структура и ориентация пространства и особенно внутреннего пространства дома, детские игры и движения тела, ритуалы раннего детства и части тела, ценности (*nif* и *h'urma*) и половое разделение труда, цвета и традиционные толкования снов и прочее. К этому следует прибавить информацию, которая позволила мне открыть на последнем этапе работы собственную проблематику информаторов и тексты, постоянно направленные не на «символы», а на *символические практики*, такие как «войти и выйти», «наполнить и опустошить», «закрыть и раскрыть», «завязать и развязать». Все эти новые факты были важными, на мой взгляд, не столько в силу их «новизны» (пока существует и функционирует где-то порождающий их габитус, мы будем «откры-

¹⁴ Bourdieu P. *The Attitude of the algerian Peasant toward Time // Mediterranean Countrymen / Pitt-Rivers (éd.). — Paris; La Haye: Mouton, 1963. — P. 56-57; Bourdieu P. The sentiment of honour in Kabil Society // Honour and Shame / Peristiany J.-G. (éd.). — Chicago: University of Chicago Press, 1966. — P. 221-222.*

[23]

вать» новые данные), сколько в силу их стратегической роли «промежуточных терминов», как их называл Витгенштейн, позволяющих установить корреляции. Я имею в виду, к примеру, связь между лемехом и молнией, которая, помимо народной этимологии этих двух слов, указывает на возможность использования лемеха в качестве эвфемизма в разговоре о молнии; или веру в то, что молния оставляет на земле след, похожий на след лемеха; или

легенду, по которой родоначальник семьи, чья почетная обязанность «выходить к первому из пахарей», видел, как молния ударила в землю на его участке, и он, разрыв землю в этом месте, нашел кусочек металла, который прикрепил к лемеху на своем плуге; или заметную связь через глагол *«gabel»* значения почета с пространственными и временными ориентациями; или ту связь, что устанавливается через ткацкий станок и качества, ассоциируемые с его дифференциальной позицией в пространстве дома, и объединяет в себе пространственную направленность, разделение труда между полами и понятие о почете; или все те связи, которые через посредство оппозиции дяди по отцовской линии дяде по материнской линии устанавливаются между официальной системой родства и мифоритуальной системой.

Изготовление карточек, позволяющих легко проводить разного рода подвыборки и группировки по разным признакам, должно было помочь установить место каждого действия или основного символа в сети связей по оппозиции и по эквивалентности, которые эту сеть детерминируют: благодаря операции простого кодирования мы могли «вручную» обнаруживать их взаимную встречаемость или взаимное же исключение. Параллельно этому я мог искать путь разрешения практических антиномий, происходящих от желания установить систематические зависимости между всеми наблюдаемыми элементами, поскольку ограничивался анализом внутреннего пространства дома (ведь последний — это целый космос в миниатюре и может рассматриваться как объект одновременно полный и ограниченный). Фактически моя статья, написанная в 1963 году и опубликованная в сборнике, составителями которого были

[24]

Жан Пуйо и Пьер Маранда и посвященная Клоду Леви-Стросу, оказалась последней моей работой в духе сознательного структурализма¹⁵. Мне стало казаться, что для понимания той почти чудесной (а потому немного невероятной) необходимости, которую показывал анализ, несмотря на отсутствие какого-либо организующего намерения, нужно вести поиск в направлении инкорпорированных предрасположенностей, или, можно сказать, *телесной схемы*, этого командного принципа (*principium importans ordinem ad actum*, как говорили схоластики), способного направлять практики одновременно неосознанным и упорядоченным образом. Действительно, я был поражен тем, что правила преобразования, позволяющие переходить от внутреннего пространства дома к внешнему, могут быть переведены в телесные движения. Например, поворот назад: известна его роль в ритуалах, где нужно все время вертеться, указывать предметы, животных, одежду сверху или снизу, спереди или сзади, кружиться в том или ином направлении, вправо или влево и т. д.

Но главным образом двусмысленности и противоречия, которые без конца появлялись при попытке продвинуть применение структурного метода до последних пределов, привели меня к постановке под вопрос не столько самого структурного метода, сколько антропологических положений, неявно предполагаемых самим фактом их последовательного приложения к практикам. Чтобы зафиксировать различные оппозиции или эквиваленты, обнаружить которые мне помог анализ, я построил диаграммы для разных областей практики (земледельческие ритуалы, кухня, женские занятия, циклы жизни, периоды дня и т. п.). Эти диаграммы, вбирая то лучшее, что давала сводная схема, т. е. — по Витгенштейну — «возможность понять, а точнее *«увидеть корреляции»*»¹⁶, придавали наглядную форму свя-

¹⁵ Bourdieu P. La Maison kabile ou le monde renversé // Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire / Pouillon J., Maranda P. (dir.). — Paris; La Haye: Mouton, 1970. — P. 739-758.

¹⁶ Wittgenstein L. Remarques sur «Le Rameau d'or» de Frazer // Actes de la recherches en sciences sociales. — №16. — 1977. — P. 35-42.

25

зям по гомологии или по оппозиции, сохраняя при этом линейный порядок временной последовательности. Осуществляемая схемой «группировка фактического материала» сама по себе уже является актом конструирования и, более того, актом интерпретации в том смысле, что она высвечивает всю систему связей и скрывает упрощения, используемые при манипулировании связями в их изолированном состоянии, полагаясь при этом на интуицию и усилием воли устанавливая отношения всех оппозиций между собой.

Именно это качество сводной схемы привело меня к открытию противоречий, обнаруживающихся в результате совершаемой ею синхронизации, что указывает на ограничения, логически имманентные практикам, которые она стремится показать. Так, когда я попробовал собрать в одной круговой схеме имеющуюся информацию по календарю земледельческих работ, то столкнулся с бесчисленными противоречиями, пытаясь зафиксировать одновременно более определенного числа основных оппозиций. Подобные же затруднения бесконечно возникали, как только я пытался сопоставить соответствующие схемы разных областей практики: если я определял одну совокупность соответствий, то

другая, бесспорно установленная, становилась невозможной и так далее. Массу времени я провел в компании с Абдельмалеком Сайядом (с которым мы предприняли с тем же результатом аналогичную работу по различным вариациям брачного обряда и который мне очень помог с анализом ритуала), пытаюсь разрешить эти противоречия вместо того, чтобы решиться сразу и рассматривать эффект ограничений, присущих практической логике, которая бывает последовательной лишь в целом, лишь до определенного момента. Я говорю об этом только затем, чтобы показать, насколько сложно было уйти от некоего рода социального запроса, подкрепленного структуралистской вульгатой, которая вела меня к поиску полностью связанной системы¹⁷. Не говоря уже о том, что само желание понять прак-

¹⁷ Такой панлогизм, конечно же, не вписывается в теоретическую систему Клода Леви-Строса, который всегда настаивал на существовании расхождений между отдельными аспектами социальной реальности (миф, ритуал или искусство и морфология или экономика), однако он несомненно является составной частью социального имиджа структурализма и его социальных следствий.

[26]

тические логики предполагает настоящую перестройку всех полученных диспозиций и, в частности, некоторого рода отречение от всего, что обычно связывается с рефлексией, логикой и теорией — с теми «благородными» занятиями, целиком настроенными против «общепринятого», «здорового» образа мышления. Сложность этого тем более велика, что истолкование не может выдвинуть в доказательство своей правоты никакого другого аргумента, кроме своей способности объяснить всю совокупность фактов вполне связным образом. Думается, этим объясняются мои сложности в том, чтобы принять и действительно учесть в моем анализе объективную двойственность (с точки зрения самой системы классификации) всей совокупности символов или практик (угли, половник, кукла, используемые в некоторых ритуалах и т. п.), чтобы классифицировать их как неклассифицируемые и включить эту неспособность классифицировать *все* в саму логику системы классификации. Мне потребовалось много времени, чтобы понять, что ухватить логику практики можно только через построения, которые ее как таковую разрушают, если только мы не начнем рассматривать, чем являются, а главное, что делают инструменты объективации: генеалогии, схемы, сводные таблицы, планы, карты, и после выхода последних работ Джека Гуди я бы добавил к ним обычные письменные описания¹⁸. Оттого, что такое рассмотрение никогда не может вдохновляться одним лишь чистым стремлением и собственно теоретической заботой об эпистемологической ясности, я никогда не помышлял перейти (как сегодня делается сплошь и рядом) от критического анализа социальных и специальных условий объективации и определения границ валидности продукта, полученного в этих условиях, к «радикальной» критике всякой объективации, а через нее и собственно науки: под страхом оказаться про-

¹⁸ *Goody J. La raison graphique / Trad. et présent. de J. Bazin, A. Bensa. — Paris: Minuit, 1979.*

[27]

стой проекцией какого-то настроения социальная наука должна полагать своим необходимым моментом объективацию, а достижения структуралистского объективизма дают возможность требуемого прорыва.

Итак, не столь уж просто понять самому и дать на деле понять другим, что в качестве модели практики, не имеющей основанием эту модель, схема и все оппозиции, эквиваленты и аналогии, которые она, как кажется на первый взгляд, показывает, значат что-либо только до тех пор, пока их считают тем, чем они и являются, а именно — логическими моделями, сконструированными для объяснения как можно более связным и более экономным образом максимально возможного количества наблюдаемых фактов. Эти модели становятся ошибочными и опасными, как только их начинают принимать за реальные основания практик, переоценивая значение логики практик и упуская действительно истинное ее основание. Одно из практических условий научного анализа практической логики состоит в парадоксальном факте: самая связанная и самая экономичная модель, объясняющая самым простым и самым последовательным образом совокупность наблюдаемых явлений, не является основанием практик, которые она обосновывает лучше всякой другой конструкции. Иначе говоря, практика не подразумевает (или исключает) овладения выраженной в ней логики.

Покажем это на примере. Известно, что гомология между аграрным и ткаческим циклами, принцип которой сформулировал Бассэ¹⁹, дублируется другой неоднократно-

¹⁹ «По отношению к ткани, создаваемой в его процессе, ткацкий станок является тем же, что поле по отношению к приносимой им жатве. Все то время, пока семя находится в нем, поле живет чудесной жизнью, результатом которой станет урожай. Эта жизнь исходит от семени, растет с колосом, распускается в одно с ним время и уходит в тот момент, когда тот падает под серпом жнеца. Поле остается как бы мертвым: оно бы совсем умерло, если не умелые действия пахаря, помогающие вернуть частичку этой жизни, с тем чтобы год за годом оно могло возрождаться и

отдавать свою силу зерну. Верования похожи и ритуалы те же. Между церемониями снятия [со станка] ковра и уборкой урожая есть удивительная аналогия. Тут и там один религиозный трепет перед магией жизни, которую собираются уничтожить, со всеми предпринимаемыми предосторожностями, необходимыми для ее возрождения. Соответственно, в первом случае главная роль отводится мастерице, а во втором — срезать первые колосья доверяется хозяину поля или главе жнецов, которого берберы называют *raïs* или *agellid* (король). Так же как нож предназначается для обрезания шерстяной нити, так и колосья должны быть срезаны вручную. В том и в другом случае поются заклинания, и, что наилучшим образом показывает, насколько глубоко сходство этих двух операций ощущается самими местными жителями, *формулировки* этих заклинаний *идентичны*. Ткачихи, не изменив ни одного слова, заимствовали заклинания жнецов». (*Basset H. Les rites du travail de la laine à Rabat. — Hesperis, 1922. — P. 157-158.*)

[28]

но замеченной гомологией — между ткаческим циклом и циклом человеческой жизни (конечно же, при условии, что мы придерживаемся наименьшего общего знаменателя, состоящего из трех циклов, о «соответствии» которых уже говорилось) — по деталям или по отрывкам согласно с логикой рассматриваемой ситуации. Это отмечают и информаторы, и толкователи, которые, сами того не зная, воспроизводят логику практического понимания мифоритуальной системы. Иначе говоря, в частном случае можно было бы привести завершённую *модель* к следующему виду: ткацкий станок является для полотна как продукта опасной операции соединения противоположностей, которые затем будут разорваны насильственным разрезанием, тем же, чем поле (или земля) является для хлеба или чем женщина (или женский живот) — для ребенка. Эта конструкция — которую, конечно же, могли бы принять пользователи, поскольку она позволяет им объяснить почти все существенные факты (или произведенные в процессе наблюдения, или полученные в результате рассмотрения, опирающегося на эту модель), а лучше сказать, породить их (теоретически), не приступая при этом к бесконечному рассказу — не является собственно основой практик агентов. Порождающая формула, дающая возможность воспроизводить существо исследуемых практик как *opus operatum*, — она не является порождающей основой практик, их *modus operandi*. Если бы было иначе и основой практик была бы порождающая

[29]

формула, которую нужно было сконструировать для их объяснения, — эта совокупность независимых друг от друга и в то же время связанных аксиом, — то практики, произведенные согласно полностью сознательным *правилам* порождения, оказались бы лишёнными всего, что их определяет собственно как практики: неуверенность, колебания, вытекающие из того, что они основаны не на сознательных и постоянно действующих правилах, а на *практических схемах*, непрозрачных для самих себя, склонных к изменениям в зависимости от логики ситуации, от навязываемой ею и почти всегда частичной точки зрения. Таким образом, действия практической логики редко бывают последовательными и так же редко совсем бессвязными. Чтобы показать это, нужно, рискуя наскучить, привести целый ряд собранных фактов, не пытаясь их как-либо упорядочить и даже просто выстроить в хронологическом порядке (по тому, как он указывает практически на связь между циклами и в особенности с аграрным циклом). Итак: женщина, начинающая ткать, воздерживается от любой сухой еды, а в вечер монтажа ткацкого станка вся семья ест кускус и оладьи; монтаж делается осенью, и основная часть работы завершается во время зимы; искусству украшать полотно учил Титем Таитуст (*Titem Tahittust*), который нашел кусок чудесного полотна в навозе; украшающие полотно заполненные или пустые треугольники представляют звезду, когда они соединены у основания (а если они большие — то луну), а когда они соединены вершинами, то их называют *thanslith*, и как указывает само слово, это символ, «находящийся в начале любого рисунка»; девушки не должны перешагивать через полотно; место пересечения нитей зовется *erruh'* — душа; когда хотят призвать дождь, то кладут гребень для расчесывания шерсти на порог и обрызгивают его водой... и так далее²⁰.

²⁰ Чтобы не разбрасываться, я выбрал для примера только *подходящие* факты, собранные одним наблюдателем (*Chantréaux G. Le tissage sur létier de haute lisse à Aït Hichem; et dans le Haut Sébaou // Revue africaine. — LXXXV, 1941. — P. 78-116; LXXXVI, 1942. — P. 261-313*) и в одном месте (*Aït Hichem*), там, где я сам мог проверить и отчасти дополнить наблюдения.

[30]

Особенно следовало бы показать, каким образом ритуальные практики, ведомые некоего рода чутьем на совместимость и несовместимость, оставляющим массу вещей в неопределенности, могут воспринимать один и тот же предмет очень по-разному, в пределах, ограниченных наиболее вопиюще несовместимыми вещами, а могут считать идентичными очень разные предметы, рассматривая на практике ткацкий станок то как человека, который рождается, растет и умирает, то как поле, засеянное, а потом опустошенное, лишённое своего продукта, то как женщину — все это указывает на уподобление тканья полотна рождению ребенка, или в некоторых других примерах социального использования ткацкий станок уподобляется гостю: как и последний, он прислоняется к освещенной стене, встрече с ним

радуются; или еще священной обители или символу «прямоты» и достоинства²¹. В нескольких словах, наблюдаемые практики являются для практик, регулируемых явным образом принципами, которые формулирует аналитик с целью их объяснения, — настолько, насколько это возможно и желательно на практике, когда полная логичность не всегда дает преимущество, — тем, чем старые дома с их последующими пристройками и всеми находящимися в них предметами, отчасти не согласующимися, но в целом согласованными и со временем ассимилирующимися, являются для предлагаемых агентствами апартаментов, отстроенных целиком и полностью по эстетическим представлениям, накладываемым стилем и декоратором. Непредумышленная видимая связность и целостность без непосредственно воспринимаемого унифицирующего принципа всех культурных реалий, наделенные квазиестественной логикой (не в этом ли состоит «вечное очарование греческого искусства», о котором писал Маркс?), являются продуктом тысяче-

²¹ Сколь чудесным это ни могло бы показаться с позиций мышления, направленного на диссоциацию, практической логике неоднократно удавалось примирить технические ограничения с так называемыми ритуальными ограничениями (например, при ориентации дома и его внутреннего пространства или в использовании ткацкого станка).

[31]

кратного применения одних и тех же схем восприятия и действия. Никогда не формулируясь как эксплицитные принципы, эти схемы могут производить лишь произвольную, а значит, по необходимости несовершенную и отчасти чудесную потребность, близкую к потребности в производстве искусства. Двусмысленность многих символов и ритуальных действий; противоречия, которые, несмотря на *практическую совместимость*, противопоставляют их по тому или иному пункту; невозможность вместить их все в единственную систему, которая выводилась бы простым способом из небольшого числа принципов, — все это является результатом того, что агенты, ведомые практическим пониманием глобального равенства такого-то момента аграрного цикла такому-то моменту ткачества (например, сборка ткацкого станка и начало пахоты), не нуждаются в эксплицитно сформулированных гомологиях и применяют одни и те же схемы восприятия и действия как в той, так и в другой ситуации или переносят из одной в другую те же ритуальные ряды (к примеру, погребальные песнопения могут исполняться мужчинами в связи с жатвой и женщинами в связи с разрезанием полотна). Такой практический смысл ничуть не более загадочен, чем тот, что придает стилевое единство всем выборам, сделанным одним человеком, т. е. одним вкусом, в самых разных областях практики; или чем тот, что позволяет прикладывать одну схему оценки, какой может быть оппозиция между бледным и сочным, плоским и выпуклым, пресным и пикантным, сладким и соленым — к блюду, цвету, человеку (а точнее, к его чертам, глазам, внешности), а также к речам, шуткам, стилю, театральной пьесе или картине. Практический смысл лежит в основе этих в одно и то же время переопределенных и неопределенных реалий, которые, даже когда их принцип понятен, остаются очень трудными для полного освоения, если только не в виде некоего лирического парафраза, столь же неадекватного и бесплодного, каким бывает обыденное суждение о производстве искусства. Я думаю, например, о бесчисленных согласованиях и рассогласованиях, которые получаются при наложении близких приложений одинако-

[32]

вых схем мышления: так, ткацкий станок — этот мир в себе, со своим верхом и низом, западом и востоком, небом и землей, полем и урожаем, пахотой и жатвой, перекрестками, опасными пересечениями противоположных принципов — обязан частью своих свойств и способов использования (к примеру, в клятве) своей позиции в пространстве дома, определяемой согласно принципам его внутренних делений; причем дом помещен в такое же отношение (а именно отношение микрокосмоса к макрокосмосу) с миром в целом. Реально овладеть этой логикой может лишь тот, кем она полностью овладела; тот, кто ею обладает, но в такой степени, в какой она сама владеет им, т. е. лишенный владения. И если это так, то потому, что схемы восприятия, оценки и действия не могут быть усвоены иначе, как на практике; они являются условием *всякой разумной* мысли или практики, но постоянно подкрепляясь действиями и речами, произведенными согласно таким же схемам, они исключаются из круга осмысляемых предметов.

Как я неоднократно уже повторял, умножая *преднамеренно этноцентрические* сопоставления, мне не пришлось бы возвращаться к критике элементарных этнологических актов, если бы не то неудобство, которое я ощущал от определения отношения к объекту, предлагаемого структуралистами, когда те с неприемлемой для меня дерзостью утверждали эпистемологический приоритет наблюдателя. Выступая против интуиционизма, ложно отрицающего дистанцию между наблюдателем и наблюдаемым, я держался стороны объективизма, стремящегося понять логику практик ценой методического разрыва с первичным опытом. Вместе с тем я не переставал считать, что нужно понять специфическую

логику этой формы «понимания» лишённого опыта, которое даёт овладение принципами опыта; что нужно не отменять магическим образом дистанцию путём ложного первичного участия, а объективировать эту объективирующую дистанцию и социальные условия, сделавшие её возможной, как то, что внеположено наблюдателю; объективировать имеющиеся в распоряжении техники объективации и т. п. Возможно потому, что у меня было менее абст-

[33]

рактное представление о том, что значит быть крестьянином, проживающим в горах, я более ясно — *и именно настолько* — осознавал дистанцию, непреодолимую, неустранимую иначе, как ценой двойной игры (*double jeu*) или, если поиграть словами, двойного Я (*double je*). Как теория есть спектакль (о чём свидетельствует само слово), любоваться которым можно лишь с определенной точки, расположенной вне сцены, где происходит действие, так дистанция видна не столько там, где её обычно ищут, то есть в расхождении культурных традиций, сколько в расхождении двух отношений к миру: теоретического и практического; она тем самым оказывается связанной фактически с социальной дистанцией, которую нужно признать как таковую и признать её настоящую основу, т. е. различную дистанцию от нужды, не подвергая себя риску отнести на счёт «культурных» расхождений или разницы в «менталитете» то, что на самом деле является разницей в условиях (и что встречается в собственном опыте этнолога в форме классовой дифференциации). Близкое, приобретаемое не по книгам знакомство со способом практического существования тех, кто не волен поддерживать дистанцию с миром, может стать основой более обостренного осознания как дистанции, так и реальной близости, некоего рода солидарности за рамками культурных различий.

Не давая себе, как кажется, никакого снисхождения, я снова и снова спрашивал себя о моем отношении к объекту, о том, что в нём родового, а что индивидуального. Может статься, что моя попытка объективации родовой связи наблюдателя с наблюдаемым через серию «испытаний», которые все более и более походили на эксперименты, составляет главный результат всего моего предприятия, ценный не сам по себе, не как теоретический вклад в теорию практики, а как основание более строгого определения, в меньшей степени подверженного случайностям личной предрасположенности, как принцип верного отношения к объекту исследования, а это — одно из самых решающих условий собственно научной практики в области социальных наук.

[34]

Наиболее видимый научный результат моего труда по объективации отношения к объекту был достигнут в исследованиях о браке. Вместе с Абдельмалеком Сайядом мы попытались сосчитать, исходя из генеалогий, собранных в разных деревнях Кабилии, в регионе Коло, а также в долине Шелиф и в Уарсенис, частоту встречаемости среди всех возможных форм брака, тех, что заключаются с кузиной по параллельной линии, которые этнологическая традиция считала «нормой» в этом ареале. Мы обнаружили, что доля таких браков не показывает ничего, поскольку она зависит от размера социальной единицы, по отношению к которой ведется подсчет и которая, не поддаваясь объективному определению, становится целью стратегий в самой социальной реальности. В дальнейшем, когда я бросил исследование, которое давало мне только отрицательные уроки, и перенес все усилия на анализ брачного обряда, то увидел, что *вариации*, наблюдаемые в ходе церемонии, нельзя свести к простым *вариантам*, как к чему-то предназначенному для структуралистской интерпретации, что они соотносятся с вариациями в генеалогических, экономических и социальных отношениях между супругами и в то же время с вариациями социальных значений и функций союзов, допускаемых ритуалом. В самом деле, достаточно было обнаружить, как свадебный обряд, разворачивающийся при заключении союза между двумя большими семейными родами, оказывается редуцированным к самому простому его проявлению в случае брака между параллельными двоюродными братом и сестрой, чтобы заметить, что каждая отдельная форма ритуала, используемая при каждой отдельной форме брака, является не просто вариантом, порожденным некоей семиологической игрой, но одним из аспектов стратегии, получающим смысл внутри пространства всех возможных стратегий. Эта стратегия не является результатом простого повиновения эксплицитно сформулированным и подчиняющим нормам или плодом регуляции, осуществляемой посредством неосознаваемой «модели», но вытекает из оценки относительной позиции рассматриваемых групп. Мне стало ясно, что понять эту стратегию мож-

[35]

но, только если принимать в расчет — помимо собственно генеалогической связи между супругами (которая сама по себе может стать предметом стратегических манипуляций) — всю совокупность информации о семьях, соединившихся через данный брак: их

относительную позицию в группе, историю их прошлых обменов и итог их взаимодействий на рассматриваемый момент времени, информацию о супругах (возраст, предыдущие браки, внешние данные и т. п.), историю переговоров, предшествующих этому союзу, и обмены, последовавшие за ним, и прочая и прочая.

«Достаточно понаблюдать за ритуалом... чтобы заметить...» Риторика позволяет себе сокращенные формулировки, которые заставляют почти забыть, что научная практика никогда не принимает форму такого заключения, с необходимостью вытекающего из чудесных интеллектуальных действий, если только речь не идет о школьных учебниках по методологии и эпистемологии. Как без патетики и ретроспективной реконструкции рассказать о долгой работе над собой, постепенно приведшей к обращению (*конверсии*) всего воззрения на действие и на социальный мир, которого требует «наблюдение» всех этих совершенно новых фактов, — ведь для предыдущего видения они оставались совершенно *невидимыми*? Брачный ритуал понимается тогда не только как совокупность символических актов, имеющих значение благодаря их различию в системе различий (чем сам ритуал и является помимо прочего), но как социальная стратегия, определяемая своей позицией в системе стратегий, направленных на максимизацию материальной и символической прибыли. А «преимущественная» форма брака не рассматривается более как продукт следования норме или соответствия неосознаваемой модели, но как стратегия воспроизводства, обретающая смысл в системе стратегий, порожденных габитусом, и направленная на осуществление той же социальной функции. Так же и поведение, связанное с вопросами чести, не воспринимается более как продукт следования правилам или подчинения ценностям (каковым оно отчасти все же является, поскольку именно так переживается), но как результат более или ме-

[36]

нее сознательного стремления к накоплению символического капитала.

Поэтому, думаю, неслучайно, что между тем моментом, когда я прекратил заниматься проблемой брака в Кабилии, и моментом, когда вновь занялся ей, где-то в 70-е годы, я определенным образом пересмотрел исследование, проводившееся мною в 60-х в беарнской деревне, которое тогда сознательно замышлялось как некоторого рода встречное испытание моего этнологического опыта знакомства с чуждым мне миром²². Встревоженный простой фразой, высказанной в реальной ситуации («Унтелы больше стали показывать свои родственные чувства всем Унтелям с тех пор, как среди них появился выпускник Политехнического института»), я смог увидеть то, что все общества и все теории родства стремились отбросить, поступая так, как если бы реальные отношения между родственниками выводились из родственных связей, представляемых генеалогическими моделями: при равном генеалогическом расстоянии можно быть более «родным» или менее «родным», в зависимости от большего или меньшего интереса к родственникам и от того, насколько те могут считаться «интересными людьми». Я обнаружил, что отношения между родственниками это тоже отношения интереса, что социально поощряемые братские отношения могут, в случае Кабилии, скрывать структурные конфликты интересов или, как в Беарне, маскировать и оправдывать экономическую эксплуатацию, когда младший служит старшему (ко всеобщей зависти) «бесплатным слугой», к тому же последний часто обречен на безбрачие. Что семья как целое есть место конкуренции за экономический и символический капитал (землю, имя и проч.), исключительным владельцем которого она является; что это целое раздирается борьбой за присвоение капитала, а сила каждого участника зависит от того экономического и символического капитала, который имеется в соб-

²² Bourdieu P. *Célibat et condition paysanne* // *Etudes rurales*. — 1962. — №5-6. — P. 32-32; Bourdieu P. *Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction* // *Annales*. — 1972. — №4-5. — P. 1105-1125.

[37]

ственном его распоряжении и определяется его позицией — неразрывно генеалогической и экономической — и его умением расположить к себе группу, приравливаясь к правилам, официально регулирующим отношения родства. Что матримониальные обмены в структуралистской традиции — это только один из моментов в *экономике обменов между полами и поколениями*, который всегда подчинен логике затрат и прибыли, даже если речь идет об издержках, которые влекут за собой нарушение официальной нормы, или о «прибыли» уважения, которым обеспечивается соблюдение правила. Что не в каком-то одном социальном отношении, нейтрализованном в высшей степени, из тех, с которыми обычно имеет дело этнолог (если только такое исследование вообще осуществимо, ведь существует столько вещей, о которых не говорят или которых не делают в присутствии чужого), а в отношении «исследовательском», ставшем как бы родственным, — совершается настоящая конверсия всего отношения к объекту и к себе самому, так же как и практический разрыв с наивным гуманизмом, который, может быть, есть лишь одна из форм потворства

самовлюбленному образу, но соединенный с желанием реабилитировать (понятным в ту пору презрительности), привел меня к определенным языковым заимствованиям, более уместным в диссертациях о героях Корнеля, когда потребовалось рассказать о кабийской чести. (По этому важному пункту должен сказать, что мое обращение к Веберу — который в своей спиритуалистской теории истории не настолько противостоял Марксу, как это принято считать, но перенес материалистический способ мышления на области, оставленные в действительности материализмом в удел спиритуализму — помогло мне во многом понять этот сорт генерализованного материализма. Это утверждение может показаться парадоксальным только тем, кто из-за эффекта, связанного с редкостью переводов и односторонностью его первых французских и американских толкований, а также из-за проклятий, весьма «экономических» со стороны ортодоксальных марксистов, имеет весьма упрощенное представление об этом авторе.)

[38]

Дистанция, которую этнология устанавливает между собой и своим объектом (и которая оказывается затем институционализированной разрывом между этнологией и социологией), позволяет ей быть вне игры, выводя за ее рамки и все то, что составляет суть ее реального участия в построении логики объекта. Самым ярким примером такого раздвоения, препятствующего исследователям интегрировать их практическое понимание логики практики в собственную научную практику, является, несомненно, пример того, что Волошинов называет психологизмом — склонность интерпретировать слова и тексты так, как если бы они были написаны с единственной целью их последующей научной расшифровки. Так, нет ничего парадоксальнее утверждения, что люди, проводящие всю жизнь в борьбе за слова, станут пытаться любой ценой установить то, что им кажется единственно истинным смыслом символов, слов, текстов или событий, в то время как те объективно являются двойственными, переопределенными или неопределенными и обязаны своей долгой жизнью и интересом, который они представляют как объект исследования, тому факту, что они никогда не переставали быть ставкой в борьбе за установление единственного «верного» смысла. Это относится ко всем сакральным текстам, которые, войдя в коллективное управление в форме поговорок, сентенций или гномических поэм в бесписьменных обществах, могут функционировать как инструменты признанной власти над социальным миром — власти, которую получают, присваивая себе инструменты интерпретации²³.

Достаточно ли для объяснения практик «сгруппировать фактический материал», позволяющий «увидеть корре-

²³ Корпус текстов, над которым работает филолог или этнолог, отчасти является продуктом борьбы между местными, аборигенными, интерпретаторами (о которых говорит Мулуд Маммери, см.: *Mammeri M., Bourdieu P. Dialogue sur la poésie orale en Kabylie // Actes de la recherche en sciences sociales. — 1978. — №23. — P. 51-66*). А боязнь повторить ошибку (олицетворяемую трудами Гриоля [Griaule]), состоявшую в использовании местных теорий, привела меня к их недооценке (в пользу дюркгеймовского представления о культурной продукции как коллективной, деперсонализованной — короче, не имеющей производителя).

[39]

ляции», и не является ли это всего лишь другим способом бросить их на произвол абсурда, негласно редуцируя практики к играм семиологического письма, в которые их превращают доводы интерпретаторов? У меня нет намерения вызвать полемику, когда я говорю, что этнология, несомненно, смогла бы лучше объяснить ритуалы и родственные связи, если бы ввела в свою теорию «понимание» — в витгенштейновском смысле этого слова, т. е. способность правильно использовать, — свидетельством чему стали бы ее отношения к отцам-основателям данной дисциплины или ее искусство приносить жертву социальным ритуалам академической жизни. Чтобы при анализе ритуала по-настоящему избежать этноцентризма наблюдателя и при этом не впасть в ложно интуитивную участливость, связанную с ностальгией по патриархальным истокам, или не попасть в ловушку неофрэзеровского культа пережитков прошлого, нужно, да и достаточно, понять это практическое понимание. Только оно приводит к тому, что при виде обычая, смысл которого нам недоступен, мы можем по меньшей мере понять, что дело касается обычая. Такое понимание отличается от интерпретации, поскольку открывается лишь тому, кто находится вне данной практики²⁴. Иначе говоря, нужно заново интегрировать в теорию ритуалов теорию практического понимания всех действий и всех ритуальных речей, с которыми мы встречаемся, а не только в церкви или на кладбище, чьей особенностью является то, что никто не думает о них как о бессмысленных, произвольных или не-

²⁴ Тот факт, что этнолог как сторонний наблюдатель с необходимостью оказывается в таком внешнем положении, не дает ему никаких преимуществ, ведь ничто не препятствует местному

жителю занять такое же положение в отношении собственных традиций — важно, чтобы он был способен овладеть инструментами объективации и чтобы он был предрасположен (что не всегда сочетается) принять на себя *издержки* положения вне игры, которые предполагает и порождает объективация. Понятна та важность, которая придается развитию этнологии в Алжире, когда исследователями являются сами алжирцы. В частности, можно привести пример исследований, проводившихся в *CRAPE* группой Мулуда Маммери и касавшихся «устной литературы» и особенно *ahellil* Гурары. См. например: *Bassagana R., Say ad A. Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie / Préface de M. Mammeri. — Alger: Mémoires du CRAPE, 1974.*

[40]

мотивированных, хотя они не имеют никакого другого смысла существования, кроме как быть или быть социально признанными как заслуживающие существования²⁵. Обряды суть самоцельные практики, получающие свое осуществление в самом осуществлении; действия, делающиеся потому, что «так делается», или потому, что «так надо делать», но иногда еще и потому, что ничего другого не остается, как делать это, и нет нужды знать, почему и для кого это делается и что означает, как, например, погребальное благочестие. Работа интерпретатора нацелена как раз на то, чтобы найти в этом смысл, восстановить забытую логику, тогда как сами действия могут не иметь, собственно говоря, никакой цели, ни функции, кроме тех, что подразумевает само их существование, и смысла, объективно вписанного в логику жестов или слов, которые делают или говорят «чтобы сказать или сделать что-то» (когда «ничего больше не поделаешь»), или, точнее, они вписаны в порождающие структуры, продуктами которых являются эти жесты и слова, а в пределе — в пространство, определенным образом ориентированное, где они и осуществляются.

Так же как говорить о ритуале можно только, если в действительности знаешь истину ритуала как поведения, одновременно осмысленного и лишённого смысла, и истину научной интенции как намерения *обнаружить смысл*, так и понять на деле социальное использование родителей и родства можно только, если объективируешь объективирующее отношение и раскроешь то, что оно скрывает: агенты (и сам наблюдатель, как только он прекращает быть наблюдателем) не поддерживают с их родителями и родными отношения, которые устанавливает наблюдатель и которые предполагают, что нет никакого практического при-

²⁵ Социологический анализ должен устанавливать условия возможности и действительности такого понимания и таких действий (см. например: *Bourdieu P. Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel // Actes de la recherche en sciences sociales. — 1975. — №5-6. — P. 183-190*), а также: *Bourdieu P., De/saut Y. Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie // Actes de la recherche en sciences sociales. — 1975. — №1. — P. 7-36*).

[41]

менения родителей или родственных связей. Короче, нужно просто ввести в научную работу и в разрабатываемую теорию практик другую теорию, которая не дается одним только теоретическим опытом, — теорию того, что значит быть местным жителем, т. е. в данном случае — «ученное незнание», непосредственное, но слепое к самому себе понимание, определяющее практическое отношение к миру. (Такой подход полностью противоположен — нужно ли говорить об этом? — подходу, при котором историческое или социологическое понимание основывается либо на «психическом соучастии», или «психическом воспроизведении», если воспользоваться выражением Дильтея, либо на «интенциональном преобразовании», или «интенциональной транспозиции в другого», если говорить языком Гуссерля: есть масса псевдонаучных переводов спонтанной теории понимания как «постановки себя на чье-то место».)

Распространенное представление об оппозиции между «примитивным» и «цивилизованным» происходит от незнания, что устанавливаемое — как здесь, так и в других случаях — отношение между наблюдателем и наблюдаемым является частной формой отношения между «знать» и «делать», между толкованием и использованием, между символическим овладением и овладением практическим, между логичной, снабженной всеми накопленными средствами объективации логикой и *логикой практики, всегда и повсюду дологической*²⁶. Это различие, основополагающее для интеллектуальной деятельности и для условия ее существования, имеет, очевидно, менее всего шансов найти свое действительное выражение в интеллектуальном дискурсе. Настоящей ставкой в этой игре является степень, в которой объективирующий допускает для себя стать объектом рассмотрения. Так, например, я не уверен, что

²⁶ Не стоит, конечно же, отрицать — и заслуга Джека Гуди в том, что он об этом напомнил, — что социальные формации разделены значительными, с точки зрения техник наблюдения, различиями (начать хотя бы с письма и со всего, что связано с «графической способностью»), а следовательно — различными родовыми условиями доступа к логике, которую берут на вооружение данные техники.

[42]

смог бы подойти к тому, что мне сегодня кажется смыслом ритуального опыта и функцией порождающих схем, которые он приводит в действие, если бы я просто продвигал анамнез

вытесненного социального вплоть до того момента, пока не вспомнил бы, как кабилы собирают в одном слове *qabel* —противостоять, повернуться лицом [к востоку, к будущему] — всю свою систему ценностей; как старые беарнские крестьяне говорят *capbat* (буквально: вниз головой), чтобы указать направление вниз, спуск, но также еще и к северу, и *capsus* или *catsus* (дословно: головой вверх), чтобы показать на верх, подъем, но еще и к югу (и *cap-abàn* — головой вперед — для указания на восток и *cap-arré* — головой назад, для запада), и что такие слова, как *capbachà* — опустить лоб или *capbach* связаны с представлением о стыде, унижении, обесчещивании и обиде; или пока не открыл бы, что самые легитимные гаранты моей наименее легитимной культуры отступают порой перед этой так называемой дологической логикой; что Платон в десятой книге «Государства» ассоциировал справедливых с правыми, в движении вверх, к небу, вперед, а злодеев с левыми, со спуском, с землей, с задним краем²⁷; или еще что теория климата Монтескье покоится на мифических оппозициях, в основании которых не что другое, как простая противоположность «холодной крови» и «горячей крови» и тем самым севера и юга²⁸. Нужно было подойти к анализу более

²⁷ «...Они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево вниз, причем и эти имели — позади — обозначение своих проступков.» (Платон. Государство. Кн. X, 614 с-d // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т.3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmusa, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. — С. 413.) Можно видеть, между прочим, что хотя в магрибской этнологии часто использовали древнегреческую философию в целях *гуманистических* (во всех смыслах этого слова), можно было бы воспользоваться и этнологизированными (а не героизированными) знаниями о Греции для понимания бесписьменных обществ (и взаимнообратно) и, в частности, всем тем, что касается культурного производства и производителей культуры.

²⁸ Пьер Гурю, показавший все неувязки в книгах XIV-XVII «Духа закона», но не заметивший при этом чисто мифический принцип, придающий связность внешне нелогичным рассуждениям, справедливо отмечает: «Было интересно раскрыть эти воззрения Монтескье, поскольку они спят в нас в ожидании пробуждения, так же как они жили в нем. Мы тоже думаем — с учетом некоторых поправок, которые может дать наблюдение более точное, чем во времена Монтескье, — что северяне более крупные, более спокойные, более работоспособные, более честные, более предпримчивые, более заслуживающие доверия, более бескорыстные, чем южане». (Gourou P. Le déterminisme physique dans «L'Esprit de lois» // L'Homme. — septembre-décembre 1963. — P. 5-11.)

[43]

близкого и повседневного использования, например, к анализу вкуса, этой системы порождающих и классифицирующих схем (проявляющихся в парах прилагательных-антагонистов: уникальный/общедоступный, блестящий/невзрачный, тяжелый/легкий и т. п.), которые функционируют в самых разных областях практики и которые лежат в основании высших ценностей, необсуждаемых и невыразимых, которыми вдохновляются все социальные ритуалы и особенно культ художественного творчества²⁹.

Но я, конечно же, не смог бы устранить последние препятствия, мешавшие признать в логике практики наиболее характерные для дологической логики формы мышления, если бы не столкнулся, почти случайно, с такой «первобытной» логикой в самом центре близкого мне мира при опросе французов в 1975 году³⁰. Суждения респондентов касались политиков: полностью владея в данном случае местной системой схем, которая склоняет атрибутировать Жоржу Марше ель, черный цвет или ворону, а Валери Жискар д'Эстену — дуб, белый цвет или ландыш, — я смог собрать воедино как мой аборигенный опыт пассивного

²⁹ Bourdieu P., Saint Martin M. de. Les catégories de l'entendement professoral // Actes de la recherche en sciences sociales. — №3. — 1975. — P. 69-93; Bourdieu P. L'ontologie politique de Martin Heidegger // Actes de la recherche en sciences sociales. — №5-6. — 1975. — P. 109-156; Bourdieu P. La Distinction. — Paris: Minuit, 1979.

³⁰ Точное описание «теста», в котором анкетер показывал респонденту список из шести предметов: дерева, цвета, герои классической литературы и т. п., и просил его выбрать один и атрибутировать его одному из шести лидеров политических партий, а также анализ логики, по которой происходило атрибутирование, дается в книге Пьера Бурдьё «La Distinction» (op. cit. P. 625-640).

[44]

усвоения символики (ни полностью логичного, ни полностью нелогичного, ни совершенно контролируемого, ни совершенно бессознательного), так и научное знание логики, удивительное для аборигенного опыта, который стремится избавиться от целого ряда функций; и добавить к ним наблюдение почти экспериментальное, действия такого «парного» мышления, которое, оставляя неопределенными основания различий или ассимиляций, никогда не уточняет, в каком отношении расходятся или сходятся вещи, противопоставляемые или объединяемые этим мышлением. Открыть, что во многих этих операциях обыденное мышление, ведомое, как и все так называемые «дологические» (а следовательно, практические) формы мышления, простым «ощущением противоположности» — элементарной формой различения, приводящей к тому, чтобы придавать одному члену уравнения столько же противоположных членов, сколько существует практических

отношений, в которые он может вступать с тем, что отлично от него, — значит вполне конкретно обнаружить, что овеществление предмета науки в сущностном ином некоего «менталитета» влечет за собой торжество единения с необъективированным субъектом. Чтобы устранить дистанцию, не нужно, как это обычно делают, фиктивно сближать чужака с воображаемым местным жителем: наоборот, отдаляя посредством объективации аборигена, который вообще-то является посторонним наблюдателем, можно сравнить его с иностранцем.

Последний пример, как и все другие, служит не столько цели показать и оценить особые трудности социологии (весьма реальные) и специфику работы социолога, сколько попытке передать ощущение и дать понять практически (понимание содержит практику), что всякое настоящее социологическое предприятие является в то же время социоанализом, а также способствовать тому, чтобы результат деятельности этого предприятия стал в свою очередь инстру-

³¹ Вместо долгих рассуждений в обоснование освободительных функций, выполняемых социологией, когда та дает средства для нового овладения схемами восприятия и оценки, лежащими зачастую в основании собственно социальной нищеты, я сошлюсь на статью Абдельмалека Сайяда «Незаконные дети» (*Sayad A. Les enfants illégitimes // Actes de la recherche en sciences sociales. — №25. — 1979. — P. 68-83*) и другие его работы об алжирских эмигрантах.

[45]

ментом социоанализа³¹. Дело не в том только, чтобы из анализа социальной позиции, в которой производятся речи о социальном мире (взять хотя бы речь, претендующую на научность), сделать одно из самых действенных орудий научной и политической критики научного и политического дискурса и, главным образом, политических способов использования «научной» легитимности. В противоположность персоналистскому отрицанию, которое, отказываясь от научной объективации, может сконструировать лишь выдуманную или фантазматическую личность, социологический анализ, в особенности когда он проводится в области, относящейся к типично этнологической традиции — к исследованию форм классификации, делает возможным поистине новое овладение своим «Я» с помощью объективации объективности, которая приходит на место, якобы занимаемое субъективностью; таковы, например, социальные категории мышления, восприятия и оценивания, являющиеся неосмысленным принципом всякого представления о так называемом объективном мире. Направляя силы на раскрытие внешнего в самом центре внутреннего, шаблонности в иллюзии исключительности, общего в исследовании уникального, социология не просто разоблачает всякого рода обманы нарциссического эгоизма — она дает средство, может быть единственное, поучаствовать (хотя бы только знанием детерминаций) в конструировании, которое иначе было бы сдано на милость сильных мира, такой штуки, как субъект.

Книга I. Критика теоретического разума

Предисловие

«Как могу я следовать правилу?» — если это не вопрос о причинах, тогда это вопрос об основаниях того, что я действую в согласии с ним таким образом.

Исчерпав свои основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать: «Вот так я действую».

Л. Витгенштейн. Философские исследования

Ведь подражать присуще людям с детства: люди тем ведь и отличаются от остальных существ, что склоннее всех к подражанию, и даже первые познания приобретают путем подражания...

Аристотель. Поэтика

Из всех оппозиций, искусственно делящих социальные науки, самой фундаментальной и самой губительной является та, что противопоставляет субъективизм объективизму. Одного факта ее беспрестанного возрождения в едва обновляющемся виде достаточно, чтобы увидеть, что различаемые ею способы познания одинаково необходимы для науки о социальном мире, которую нельзя свести ни к социальной феноменологии, ни к социальной физике. Для преодоления антагонизма, противопоставляющего эти два способа познания, и сохранения достижений каждого из них (не упуская того, что производит заинтересованное здравомыслие по поводу противоположной позиции) нужно показать предпосылки, свойственные им обоим как способам

[50]

научного познания, зная, что последние сами противостоят способу практического познания, положенного в основу обыденного опыта социального мира. Это предполагает, что мы подвергаем критической объективации эпистемологические и социальные условия возможности как рефлексивного возвращения к субъективному опыту социального мира, так и объективации объективных условий такого опыта.

Называемый феноменологическим способ познания берет своим предметом размышление над опытом, по определению не осмысливающим себя, т. е. первоначальное отношение близкого знакомства с привычным окружением; он пытается показать истинность этого опыта, который — сколь иллюзорным он бы ни казался с «объективной» точки зрения — остается полностью *достоверным* в своем качестве опыта¹. Но он не может выйти за рамки описания того, что характеризует собственно «пережитый» опыт социального мира, т. е. восприятие этого мира как очевидного, само собой разумеющегося (*taken for granted*). Он такой потому, что не задается вопросом об условиях возможности этого опыта, т. е. о совпадении объективных и инкорпорированных структур, которое дает иллюзию непосредственного понимания, характерную для практического опыта повседневного мира, а также потому, что одновременно исключает из этого опыта какое-либо исследование

¹ Очевидность и прозрачность для себя рефлексивующего над собой опыта (*cogito*) феноменология (к примеру, в «Воображаемом» у Сартра) противопоставляет как «достоверное» «возможному» в объективном познании: «Необходимо еще раз повторить то, что известно еще со времен Декарта: рефлексивное сознание дает нам абсолютно достоверные данные. Человек, осознающий в акте рефлексии, что у него есть образ, не обманывается. <...> То, что условились называть "образом", предстает сознанию непосредственно в таком своем качестве. <...> Эти сознания различаются непосредственно от всех других как раз потому, что они предстают рефлексии как обладающие некими отметинами и характеристиками, сразу же позволяющими определить суждение "у меня есть образ". Акт рефлексии обладает, следовательно, непосредственно достоверным содержанием, которое мы называем *сущностью образа*». (*Sartre J. P. L'Imaginaire. — Paris: Gallimard, 1948. — P. 13-14.*)

[51]

социальных условий собственной возможности. На более глубинном уровне, так же как практический опыт, который феноменологический способ познания берет в качестве своего предмета, он сам исключает вопрос о социальных условиях своей возможности, а точнее, о социальном значении (*signification*) практического *epochè*, необходимого для удовлетворения намерения понять первоначальное понимание или, если угодно, о социальном отношении, совершенно *парадоксальном*, которое предполагает возврат и рефлексивное повторение *доксического* опыта.

Объективизм, имеющий целью установить объективные закономерности (структуры, законы, системы отношений и т. п.), независимые от сознания и воли индивидов, приводит к

разрыву, отделяющему научное познание от практического, отбрасывая при этом взятые им на вооружение более или менее эксплицитные представления до состояния «рационализации», «предпонятий», «идеологий». Таким образом, он отвергает проект отождествления науки о социальном мире с научным описанием донаучного опыта этого мира, а точнее, проект редукции социальной науки к «конструктам второго порядка, т. е. к конструктам конструктов, произведенных актерами на социальной сцене» (как у Шюца и феноменологов)² или к «отчету об отчете» (*accounts*), составленном агентами (как у Гарфинкеля и этнометодологов)³. Он снова поднимает — по меньшей мере, объективно — забытый вопрос об особых условиях, делающих возможным докисический опыт социального мира. Например, напоминают, что непосредственное понимание возможно тогда и только тогда, когда агенты объективно пришли к соглашению придавать одно и то же значение одному и тому же знаку, слову, практике или произведению и один и тот же знак тому же смыслу или, другими словами, договорились соотноситься в своих действиях кодирования и декодирования с одной и той же системой

² Schütz A. Collected Papers. I. The Problem of Social Reality / Maurice Nathanson (éd.). — La Haye: Martinus Nijhoff, 1962. — P. 59.

³ Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs. — N. J., Prentice-Hall, 1967.

[52]

отношений: постоянных, независящих от индивидуальных сознаний и воле и несводимых к их воплощению в практиках или произведениях (например, язык как код или шифр). Соссюровская семиология (и такие ее производные, как антропологический структурализм) не противоречит, собственно говоря, феноменологическому анализу первичного опыта социального мира как непосредственного понимания; она лишь определяет границы его достоверности, устанавливая особые условия, при которых такое понимание возможно (полное совпадение шифров, используемых при кодировании и расшифровке) и которые феноменологический анализ не принимает в расчет.

Вместе с тем во всех этих операциях объективизм совершенно не учитывает того, что вписано в дистанцию по отношению к первоначальному опыту, и внешний ему мир. Этот опыт есть в одно и то же время условие и результат действий объективации. Забывая о том, что говорит феноменологический анализ об опыте обыденного мира, а именно о видимости непосредственности, с которой дается смысл этого мира, объективизм пренебрегает объективацией объективирующего отношения: эпистемологический разрыв является, таким образом, социальным разрывом. И поскольку объективизм игнорирует как *жизненный смысл*, эксплицируемый социальной феноменологией, так и *объективный смысл*, конструируемый социальной физикой или объективистской семиологией, он лишает себя анализа условий производства и функционирования *смысла социальной игры*, благодаря которому объективированный в институциях смысл переживается как нечто само собой разумеющееся.

Следовательно, внешняя антиномия этих двух способов познания может быть преодолена и может вобрать в себя их достижения, только если подчинит научную практику познанию «субъекта познания»: *критическому* по сути познанию границ, присущих любому теоретическому познанию, как субъективистскому, так и объективистскому, которое обладало бы всеми признаками *негативной теории*, если бы не собственно научные результаты, получае-

[53]

мые им в силу обязательства задаваться вопросами, закрываемыми всяким научным познанием. Социальная наука не должна — как того желает объективизм — просто порвать с локальным опытом и местным представлением об этом опыте; ей, кроме того, необходим следующий разрыв, которым будут поставлены под вопрос допущения, присущие положению «объективного» наблюдателя, неустанно занимающегося *интерпретацией* практик и стремящегося привнести в предмет принципы собственного отношения к нему (как это показывает пример предпочтения, даваемого им функциям общения и познания), а также склонность к редукции взаимодействий к одним символическим обменам. Познание не зависит исключительно — как тому учит элементарный объективизм — от точки зрения на предмет с позиции определенного в «пространстве и времени» наблюдателя. Это искажение гораздо более фундаментальное и более злобное, поскольку, являясь основополагающим для познавательного действия, оно обречено остаться незамеченным: практика подвергается искажению уже в силу того, что она берется с определенной «точки зрения» и что она, таким образом, преобразуется в *предмет* (наблюдения и анализа). Заметим, что особенно легко суверенная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издали и свысока как *представление*.

Цель критической рефлексии над границами ученого понимания не в том, чтобы

дискредитировать ученое познание в той или иной его форме и противопоставить ему или заместить его, как это часто случается, более или менее идеализированным практическим познанием, а в том, чтобы более полно обосновать его, освободив от искажений, накладываемых эпистемологическими и социальными условиями его производства. Чуждая намерению реабилитировать ученое познание, на которое сбивается большинство рассуждений о практике, критическая рефлексия преследует цель показать теорию практики, используемую неявным образом ученым познанием, и через это сделать

[54]

возможным настоящее *ученое* познание практики и способа практического познания.

Анализ логики практики был бы более продвинутым, если бы учебная традиция не ставила непрерывно вопрос об отношении между теорией и практикой в терминах *ценности*. Так, Платон в знаменитом отрывке из «Теэтета» неожиданно искажает игру, когда в совершенно негативном описании логики практики⁴, являющем обратную сторону восхваления досуга (*skholè*), свободы от спешки и принуждения со стороны практики, делает из досуга условие *sine qua non* достижения истины («наши речи принадлежат нам как слуги»). Он предлагает ученым «теодицею их собственной привилегии». Этой оправдательной речи, которая в своих крайних формах полагает действие как «невозможность созерцания» (*astheneia thérías*), философия (возможно, здесь речь идет о *philosophia plebeia*, негативно определяемой Платоновым аристократизмом) не смогла противопоставить ничего другого, кроме смены знака, переворачивания табеля о ценностных рангах. Так же и в идеально типическом тексте Ницше, где он завершает наиострейшую критику «чистого» знания требованием к способу познания, который должен обладать достоинствами, исповедуемыми самим познанием, а именно — объективностью. «Будем-ка лучше, господа философы, держать впредь ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими "чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания", уберем себя от шупальцев таких противоречивых понятий, как "чистый разум", "абсолютная духовность", "познание само-по-себе"; что требуется в них всегда, так это мыслить глаз,

⁴ Через рассуждения о «практических» интеллектуалах Платон показывает два самых важных свойства практики: во-первых, «гонка за жизнью», «недосуг» (*peri psyches o dromos*), т. е. принуждение со стороны времени и сроков («их подгоняют водяные часы»), которое не дает им задержаться на интересующих их проблемах, приниматься за них несколько раз, возвращаться обратно, и, во-вторых, существование практических, порой *витальных, целей*. (Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений. — Т.2. — М.: Мысль, 1993. — С. 228-229.)

[55]

который ничуть не может быть помыслен, глаз, который должен быть начисто лишен взгляда и в котором должны быть парализованы, должны отсутствовать активные и интерпретирующие силы, только и делающие зрение узрением; здесь, стало быть, от глаза всегда требуется чушь и нелепость. Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное "познавание", и *чем большему количеству* аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, *чем больше* глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше "понятие" об этом предмете, наша "объективность"⁵. Конечно же, трудно выйти из игры в переворачивание предпочтений и начать формулировать настоящее *описание* логики практики, не используя при этом теоретическую, созерцательную, учебную ситуацию, с опорой на которую выстраиваются все рассуждения, включая самые яростные речи в защиту практики.

Однако препоной самого сомнительного характера для построения адекватной науки практики, конечно же, является тот факт, что солидарность, связывающая ученых с их наукой (и с социальной привилегией, дающей возможность заниматься наукой, которую эта последняя оправдывает или доставляет), предрасполагает их к исповедованию верховенства их знания, завоеванного часто ценой невероятных усилий, в борьбе со здравым смыслом и даже подталкивает к тому, чтобы находить в этом верховенстве оправдание своей привилегии, вместо того чтобы создавать научное знание о способе практического познания и об ограничениях, накладываемых на научное познание тем, что оно покоится на привилегии. Так, классическая трактовка экономики обращается к специфической логике практики и здравого смысла только затем, чтобы в дальнейшем отвергнуть ее как недостойную. Заявляя о претензии экономических агентов на обладание адекватным знанием эко-

⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Ф. Ницше. Сочинения: В 2-х томах. Т. 2. Пер. с нем. Ю. М. Антоновского, Н. Полилова, К. А. Свасьяна, В. А. Флеровой / Состав., ред. и автор примеч. К. А. Свасьян. — М.: Мысль, 1990. — С. 490-491.

[56]

номических механизмов, «ученый» экономист требует для себя монополии на всеобщую точку зрения на все и утверждает свою способность превосходить частичные и частные точки зрения отдельных групп и изгнать ошибку, покоящуюся на композиционном паралолизме

(*fallacy of composition*⁶). Любое объективистское познание содержит в себе притязание на легитимное доминирование: как в «Троиле и Крессиде» общие идеи всего сводят к небескорыстному ослеплению критику, которую простой солдат Терсит высказывает в отношении грандиозных стратегических планов, так и притязание теоретика на абсолютную точку зрения, «ортогональную любой перспективе», по выражению Лейбница, содержит в себе требование основанной на разуме власти над *простыми частными лицами*, которые обречены на заблуждение (или депривацию) из-за политической узости их частных точек зрения.

Наименее проанализированным в любом научном анализе (как субъективистском, так и объективистском) является субъективное отношение ученого к социальному миру и объективное (социальное) отношение, полагающее это отношение субъективным⁷. Интеллектуализм есть, если можно так выразиться, интеллектуалоцентризм. С помощью представлений, сконструированных для объяснения изучаемой практики (правила, модели и т. п.), он приводит к ее обоснованию через отношение к социальному миру, которое есть отношение наблюдателя, а, следовательно, через социальное отношение, делающее наблюдение возможным. Факт проецирования необъективированного теоретического отношения на практику, которую стремятся объективировать, составляет основу полностью взаимосвязан-

⁶ Samuelson P.A. Economics. — N. Y., London: Mac Graw Hill Co, 1951. — P. 33.

⁷ Производитель дискурса о предметах социального мира, забывающий объективировать точку зрения, исходя из которой он выстраивает свой дискурс, с большой вероятностью не сможет показать ничего другого, кроме этой самой точки зрения: свидетельство — все эти речи о «народе», которые говорят не столько о народе, сколько об отношении к нему выступающего или, попросту, о социальной позиции, с которой он говорит о народе.

[57]

ных научных заблуждений (так что было бы уже значительным прогрессом, если бы всякое научное высказывание о социальном мире предварялось неким знаком, говорящим «все происходит так, как если бы...» и который, действуя на манер логического квантора, постоянно напоминал бы об эпистемологическом статусе ученого дискурса). Следовательно, не для того, чтобы принести в жертву некоего рода беспричинному вкусу предварительные теоретические условия, но чтобы ответить на самые практические запросы научной практики, необходимо обратиться к анализу специфической логики и социальных условий возможности ученого познания (в особенности теорий практики, которые оно неявно использует); причем такой анализ неотделим от анализа специфической логики практического познания.

Глава 1. Объективировать объективацию

Нет более подходящего средства постижения эпистемологических и социологических предпосылок объективизма, чем возврат к начальным операциям, с помощью которых Соссюр выстроил собственный предмет лингвистики. Забытые и извращенные всякими механическими заимствованиями из господствующей в то время дисциплины и буквалистскими переводами вырванной из контекста лексики, на которых поспешно выстраивались новые, так называемые структуралистские науки, эти операции превратились в *эпистемологическое бессознательное* структурализма⁸.

Предполагать вслед за Соссюром, что истинным медиумом коммуникации является не речь как непосредственная данность, рассматриваемая в ее наблюдаемой материальности, а язык как система объективных отношений, позволяющих не только продуцировать речь, но и расшифровывать ее, означает совершить полный поворот видимости, подчинив *саму материю* коммуникации чистому конструированию (*comtruction*), чувственным опытом которого она не является, но проявляет себя как самое наглядное и

⁸ Знаменательно, что если мы исключим, например, Сапира, в силу своего двойного образования — лингвистического и этнологического, — предрасположенного к постановке проблемы отношений между культурой и языком, то не найдем более ни одного антрополога, который попытался бы раскрыть все случаи применения гомологии между оппозициями, лежащими в основе культурной (или структурной) антропологии и лингвистики: язык и слово, культура и поведение.

[59]

самое реальное⁹. Соссюр, осознавая парадоксальный разрыв с доклическим опытом, содержащимся в основном положении о примате языка (в его защиту он ссылается на мертвые языки и на утрату речи в зрелом возрасте, которая подтверждает, что можно потерять дар речи, сохранив при этом язык, а также на языковые ошибки, указывающие на язык как объективную норму речи), замечает, что все склоняет к мысли о том, что речь есть «условие языка». И действительно, не только язык не может восприниматься вне речи и научение языку идет через речь, но и сама она служит источником инноваций и

трансформаций языка. Однако тут же он добавляет, что оба указанных процесса имеют лишь *хронологический* приоритет и что отношение переворачивается, как только мы покидаем область индивидуальной или коллективной истории и обращаемся к вопросам о логических условиях расшифровки. При такой постановке вопроса язык — как медиум, обеспечивающий тождественность звуковых и смысловых ассоциаций, используемых собеседниками, и, благодаря этому, взаимное понимание — первичен: он есть условие понятности речи¹⁰. Заявлявший ранее, что «точка зрения создает предмет», Соссюр дает здесь очень ясное указание на точку зрения, которую необходимо принять, чтобы сотворить «собственный предмет» новой структуралистской науки: сделать речь продуктом языка можно, если и только если мы следуем *логике интеллигибельного порядка*.

⁹ Мы можем распространить на отношение между культурой и поведением все то, что Соссюр говорил об отношении языка и речи, являющемся одним из его измерений. Так же, как Соссюр полагает медиумом коммуникации не речь, а язык, так же и культурная антропология (или «иконология» в смысле Панофски) полагает, что научная интерпретация трактует чувственные свойства практики или произведений как символы или «культурные симптомы», которые раскрывают свой смысл полностью только при *чтении*, вооруженном *культурным шифром, превосходящим свои актуализации* (понимая, таким образом, что «объективный смысл» произведения или практики нельзя редуцировать ни к воле и сознанию его автора, ни к жизненному опыту наблюдателя).

¹⁰ Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. М. Сухотина; науч. ред. пер., предисл. и прим. Н. А. Слюсаревой. — М.: Логос, 1998. — С. 38.

[60]

Конечно же, стоило бы попытаться сформулировать полностью совокупность теоретических постулатов, которые оказываются замешанными в принятие такой точки зрения: например, примат логики и структуры, взятых одновременно, над индивидуальной или коллективной историей (иначе говоря, научение языку и, пользуясь выражением Маркса, «историческое движение, которое дало ему рождение») или еще приоритет внутренних и специфических отношений, нуждающихся в «тавтологическом» (по Шеллингу) или структурном анализе, над внешними — экономическими и социальными — детерминациями. Учитывая, однако, что это было уже сделано (по меньшей мере частично), нам кажется более важным обратить внимание непосредственно на точку зрения, на утверждаемое ей отношение к предмету и все то, что из этого вытекает, начиная с определенной теории практики. Это предполагает, что мы на время покинем и попытаемся объективировать указанное ранее и признанное место объективного и объективирующего наблюдателя, который предписывает предмету свои нормы конструирования, как бы мечтая о власти (наподобие режиссера, который по-своему использует возможности инструментов объективации, чтобы приблизить или удалить предмет, увеличить или уменьшить его).

Определить свое место в интеллигибельном порядке (*Vordre de l'intelligibilité*), как это делает Соссюр, значит принять точку зрения «беспристрастного зрителя», желающего *«понять, чтобы понять»* и вынужденного положить такую *герменевтическую интенцию* в основу практики агентов, как если бы они задавались теми же вопросами, которые он ставит перед собой в их отношении. В отличие от оратора, грамматик не может сделать с языком ничего другого, кроме как изучить его с целью *кодирования*. Самой переработкой, которой он подвергает язык, беря его как предмет анализа, вместо того чтобы пользоваться им для мышления и говорения, грамматик конституирует его как *логос*, противопоставленный *праксису* (и конечно же, разговорному — *практикуемому* — языку). Нет нужды говорить, что весьма маловероятно, чтобы такая типично

[61]

учебная оппозиция, являющаяся продуктом *школьной (scolaire)* ситуации (в основном смысле этого слова — *skholé* или *otium*, бездеятельность*), смогла показаться в своем истинном виде умам, сформированным по мерке школьной институции. В отсутствие теории различия между чисто теоретическим отношением к языку того, кто только понимает его и больше ничего с ним не делает, и практическим отношением к языку того, кто стремится понять, чтобы действовать, и пользуется языком в практических целях по мере возникновения потребностей и насущных задач практики, грамматик негласно склоняется к трактовке языка как самостоятельного и самодостаточного предмета, т. е. *целесообразности без цели*, во всяком случае, без какой-либо иной цели, кроме быть истолкованным наподобие художественного произведения. Следовательно, основа заблуждений грамматиков не столько в том, что они — как их упрекают социолингвисты — берут в качестве предмета исследования школьный или ученый язык, сколько в том, что, сами не зная того, они поддерживают школьное или ученое отношение с языком, будь то язык народный или научный.

Наиболее постоянные направления изменений формальной грамматики, каковой является и всегда была лингвистика, вписаны в учебную ситуацию, массой способов определяющую

научную интерпретацию языка: через отношение к поддерживаемому ею языку, через нейтрализацию функций, вписанных в повседневное использование языка, которым она оперирует. Достаточно вспомнить только об этих неподражаемых примерах, порожденных воображением грамматика: лысый король Франции или Витгенштейн, занимающийся посудой, — которые в форме *парадоксов*, ценимых всеми формалистами, должны показывать всю их двойственность и загадочность при условии заключения в скобки всякой практической ситуации, утверждаемом школьным *epochè*. «Условием удовлетворения» школь-

* В переводе с лат. *otium* означает не только бездеятельность, праздность, досуг, но также учение занятию на досуге и произведения, написанные на досуге. — Прим. перев.

[62]

ного дискурса является учебная институция и все, что она подразумевает: например, предрасположенность производителей высказываний и их получателей принимать и даже *верить* в то, что сказано. Валери также не избежал этого: «*"Quia nominor Leo"* вовсе не означает "Поскольку я зовусь Львом", но "Я — грамматический пример"»¹¹. Цепочка следующих один за другим комментариев, вызванных остиновскими исследованиями иллокутивных актов, не прервется до тех пор, пока игнорирование условий производства и обращения комментариев будет позволять и склонять к поиску в одном только откомментированном дискурсе «условия удовлетворения», которые — неотделимые как в теоретическом, так и в практическом плане от институциональных условий функционирования дискурса — были с самого начала отнесены к внешнему лингвистическому порядку, т. е. *брошены* на социологию.

Инструмент интеллектуального действия и предмет анализа, сосюрковский язык — это язык мертвый, письменный, чуждый (о каком говорил еще Бахтин), это самодостаточная система, *оторванная от реального использования и полностью выхолощенная*, которая подразумевает чисто пассивное понимание (в пределе, чистая семантика по типу Фодора или Катца). Иллюзия автономии собственно лингвистического порядка, утверждающая себя через предпочтение внутренней логики языка в ущерб социальным условиям его *целесообразного использования*¹², прокладывает

¹¹ Valéry P. Tel Quel. // Valéry P. Oeuvres. II. — Paris: Gallimard (La Pléiade). — P. 696.

¹² Неслучайно софисты (особенно Протагор и Платон в «Горгии»), в отличие от чистых грамматиков, стремятся обезопасить себя и передать практическое освоение языка в действии. Они были первыми, кто выдвинул как таковую проблему *каиро́с* — подходящего или благоприятного момента и верных или уместных и своевременных слов. Как риторы, они были предрасположены к занятиям философией языковой практики как *стратегии*. (Важно, что изначальный смысл слова *каиро́с* — витальное, а следовательно, смертельное место и надлежащее место, мишень, цель — присутствует также во многих выражениях обыденного языка: пустить стрелу [*décocher un trait*], острота [*trait d'esprit*] — слова, которые переносят, которые бьют в цель.)

[63]

путь всем последующим исследованиям, которые делаются так, как если бы владение кодом давало бы знание надлежащего способа использования; как если бы из анализа формальной структуры языковых выражений можно было вывести способы их использования и их смысл; как если бы правильный грамматический строй фразы был достаточен для производства смысла — короче, как если бы не знали, что язык предназначен для говорения и чтобы говорить о чем-то. Ничего удивительного, следовательно, в том, что апории лингвистики Хомского, доводящие до крайности предположения всякой грамматики, заставляют сегодня — как отмечает Жак Буврес — заново открывать, что проблеме составляет не возможность составлять «грамматические» фразы в неограниченном количестве, но возможность составлять бесконечное число фраз, действительно соответствующих неограниченному количеству ситуаций. Независимость речи от ситуации, в которой она функционирует, и заключение в скобки всех функций оказываются причастными к изначальной операции, производящей язык через редукцию акта говорения к простому исполнению. Можно было бы без труда показать, что все предположения (и все связанные с этим трудности) любого структурализма вытекают из подобного первоначального разделения между языком и его осуществлением в речи, т. е. в практике и в истории, а также из неспособности мыслить отношение между двумя сущими иначе, как между моделью и воплощением, между сущностью и существованием. А это все равно что поместить ученого, обладателя модели, в положение лейбницевого Бога, владеющего на деле объективным смыслом практик.

Пытаясь очертить внутри языковых феноменов «территорию языка», Соссюр отделяет «физическую часть коммуникации», т. е. речь как предконструированный предмет, затем он выделяет внутри «речевого обращения» так называемую «исполнительную сторону» — т. е. слово как

предмет, построенный и определяемый через оппозицию к языку как *актуализации одного опреде-*

[64]

ленного смысла в одной частной комбинации звуков, — которую он также удаляет, ссылаясь на то, что «исполнение никогда не делается массой», но «всегда индивидуально». Слово «исполнение», употребляемое в отношении приказа или партитуры и, более широко, программы или художественного проекта, вбирает в себя всю философию практики и истории семиологии, той прагматической формы объективизма, что конструирование предпочитает материальности практического воплощения и редуцирует к актуализации некоего рода аристократической сущности (иначе говоря, к ничто) индивидуальную практику, мастерство, фактуру и все то, что определяется через практический момент и в отношении к практическим целям: стиль, манера и, в пределе, *агенты*¹³.

Однако именно этнология, в силу тождества ее точки зрения на предмет, предрасположенная к бессознательному заимствованию концептов, показывает в преувеличенном виде все последствия предвосхищения основания объективизма. Как отмечал Шарль Балли, лингвистические исследования ориентируются в различных направлениях в зависимости от языка, который они трактуют: родной или иностранный. Особенно он подчеркивал тенденцию к *интеллектуализму*, подразумеваемую фактом понимания языка с точки зрения не столько говорящего, сколько слышащего субъекта, иначе говоря, скорее как средства декодирования, чем «средства действия и выражения»: «Слушатель находится со стороны языка, ведь именно посредством

¹³ Для лучшего понимания социальных импликаций языка исполнения нужно знать, что дебаты по вопросу о примате обозначения или исполнения, идеи или материи и манеры (фактуры, или, говоря словами Караваджо, *manifattura*) находятся в центре истории искусства и «эмансипации» художника, а также в центре методологических споров между искусствоведами. (См.: Lee R. W. *Ut Pictura Poe-sis*. — N. Y., 1967; *Bologna F. Dalle arti minori all'industrial design. Storia di una ideologia*. — Bari, Laterza, 1972; *I metodi di studio dell'arte italiana e il problema metodologico oggi // Storia dell'arte italiana. I*. — Roma: Einaudi, 1979. — P. 165-273.)

[65]

языка он истолковывает речь»¹⁴. Практическое отношение со своим предметом, в которое вступает этнолог, — отношение *чужого*, исключенного из реального функционирования социальных практик в силу того, что он не имеет своего места в изучаемом пространстве (если только это не его *выбор* и не как бы в игре) и что ему не нужно занимать там место — являет одновременно предел и истину отношения, которое наблюдатель — хочет он того или нет — поддерживает со своим предметом. Статус зрителя, стоящего в стороне и наблюдающего, подразумевает не только эпистемологический, но и социальный разрыв, который никогда так тонко не направлял научную деятельность, как в случае, когда он перестает выглядеть таковым, подводя к имплицитной теории практики, вытекающей из забывания социальных условий возможности этой деятельности. Положение этнолога напоминает об истине отношения, связующего его с действием, которое он формулирует и анализирует, а именно: о необходимом разрыве с действием и миром, с целями, присущими коллективному действию, с очевидностью повседневности — разрыве, который предполагает уже само желание назвать практику, а тем более понять и объяснить ее иначе, чем это можно сделать практически, производя и воспроизводя данную практику на деле. Не существует — если мы, конечно, знаем, что значит говорить — речи (или романа) действия; существует лишь речь, называющая действие, которая под угрозой впасть в непоследовательность или лживость должна непрерывно *говорить о том, что она только называет действие*. Неуместная проекция субъекта на объект еще никогда не была столь очевидной, как в случае *первичного участия этнолога, замороженного или мистифицированного*, как при популистском погружении, когда тот продолжает играть с объективной дистанцией от объекта и играть в данную конкретную игру как игру вообще, с мыслью выйти из нее и пересказать. Это означает, что включенное наблюдение является в некотором роде терми-

¹⁴ Bally Ch. *Le langage et la vie*. — Genève: Droz, 1965. — P. 58, 72, 102.

[66]

нологическим противоречием (как если бы некто, испытывающий что-либо на себе, мог проверить это на практике) и что критика объективизма с его неспособностью воспринимать практику как таковую никоим образом не содержит в себе оправдание погружения на практике. Принятие позиции участника — это всего лишь другая манера уйти от вопроса об истинном отношении наблюдателя с наблюдаемым, а главное — от вытекающих из этого критических последствий для научной практики.

Лучшим примером в этом отношении может служить история искусства, находящая в сакральном характере своего предмета все возможные оправдания агиографической герменевтики, когда она — привязанная более к *opus operatum*, чем к *modus operandi* — трактует произведение как дискурс, предназначенный для расшифровки через соотнесение с внешним шифром, подобно сосюрсовскому языку, и забывает, что художественное произведение всегда является к *тому же* — в разной степени в зависимости от вида искусства и от исторически меняющейся манеры заниматься им — продуктом «искусства», «чистой практики без теории», по выражению Дюркгейма, или, иначе говоря, продуктом *мимесиса*, некоего гимнастического символа (как ритуал или танец), и что поэтому произведение искусства всегда содержит что-то *невыразимое*, но не благодаря стараниям, как того хотят его служители, а «по умолчанию». Здесь снова недостаточность ученого дискурса — как указывал еще Ницше — держится на том, что он игнорирует все, чем его теория предмета обязана теоретическому отношению к предмету: «Кант, подобно всем философам, вместо того чтобы визировать проблему, исходя из данных художника (творящего), отталкивался в своих размышлениях об искусстве и прекрасном только от "зрителя" и при этом незаметным образом втиснул самого "зрителя" в понятие "прекрасного"»¹⁵. Интеллектуализм вписан в факт включения в предмет интеллектуального отношения к нему, в подмену практического отношения практикой отноше-

¹⁵ Ницше Ф. Цит. соч. — С. 477.

[67]

ния к предмету, свойственного наблюдателю. Этнологи смогут уйти от всякого рода метафизических вопросов об онтологическом статусе или о «месте» культуры, только если объективируют свое отношение к предмету, отношение чужака, который должен довольствоваться субституту практического освоения в форме объективированной модели. Генеалогии и другие научные модели принадлежат чувству социальной ориентации, дающей возможность непосредственно имманентного отношения к окружающему миру, так же как карта — абстрактная модель всех возможных маршрутов — принадлежит практическому чувству пространства, той «неизменно связанной с нашим телом системе осей, которую мы повсюду носим с собой», как говорил Пуанкаре.

Мало есть таких областей, где эффект положения чужака был бы столь ощутимым, как при анализе родственных связей. Поскольку этнологу ничего нельзя поделаться с родством или родственниками, по крайней мере, с чужими, взятыми в качестве предмета исследования, кроме как изучать, то он может толковать местную терминологию родства как закрытую и связную систему логически необходимых связей, раз и навсегда определенных как рамками построения культурной традиции, так и имплицитной аксиоматикой этой традиции. Поскольку этнолог не задается вопросом об эпистемологическом статусе своей практики и по причине нейтрализации предполагаемых ею практических функций он обращается к одному только символическому эффекту *коллективной категоризации*, который заставляет *видеть* и *верить*, накладывая обязательства и запреты с силой, обратно пропорциональной расстоянию в пространстве (также произвольному). Отсюда следует, что он, сам того не зная, заключает в скобки встречаемые на практике различные способы использования одних и тех же (с социологической точки зрения) родственных связей. Выстраиваемые им логические связи являются по отношению к «практическим» — т. е. постоянно используемым, поддерживаемым и развиваемым — связям тем же, чем карта как представление о всех возможных путях для всех воз-

[68]

можных путешественников является по отношению к имеющейся сети дорог: поддерживаемых в должном состоянии, на ходу, расчищенных — действительно пригодных для отдельного агента. Генеалогическое древо в качестве пространственной схемы, которую можно воспринимать *uno intuitu* и передвигаться в любом направлении, исходя из любой точки, порождает согласно способу временного существования, свойственному теоретическим предметам — т. е. *tota simul*, целиком в синхронности, — завершенная сеть родственных связей во многих поколениях, ставящая на одну доску официальные связи (которые, не получая необходимого продолжения, могут стать тем, чем они являются для составителя генеалогий, т. е. теоретическими связями, скажем, как заброшенные дороги на старинной карте) и практические, реально работающие связи, выполняющие практические функции. Таким образом, оно приводит к забыванию, что логические отношения родства, которым структуралистская традиция приписывает почти полную автономию от экономических детерминант, существуют в практическом виде только для и через официальное и формализованное использование их агентами, которые тем более склонны поддерживать эти отношения в рабочем состоянии и заставлять их

работать интенсивнее (а, следовательно, в результате их налаживания, все более легко), чем более необходимые функции эти родственные связи выполняют — актуально или виртуально, чем более жизненных интересов (материальных или символических) они удовлетворяют или могут удовлетворить¹⁶.

¹⁶ Чтобы полностью раскрыть неявный запрос, содержащийся, как это бывает при любом опросе, в генеалогической анкете, следовало бы прежде заняться социальной историей генеалогического инструментария, обратив особое внимание на функции, которые, согласно традиции, чьим продуктом являются этнологи, породили и воспроизводят потребность в таком инструментарии. К ним мы относим проблемы наследования и преемственности и, соответственно, заботу о сохранении и поддержании *социального капитала* как действенного обладания сетью родственных (или другого рода) связей, которые можно мобилизовать или по меньшей мере показать. Подобная социальная генеалогия генеалогии должна продолжаться в социальной истории отношений между «научным» и социальным использованием этого инструментария. Но самым важным была бы постановка вопроса об условиях производства генеалогических схем и их подчинения эпистемологическому исследованию с целью определить истинное значение онтологической трансмутации, каковую порождает научное исследование одним только существованием требования квазитеоретического отношения к родству, подразумевающего разрыв с практическим отношением, ориентированным непосредственно на его функции.

[69]

В самом деле, проекция на предмет необъективированного отношения объективации вызывает в разных областях практики всякий раз различные последствия, несмотря на то, что они исходят из одного и того же принципа: либо им придают как объективную основу практики то, что завоевано и выстроено благодаря работе по объективации, опрокидывая на реальность то, что существует *лишь на бумаге*, через и для науки; либо интерпретируют действия, которые, как ритуалы или мифы, имеют целью *воздействовать* на природный и социальный миры так, как если бы речь шла об операциях, предназначенных для их интерпретации¹⁷. Здесь снова так называемое *объективное* отноше-

¹⁷ Положение этнолога не слишком отличается от положения филолога с его мертвыми письменами. Помимо того, что этнолог вынужден опираться на свои псевдотексты, каковыми являются *официальные речи* его информаторов, склонных выпячивать наиболее кодифицированные аспекты традиции, ему часто приходится прибегать (например, при анализе ритуалов и мифов) к текстам, записанным другими лицами и при неясных обстоятельствах. Одно то, что миф или ритуал регистрируется, превращает его в предмет исследования, отделяя от конкретных референтов (названия мест, групп, земель, имена людей и т. п.), от ситуаций, в которых он действует, и от индивидов, которые приводят ритуал в действие, ссылаясь на практические его функции (например, узаконивание иерархии или распределения собственности и власти). Как показывает Бэтсон (*Bateson. Naven.* — Stanford: Stanford University Press, 1958), мифологическая культура может стать инструментом, а в некоторых случаях и ставкой крайне сложных стратегий (что объясняет, между прочим, то огромное усилие, которое требуется для запоминания и усвоения ритуалов и мифов), которые встречаются даже в обществах, не имеющих развитого и дифференцированного религиозного аппарата. Отсюда следует, что нельзя полностью осмыслить структуру мифа и его преобразования во времени, исходя лишь из внутреннего рассмотрения и игнорируя выполняемые им функции в условиях соперничества или конфликта в борьбе за экономическую или символическую власть.

[70]

ние к объекту, заключающее дистанцию и внешнее положение, вступает в противоречие (совершенно практическим образом) с практическим отношением, которое оно должно отрицать, чтобы самоконституироваться и конституировать тем самым объективное представление о практике. «Его [простого участника ритуала] видение ограничено, поскольку он занимает частную позицию или даже группу конфликтующих позиций одновременно в устойчивой структуре своего общества и в структуре какого-то определенного ритуала. Более того, вполне вероятно, что действия простого участника будут направляться неким множеством интересов, намерений и чувств, зависящих от его частного положения и подрывающих его понимание ситуации в целом. Еще более серьезным препятствием на подступе к объективности является то обстоятельство, что он [простой участник] стремится оценивать как аксиоматические и фундаментальные идеалы, ценности или нормы, выражающиеся открыто или символическим образом в ритуале. (...) Все это полностью лишено смысла для актера, играющего определенную ему роль, но может иметь огромное значение для того, кто наблюдает и анализирует систему в целом»¹⁸. Только посредством разрыва с ученым воззрением (которое само уже переживается как разрыв с обыденным) наблюдатель смог бы дать себе отчет при описании ритуальной практики о факте участия [включенности] и тем самым о собственном разрыве. На самом деле только критическое осознание пределов, содержащихся в условиях производства теории, могло бы позволить ввести в завершенную теорию ритуальной практики те особенные свойства, которые для нее

важны настолько же, насколько частичный и заинтересованный характер практического познания или расхождение между жизненными и «объективными» основаниями практики. Однако платой за триумф теоретического разума является неспособность преодолеть (с самого начала) простую констатацию дуализма путей познания: пути кажимости и пути истины, доксы и эпистемы,

¹⁸ Turner V. *The Forest of Symbols*. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1970. — P. 27.

[71]

здорового смысла и науки, и невозможность завоевать для науки истину того, в оппозицию чему она утверждалась.

Перенос на восприятие социального мира невыносимое, присущее позиции мыслителя в этом мире, т. е. монополии «мыслимого», которую ему в действительности доставляет разделение общественного труда и которая подводит его к отождествлению работы мысли с работой по выражению, вербализации, эксплицитации ее в речи или на письме (как говорил Мерло-Понти, «мысль и выражение конституируются синхронно»), мыслитель выдает свое тайное убеждение в том, что действие остается незавершенным, если его не учли, не проинтерпретировали, не выразили, поскольку он отождествляет имплицитное с невыносимым и отказывается признавать *за молчаливой и практической мыслью*, свойственной любой разумной практике, статус настоящей мысли¹⁹. Язык спонтанно становится пособием такой герменевтической философии, мыслящей действие как вещь, которую нужно расшифровать, говоря, к примеру, что жест или ритуальный акт *выражает* нечто, вместо того чтобы сказать, что он *осмыслен* или — как в английском — что он *придает* смысл. Конечно же, поскольку этнолог не знает или не признает другого вида мышления, кроме мышления «мыслителя», и не может признать за человеком достоинство, не признавая за ним того, что считает его основой, то он никогда не мог вырвать изучаемых им людей из дологического варварства иначе, как идентифицируя их с наиболее престижными из своих коллег: логиками и философами (вспомним название известной работы «Примитив как философ»). «Давно уже, — пишет А. М. Окар, — человек перестал довольствоваться тем, что живет, и начал *осмысливать жизнь*. Из окружающих

¹⁹ Чтобы показать, что парадное шествие теоретического или теоретизирующего вдохновляется тем же, что и претензия на интеллектуализм, можно привести бесчисленные открытые признания в презрении к бессилию или неспособности «плебса» постичь мысль, достойную своего имени (и не только тех, кто у всех на виду, как «Никто не размышляет» или «Глупость — не мое достоинство», от интеллектуалов в канотье до Господина Вкуса), которыми переполнены литература и философия.

[72]

его явлений он выработал представление о жизни, благополучии и жизненной энергии»²⁰. Клод Леви-Строс поступает так же, когда он доверяет мифу задачу решения *логических* проблем, а также задачи выражения, медиатизации и маскировки социальных противоречий. Особенно это заметно в его ранних работах, например «Сказание об Асдивале»²¹, или в других местах, где — на манер гегелевского Разума в истории — мировой Дух осмысливает сам себя²², позволяя таким образом наблюдать «всеобщие законы, управляющие бессознательной деятельностью души»²³.

Остающаяся неопределенность отношения между точками зрения наблюдателя и агента отражается в неопределенности отношения между конструкциями (схемами или дискурсами), построенными наблюдателем с целью объяснения практик, и самими этими практиками. Такая неопределенность удваивает интерференции аборигенного дискур-

²⁰ Hocart A.M. *Rois et courtisans*. — Paris: Seuil, 1978. — P. 108.

²¹ Lévi-Strauss C. *La Geste d'Asdiwal* // *Annuaire*, 1958-1959. — Ecole pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. — Paris: EPHE, 1958.

²² «Мифический анализ не имеет и не может иметь своим предметом показ того, каким образом люди думают. (...) Мы стремимся показать не то, каким образом люди в мифах думают, а то, как мифы мыслят себя в людях и без их ведома» (Lévi-Strauss C. *Le cru et le cuit*. — Paris: Plon, 1964. — P. 20). Несмотря на то, что, взятый буквально, этот текст полностью подтверждает правильность моего прочтения позднего варианта леви-стросовской теории мифического разума, я должен сказать — особенно в наше время, когда принято читать полуавтоматически, по диагонали, и критиковать по подозрению, — что можно было бы найти в этой формуле (слишком красивой, чтобы не вызывать метафизических *извращений*) предостережение от соблазна мистического соучастия и даже ценный вклад в теорию практического отношения к мифу. (Клод Леви-Строс прав, когда напоминает, что при производстве мифов, как и при производстве речей, осознание законов может быть лишь частичным и прерывистым, потому что «субъект, сознательно применяющий в своей речи фонетические и грамматические законы, даже если он владеет наукой и необходимым мастерством в ее применении, потерял бы тут же нить своих рассуждений». — Там же.)

²³ Lévi-Strauss C. Language and the Analysis of Social Laws // American Anthropologist. — Avril-juin 1951. Цитируется по: Pouillon J. L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. Postface à C. Lévi-Strauss. Race et Histoire.— Paris: Médiation, 1968.

[73]

са, цель которого выражать или регулировать практику (правила, связанные с местными обычаями, официальные теории, пословицы, поговорки), и следствий образа мышления, который в этом дискурсе выражается. В силу одного того, что вопрос о принципе формирования регистрируемых закономерностей остается нетронутым, а главная роль отводится «мифопоэтике» языка, которая, как указывал Витгенштейн, непрерывно соскальзывает с существительного (*substantif*) на существо (*substance*), объективистский дискурс получает возможность превратить модель, сконструированную с целью объяснения практик, в силу, действительно способную их детерминировать. Реифицируя абстракции (во фразах типа «культура определяет эпоху крепостного права»), он трактует конструкты «культура», «структура», «социальные классы» или «способы производства» как реальности, обладающие социальной эффективностью и способные непосредственно воздействовать на практику; а приписывая концептам способность действовать в истории так же, как обозначающие их слова действуют во фразах в исторической речи, он персонифицирует коллективности и превращает их в субъектов, несущих ответственность за исторические действия (с помощью таких фраз: «буржуазия хочет, чтобы...» или «рабочий класс не потерпит, если...»²⁴). А если вопрос не удастся обойти, то он спасает лицо, прибегая к *систематически двойственным* понятиям, как говорят лингвисты, чтобы обозначить фразы, репрезентативное содержание которых изменяется в зависимости от контекста употребления. Так же как понятие «*правило*», которое может индифферентно ссылаться на закономерность, присущую практикам (например, на статистическую закономерность), так и *модель, сконстру-*

²⁴ Утверждая существование «коллективного сознания» группы или класса и относя на счет групп диспозиции, которые формируются только в индивидуальных сознаниях (даже если они являются результатом действия коллективных условий, как, например, *осознание классовых интересов*), персонификация коллективностей освобождает от анализа этих условий и в особенности тех, что определяют степень объективной и субъективной однородности рассматриваемой группы и уровень сознательности ее членов.

[74]

ированная наукой для их объяснения, или *норма*, сознательно установленная и соблюдаемая агентами, позволяют условно примирить взаимоисключающие теории действия. Конечно же, сюда относится Хомски, утверждающий одновременно (в разных контекстах), что правила грамматики это *средства описания языка*, что это системы *норм*, о которых агенты имеют некоторое представление, и, наконец, что речь идет о *нейрофизиологических механизмах*. («Человек, владеющий языком, имеет в голове очень абстрактную систему структур и в то же время очень абстрактную систему правил, детерминирующих в свободном повторении бесконечность сочетаний звук — смысл»²⁵.) Нужно также перечитать то место из второго издания «Элементарных структур родства», где можно предположить, что употребление лексики нормы, модели или правила представляет предмет особого контроля, поскольку она касается различия между «преференциальной системой» и «прескриптивной системой»: «Обоюдно, система, *предписывающая* брак с дочерью брата матери, может быть названа прескриптивной, даже если это *правило* редко соблюдается: она говорит, что *нужно* делать. Вопрос, до какой степени и в какой пропорции представители конкретного *общества соблюдают норму*, конечно, интересен, но не так, как вопрос о месте, которое должно занять это общество в типологии. Поскольку вполне правдоподобно предположить, что *осознание правила* хотя бы немного изменяет *выбор* в *предписанном* направлении; что доля *ортодоксальных* браков здесь будет выше, чем если бы они заключались *случайно*, то можно также предположить, что в этом обществе действует то, что можно было бы назвать матрилатеральным *оператором*, который играет роль лощмана: некоторые союзы по меньшей мере намереваются заключаться в указанном им направлении, а этого достаточно, чтобы запечатлеть специфическую кривизну в генеалогическом пространстве. Несомненно, там будет не одна, а

²⁵ Chomsky N. General Properties of Language // Bain Mechanism Underlying Speech and Language / Darley I. L. (ed.)- — N. Y.; London: Grune and Straton, 1967. — P. 73-88.

[75]

много локальных кривых; несомненно, эти кривые будут все чаще сходиться у начала и только в редких случаях и как исключение будут формировать законченные циклы. Однако набросков структур, проявляющихся здесь и там, достаточно, чтобы сделать из системы *вероятностную версию* более жестких систем (*понятие* целиком *теоретическое*), где браки будут строго соответствовать *правилу, сформулированному социальной группой по своему вкусу*²⁶. Основной упор в этом отрывке (как и в предисловии целиком) сделан на *норме*,

тогда как в «Структурной антропологии» используется терминология *модели*, или, если угодно, *структуры*; не то чтобы эта терминология здесь совсем отсутствовала, поскольку метафоры, организующие центральный пассаж («оператор», «кривая» «генеалогического пространства», «структуры»), указывают на логику теоретической модели и на исповедуемую и одновременно отторгаемую эквивалентность *модели* и *нормы*: «Преференциальная система является прескриптивной, когда ее рассматривают на уровне модели; прескриптивная система может быть только преференциальной, когда ее рассматривают на уровне реальности»²⁷. Однако, если вспомнить в «Структурной антропологии» рассуждения об отношениях между языком и родством (например, «Системы родства» как «фонологические системы» разработаны разумом на уровне бессознательного мышления»²⁸) и крайнюю ясность, с которой «культурные нормы» и всякого рода «рационализации» или «вторичные переработки», произведенные туземным населением, отбрасываются в интересах «бессознательных структур», не говоря уже о текстах, в которых утверждается изначальное правило экзогамии, то остается только удивляться сделанным здесь уступкам «осознаванию правила» и дистанции, обозначенной в отношении жестких систем, чье понятие «целиком теоретическое». То

²⁶ Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. — Paris: Mouton, 1967. — P. XX—XXI. (Подчеркнуто П. Бурдые).

²⁷ Ibid. — P. XX, XXII.

²⁸ Lévi-Strauss C. L'anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958. — P. 41.

[76]

же и в отношении другого места этого предисловия: «Несмотря ни на что, эмпирическая реальность так называемых прескриптивных систем обретает свой смысл только в отношении к *теоретической модели, выработанной самим туземным населением*, до всяких этнологов»; или еще: «Те, кто занимается этим, *хорошо знают*, что дух таких систем не сводится к тавтологическим предложениям, что каждая группа получает своих женщин от доноров и отдает своих дочерей акцепторам. Они *осознают* также, что брак с кузиной по перекрестной материнской линии дает самую простую иллюстрацию правила, формулировку, лучше всего подходящую для гарантии его увековечения, тогда как брак с кузиной по перекрестной отцовской линии непоправимо нарушает его»²⁹. Нельзя не упомянуть текст, где Витгенштейн, как бы играя сам с собой, собирает вместе все вопросы, которых избегает структурная антропология и, более широко, интеллектуализм, поскольку он перемещает объективную истину, установленную наукой, в практику, исключаящую по сути теоретическую позицию, способную дать возможность для установления этой истины: «Что я называю "правилом, по которому он действует"? — Гипотезу, удовлетворительным образом описывающую наблюдаемое нами его употребление слов; или правило, которым он руководствуется при употреблении знаков; или же то, что он говорит нам в ответ на наш вопрос о его правиле? — Но что если наблюдение не позволяет четко установить правило и не способствует прояснению вопроса? Ведь дав мне, например, на мой вопрос о том, что он понимает под "N", ту или иную дефиницию, он тотчас же был готов взять ее обратно и как-то изменить. — Ну а как же определить правило, по которому он играет? Он сам его не знает. — Или, вернее: что же в данном случае должна означать фраза "Правило, по которому он действует"?»³⁰.

²⁹ Ibid.

³⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — М.: Гнозис, 1994. — Книга I. — С. 118.

[77]

Перейти от *закономерности (régularité)*, т. е. того, что производится с некоторой статистически измеряемой частотой, и от формулировки, позволяющей ее объяснять, к сознательно формулируемому и сознательно же соблюдаемому *регламенту* или к *бессознательной регуляции* некой таинственной мозговой или социальной механики — вот два самых распространенных способа перехода от модели реальности к реальности модели. В первом случае переходят от одного правила, которое, согласно введенному Куайном различию между *to fit* (соответствовать, годиться) и *to guide* (вести, быть основанием)³¹, чисто описательным образом подгоняется к наблюдаемой закономерности, к другому правилу, диктующему, управляющему или направляющему поведение (что предполагает знание и признание правила, которое поэтому должно формулироваться), уступая простейшей формуле юридического мировоззрения (юридизма), т. е. той разновидности финализма, самой распространенной из всех

спонтанных теорий практики, которая как бы считает, что основой практики является сознательное подчинение сознательно выработанным и санкционированным правилам. «Рассмотрим, — говорит Цифф, — различие между "поезд *регулярно* опаздывает на две минуты" и "опоздание поезда на две минуты *является правилом*": <...> в последнем случае подразумевается, что факт опоздания на две минуты соответствует политике или плану. <...> Правила отсылают к планам или политике, а не к регулярности <...>. Считать, что в естественном языке должны быть правила, все равно что считать, что все дороги должны быть красными, потому что они соответствуют красным линиям на карте»³². Во втором случае как бы считается, что действие имеет своим основанием (если не целью) теоретическую модель, которую нужно сконструировать, чтобы осмыслить это действие, не прибегая, однако,

³¹ Quine W. V. Methodological Reflections on Current Linguistic Theory // Harman & Davidson (eds). Semantics of Natural Language. — Dordrecht: D. Publishing Company, 1972. — P. 442-454.

³² Ziff P. Semantic Analysis. — N. Y.: Cornell University Press, 1960. — P. 38.

[78]

к свойственным юридиксизму наиболее вопиющим формам наивности, но беря за основу практики или институты, объективно управляемые неизвестными правилами агентов; обозначения, не имеющие обозначающей интенции; целесообразность без сознательно поставленных целей, что является прямым вызовом, брошенным старой альтернативе механицизма и финализма, а бессознательное определяется как *механический оператор целесообразности*. Так, о попытках Дюркгейма «объяснить происхождение символического мышления» Леви-Строс писал: «Современные социологи и психологи решают такого рода проблемы, обращаясь к бессознательной деятельности разума, но во времена Дюркгейма психология и лингвистика не достигли еще своих важнейших результатов. Этим объясняется борьба Дюркгейма с так называемой неустранимой антиномией (здесь уже можно видеть значительный прогресс относительно мышления конца XIX века, каким его показывал, например, Спенсер): слепой характер истории и финализм сознания. Между двумя можно найти *очевидно бессознательную целесообразность разума*»³³.

Можно представить, насколько была притягательной для умов, настроенных не признавать ни наивности финалистики объяснений, ни тривиальности причинно-следственных объяснений (особенно «вульгарных», когда они исходят из экономических и социальных факторов), вся эта таинственная целевая механика — продукт разумный и, вероятно, желанный, однако не имеющий своего производителя; она порождается структурализмом, когда тот одним движением заставляет исчезнуть социальные условия производства, воспроизводства и использования символических объектов, а имманентную логику — появиться. Становится понятным, таким образом, то доверие, которое с самого начала получает попытка Леви-Строса преодолеть альтернативу между сознательно ориентированным на рациональные цели действием и механической реакцией на детермина-

³³ Lévi-Strauss C. II Gurvitch G., Moore W. E. (eds.) La Sociologie au XX siècle. — Paris: P. U. F., 1947. — T. II. — P. 527. (подчеркнуто П. Бурдые).

[79]

ции, когда он вводит целесообразность в механизм при помощи понятия бессознательного, той разновидностью *Deus ex machina*, которая есть в то же время *Бог в машине*. Несомненно, натурализация целесообразности, предполагающая забывание исторического действия и — при помощи понятия бессознательного — приводящая к введению исторических целей в тайны Природы, придавала структурной антропологии вид самой естественной из всех общественных наук и самой научной из всех метафизик природы. «Поскольку разум также *есть вещь*, функционирование этой вещи просвещает нас о природе вещей; даже чистая рефлексия заканчивается интериоризацией космоса»³⁴. В одной фразе можно видеть колебание между двумя противоречащими объяснениями о постулируемой тождественности разума и природы: идентичность природы (разум есть вещь) или идентичность, полученная в обучении (интериоризация космоса). Два тезиса оказываются перемешанными ради двойственности другого рода формулировки: «Образ мира заключен в архитектуре разума»³⁵, и во всяком случае согласуются друг с другом, чтобы неявным образом исключить индивидуальную и коллективную историю. Под видом радикального материализма эта философия природы являет собой философию разума, которая есть не что иное, как разновидность идеализма. Утверждая универсальность и вечность логических категорий, управляющих «бессознательной деятельностью разума», она игнорирует диалектику социальных структур и структурированных и структурирующих диспозиций, в которых образуются и преобразуются мыслительные схемы. Идет ли речь о логических категориях, т. е. *принципах деления*, которые при посредничестве *принципов разделения труда* приходят в соответствие со структурами социального (а не природного) мира, или о временных

структурах, которые неощутимо внушаются с помощью «скрытого экономического принуждения», как говорил Маркс, — т.е. системы экономических и символи-

³⁴ Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. — Paris: Plon, 1964. — P. 328 (подчеркнуто П. Бурдые).

³⁵ Lévi-Strauss C. *Le cru et le cuit*. — Paris: Plon, 1964. — P. 346.

[80]

ческих санкций, связанных с определенной позицией в экономических структурах, — эти схемы являются одним из посредников, помогающих объективным структурам структурировать любой опыт, начиная с экономического, не прибегая к механической детерминации или адекватному осознанию.

Достаточно проигнорировать диалектику объективных и инкорпорированных структур, осуществляющуюся в каждом практическом действии, чтобы замкнуться в канонической альтернативе, которая, бесконечно возрождаясь под новой оболочкой в истории социальной мысли, обрекает тех, кто собирается опровергнуть субъективизм (как это сегодня делают структуралисты, перечитывающие Маркса), на фетишизацию общественных законов. При этом конструкции, к которым должна обращаться наука при объяснении структурированного и осмысленного ансамбля, произведенного накоплением бесчисленных исторических действий, преобразуются в трансцендирующие целостности, практикующиеся в отношении сущности к существованию; история сводится к «процессу без субъекта», а автомат, подчиняющийся мертвым законам истории природы, попросту замещает «творящего субъекта» субъективизма. Подобное эманатистское видение делает из структуры (Капитала или Способа производства) развивающуюся саму собой в процессе самореализации энтелехию и редуцирует роль исторических агентов к «подпорке» (*Träger*) структуры, а их действия — к простым эпифеноменальным проявлениям имеющейся у структуры возможности развиваться согласно собственным законам и определять и переопределять другие структуры.

Глава 2. Воображаемая антропология субъективизма

Несомненной заслугой Сартра является сверхпоследовательная формулировка философии действия, которая — почти всегда имплицитно — соглашается с теми, кто описывает практики как стратегии, эксплицитным образом ориентированные по отношению к эксплицитно же, в свободном выборе, поставленным целям, или даже, у некоторых интеракционистов, — по отношению к предвосхищаемой реакции других агентов. Так, не сумев найти ничего похожего на *устойчивые диспозиции* и *вероятные случайности*, Сартр превращает каждое действие в некоторого рода конфронтацию субъекта и мира, не имеющую прошлого. Это ясно видно в том отрывке из «Бытия и ничто», где он приписывает революционному сознанию — «конверсии» сознания, произведенной некой воображаемой переменной — власть творить смысл настоящего, создавая отрицающее его революционное будущее: «Нужно перевернуть общепринятое представление и признаться в том, что не тяжесть положения и не страдания, приносимые им, являются мотивами для мечты об ином порядке вещей, при котором всем станет лучше; напротив, именно с того дня, когда становится ощутимым другой порядок вещей, когда наши тяготы и страдания видятся в новом свете, *мы решаем*, что они невыносимы»¹. Если мир действия есть не что иное, как воображаемый универсум взаимозаменяемых возможнос-

¹ Sartre J. P. *L'Être et le néant*. — Paris: Gallimard, 1943. — P. 510; ср. также: Sartre J. P. *Réponse à Lefort // Les temps modernes*. — №89. — Avril 1953. — P. 1571-1629. - Sartre J. P. *L'Être et le néant*. — Op. cit. — P. 669.

82

теи, полностью зависящий от установлений создавшего его сознания, а следовательно, полностью лишенный *объективности* (если он волнует — значит, сотворивший его субъект выбрал для себя быть взволнованным, а если вызывает протест — значит, субъект увидел себя протестующим), то эмоции и страсти, а также сами действия это всего лишь игры беспокойной совести: «Нет случайности в том, что материализм серьезен, и тем более неслучайно, что он всегда и повсюду воспринимался как революционная доктрина. Революционеры серьезны. Они узнают друг друга по тому, как давит на них мир... Серьезный человек принадлежит миру, а не себе. Он даже не думает о возможности уйти от него... у него совесть не спокойна...»². Та же неспособность говорить о «серьезном» иначе как в предосудительной форме «серьезности» наблюдается при анализе эмоций, который — что важно — отделяется «Воображаемым» от менее радикальных субъективистских описаний в «Наброске к теории эмоций»: «Что может заставить меня выбрать магическую или техническую сторону мира? Этим не может быть сам мир, которому, прежде чем проявиться, нужно, чтобы его открыли. Следовательно, надо, чтобы это *для-себя (le pour-soi)*, в своем проекте, выбрало быть тем, посредством чего мир будет раскрываться как магический или

рациональный, т. е. как свободный проект придать себе либо магическое, либо рациональное существование. Он ответствен как за одно, так и за другое, поскольку не может *быть* иначе, как только выбрав себя. Он проявляется, таким образом, как свободное основание и собственных эмоций, и собственных волений. Мой страх свободен и показывает мою свободу»³. Подобно декартовскому Богу, свобода которого ограничивается лишь свободным решением, например, тем, что лежит в основе непрерывности творения и, в частности, в постоянстве истин и ценностей, субъект у Сартра (индивидуальный или коллективный) может вырваться из абсолютной — без прошлого

³ Ibid. — P. 521.

83

и будущего — прерывности выборов свободы только при свободном решении о присяге в верности самому себе или при свободном отказе от беспокойной совести — единственно возможных основаниях этих двух воспринимаемых форм, аутентичных или нет, *constantia sibi*

⁴.

Конечно, можно противопоставить этому анализу сартровской антропологии те тексты (весьма многочисленные, особенно в ранних и поздних работах), где Сартр сам признает, например, «пассивный синтез» мира уже установленных значений — подобно отрывку, где он хочет показать свое отличие от растворяющей философии Декарта⁵, или фразе, где он возмущается об изучении «действий без агента, производства без расчетчика, обратной целерациональности, вечному круговороту»⁶. Он отталкивает тем не менее с безотчетной брезгливостью «эти реалии: студенистые, достаточно смутно явленные в надындивидуальном сознании — которые, против всякой вероятности, стыдливый органицизм все еще пытается отыскать в этом суровом и

⁴ В тексте, опубликованном примерно в одно время с «Бытие и ничто», Сартр проводит параллель между свободой субъекта (в его понимании) и божественной свободой по Декарту: «Если он [Декарт] понимал божественную свободу как нечто, не отличающееся от его собственной, значит, это о собственной свободе, как он ее воспринимает, свободной от пут католицизма и догматизма, он говорит, когда описывает свободу Бога. Мы явно видим здесь феномен сублимации и переноса. Однако Бог у Декарта свободнее богов, воображенных человеческим мышлением; это единый Бог-творец» (*Sartre J. P. Descartes. — Genève; Paris: Trois collines, 1946. — p. 44-45*). и дальше: «Нужны два века кризиса — кризиса Веры и кризиса Науки, — чтобы человек вернул себе ту творческую свободу, которую Декарт поместил у Бога, чтобы наконец начали замечать эту истину, лежащую в основе всякого гуманизма: человек есть существо, появление которого вызывает к существованию мир. Но мы не упрекаем Декарта в том, что он отдал Богу то, что свойственно нам самим: мы скорее восхищаемся тем, как в авторитарную эпоху он заложил основы демократии, как упорно следовал требованиям идеи автономии и задолго до Хайдеггера и его "Von Wesen des Grundes" понял, что единственным основанием бытия является свобода» (Op. cit. — P. 51-52).

⁵ Sartre J. P. L'Etre et le néant. — Op. cit. — P. 543.

⁶ Sartre J. P. Critique de la raison dialectique. — Op. cit. — P. 161.

84

сложном, но отчетливо очерченном поле пассивной деятельности, где существуют индивидуальные организмы и материальные иллюстративные реалии»⁷. Он не оставляет места ни для чего, что — как со стороны мира вещей, так и со стороны агентов — могло бы нарушить границу между чистой прозрачностью субъекта и плотной непрозрачностью вещей, которую его строгий дуализм стремится удержать.

Социальный мир — место таких «внебрачных» компромиссов между вещью и смыслом, которые определяют «объективный смысл» как вещьобразующий смысл, а диспозиции как «телообразующий» смысл — является настоящим вызовом тому, кто может дышать лишь чистым воздухом универсума сознания или «праксиса». И Сартр небезосновательно восстает против «объективной» (я бы сказал «объективистской») социологии, которая ухватывает только «инерционную социальность». Его активистский волюнтаризм, нетерпеливый из-за всех этих трансцендентных потребностей, приводит к отказу от рассмотрения класса в качестве класса условий и предпосылок, а следовательно — диспозиций и устойчивых стилей жизни: он видит класс-вещь, класс-сущность, замкнутый в своем бытии, редуцированный к инерции и потому бессильный, и противопоставляет ему «группу, тотализирующую в праксисе», рожденную от класса-вещи, но вопреки ему⁸. Любое «объективное» описание этого «объективного» класса, по его мнению, вызывает демобилизующий скрытый пессимизм, который стремится замкнуть и даже *загнуть* рабочий класс в то, чем он уже является, и увести его от того, чем он должен быть — *мобилизованным классом*, о котором мы могли бы сказать то же, что Сартр говорит о субъекте: он есть то, что он из себя сделал.

Подобная теория индивидуального и коллективного действия естественным образом находит свое завершение

⁷ Sartre J. P. Op. cit. — P. 305.

⁸ Ibid. — P. 357. Проблема социальных классов — это исключительная территория

противостояния объективизма и субъективизма, ограничивающая исследование рядом ложных альтернатив.

85

в отчаянном проекте трансцендентного происхождения общества и истории (его можно распознать в «Критике диалектического разума»), на который, по-видимому, указывал Дюркгейм, когда в «Метод социологии» писал: «Поскольку воображаемый мир не оказывает ему [социологу] никакого сопротивления, то, ничем не удерживаемый, он предается беспредельным амбициям и считает возможным конструировать или, точнее, реконструировать мир своими силами и по собственному усмотрению»⁹. Продолжение можно найти у Ницше: «Философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти, к "сотворению мира", к *causa prima*»¹⁰. Не умея распознать «в общественных установлениях ничего другого, кроме искусственных и достаточно произвольных комбинаций», как говорил Дюркгейм, эта общественная искусственность безоговорочно подчиняется трансцендентности социального, редуцированной к «взаимным принуждениям и автономиям», к «трансцендентности Эго». У раннего Сартра в связи с этим находим: «По ходу такого действия индивид открывает диалектику как рациональную прозрачность — поскольку он ее составляет, и как всеобщую необходимость — поскольку она от него ускользает, проще говоря, поскольку ее составляют другие; в итоге: в той самой мере, в какой он признается себе в преодолении собственных потребностей, он признает закон, который ему предписывают другие, пре-

⁹ Durkheim E. Les règles de la méthode sociologique. — Op. cit. — P. 18.

В переводе А. Б. Гофмана (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991. — С. 396— 397) этот отрывок звучит следующим образом: «В то время как ученый, исследующий физическую природу, обладает как ученый весьма острым ощущением сопротивления, которое она оказывает ему и которое так трудно преодолеть, кажется, что социолог движется среди вещей, непосредственно данных и прозрачных для ума, настолько велика легкость, с которой, как мы видим, он готов решать самые запутанные вопросы». — Прим. перев.

¹⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ницше Ф. Сочинения в 2 т. / Пер. с нем.; Сост., ред., и авт. прим. К. А. Свасьян. — М.: Мысль, 1990. — С. 247.

¹¹ Durkheim E. Op. cit. — P. 19.

86

одолевая свои [потребности] (он его признает, но еще не значит подчиняется), он признает собственную автономию (поскольку она может быть использована другим, что и случается каждый день: уловки, маневры) как чуждую силу, а автономию других — как непреложный закон, который помогает противостоять им»¹². Трансцендентность социального может быть лишь результатом «индукции» (рекурренции), т. е. в конечном итоге — *числа* (отсюда значение, придаваемое «серии») или «материализации индукции» в предметах культуры¹³; отчуждение, состоящее в добровольном отречении от свободы в пользу требований «обработанной материи»: «Рабочий в XIX веке сделал из себя то, что он есть, т. е. он практически и рационально определяет порядок своих расходов — следовательно, он принимает решения в своем свободном праксисе; с помощью этой свободы он делает из себя то, чем он был, что он есть, чем он должен быть — машиной, чья зарплата не превышает затрат на ее поддержание в рабочем состоянии. <...> Сущность класса как практико-инертная сущность является людям через людей, через пассивный синтез обработанной материи»¹⁴. Утверждение примата «логики» над «индивидуальным праксисом», Разума утверждающего над Историей как Разумом утвержденным, приводит нас к постановке проблемы генезиса общества в тех самых терминах, которые использовали теоретики общественного договора: «История определяет содержание всей совокупности человеческих отношений; эти отношения относятся ко всему. Вместе с тем человеческие отношения в целом существуют не благодаря ей. И это не благодаря проблемам организации и разделения труда устанавливаются человеческие отношения между этими *прежде разделенными* предметами, людьми»¹⁵. Как Бог у Декарта наделяется задачей поминутно заново начинать творить мир *ex nihilo* по своему свободному проекту, поскольку тот не содержит в себе самой возможности

¹² Sartre J. P. Op. cit. — P. 133.

¹³ Ibid. — P. 234, 281.

¹⁴ Ibid. — P. 294. ¹⁵ Ibid. — P. 179.

87

возникать, — так и у Сартра: типично картезианский отказ от вязкой непрозрачности «объективных возможностей» и от объективного смысла приводит его к необходимости наделить «исторических агентов», индивидуальных или коллективных (к примеру, «Партию» — ипостась сартровского субъекта), абсолютной инициативой, придав ей неопределенную задачу вырвать социальное целое или класс из «практико-инертной» инертности. В конце необъятного воображаемого романа о смерти и воскрешении свободы с его двойным движением «экстериоризации внутреннего», ведущей от свободы к отчуждению, от сознания

к материализации сознания или, как о том говорит само название, «от праксиса к практико-инертному», и «интериоризации внешнего», которая посредством грубого сокращения осознания и «слияния сознаний» ведет от «группы к истории», от реификации отчужденной группы к самобытному существованию исторического агента. Сознание и вещь все так же непоправимо разделены, как и вначале, причем ничего похожего на институцию или на социально сформированного агента (даже выбор примеров это подтверждает) не может когда-либо быть утверждено или построено. Внешние стороны диалектического дискурса не могут скрыть неопределенные колебания между «в-себе» и «для-себя», или, говоря новым языком, между материальностью и праксисом, между инертностью группы, редуцированной к своей «сущности» (т. е. к своему превзойденному прошлому и к ее необходимости, отданных на откуп социологам), и продолжающимся творением в свободном коллективном проекте — неопределенной серии решающих действий, которые нужны для спасения группы от неантизации (*у-ничто-же-ния*) в чистой материальности.

Как не приписать инерции габитуса то постоянство, с которым объективная интенция сартровской философии утверждается буквально вопреки субъективным интенциям (т. е. вопреки перманентному проекту «конверсии») ее автора, который никогда не бывал столь открыт и столь открыто откровенен, как в своих проклятиях, которые, конечно же, не смогли бы прикрыть такого насилия, если бы

88

не обладали привкусом самокритики, сознательной или бессознательной? Вспомним знаменитые рассуждения гарсона в кафе, чтобы оценить по достоинству такую фразу: «Всем, кто принимает себя за ангелов, действия их ближнего кажутся абсурдными, поскольку они думают, что стоят выше человеческого предприятия и отказываются в нем участвовать»¹⁶. Пример Сартра — образцового интеллектуала, способного жить так, как он говорит, и чтобы сказать об «опыте», полученном посредством и для целей анализа, иначе говоря, тех вещах, которые стоит пережить, поскольку они заслужили, чтобы о них рассказывали, — этот пример показывает, что подобно объективизму, универсализирующему ученое отношение к предмету науки, субъективизм делает всеобщим опыт, который субъект научного дискурса производит о себе самом как субъекте. Профессионал сознания, обреченного на иллюзию «сознания без инерции», без будущего и без внешности, Сартр наделяет всех субъектов, с которыми он готов идентифицировать себя — т. е. почти исключительно прожективный народ, рожденный от такой «обширной» идентификации, — собственным жизненным опытом чистого субъекта, не имеющего ни корней, ни привязанностей.

Интерес сартровского анализа в том, чтобы показать: истоком и смыслом борьбы между объективизмом и субъективизмом является идея, что наука о человеке делается человеком, являющимся, таким образом, и объектом, и субъектом науки (которая, несомненно, меняется в направлении объективизма или субъективизма в зависимости от величины объективной и субъективной дистанции от субъекта до объекта науки). Она оказывается вынужденной ставить эксплицитным образом антропологические вопросы, на которые экономисты (как и антропологи и лингвисты) отвечают, даже не задаваясь ими, некоей помесью теоретического безразличия с теоретическим же бессознательным и весьма часто — неадекватно; они заново открывают для себя вопросы, которые стояли перед философами эпохи

¹⁶ Ibid. — P. 182-183.

89

нарождающейся буржуазии в такой возвышенной форме, как вопрос об отношении божественной свободы и сущности. Историческая аналогия на самом деле помогает понять, что теория действия, а точнее — отношение между агентами и объективными условиями (или структурами), приводимые в действие экономикой, бесконечно колеблется от одного текста к другому, а иногда от одной странице к другой в том же тексте, — между объективистским воззрением, подчиняющим свободу и волю детерминизму внешнему и механическому либо внутреннему и интеллектуальному, и субъективистским и финалистским воззрением, которое подменяет предысторией причинного объяснения будущие цели проекта и интенционального действия или, если угодно, ожидание последующих выгод. Именно таким образом так называемая теория «рационального деятеля» балансирует между, с одного полюса, крайней формой финалистского субъективизма с его сознанием «без инерции»¹⁷, которое постоянно творит наново смысл мира и может найти преемственность и постоянство только в верности самому себе, посредством которой она «связывает себя», как Улисс перед Сиренами, — и, с другого полюса — интеллектуальным детерминизмом, который хотя и определяется часто вопреки самому себе, на деле отделен только некоторыми лингвистическими эффектами от механического детерминизма, редуцирующего действие к механической реакции на механические детерминации, а экономических агентов — к неразличимым частичкам, подчиненных законам механического равновесия. В действительности, поставить выбор в

зависимость, с одной стороны, от структурных принуждений (технических, экономических, юридических), очерчивающих совокупность возможных действий, и, с другой стороны — от якобы универсальных и сознательных (или подчиняющихся универсальным прин-

¹⁷ «Нет никакой инерции в сознании» (*Sartre J. P. L'Être et le néant*. — Op. cit. — P. 101). И еще: «Декарт понял, <...> что свободное действие было совершенно новым продуктом, ростки которого не могли содержаться в предыдущем состоянии мира» (*Sartre J. P. Descartes*. — Op. cit. — P. 47).

90

ципам) предпочтений — значит не оставить агентам, принуждаемым очевидностью доводов и логической необходимостью «рационального расчета», никакой другой свободы, кроме принятия правды, т. е. объективных шансов, или ошибочность субъективного мышления, т. е. частичность и пристрастность¹⁸.

Ультрасубъективистское воображение Сартра оказалось преодолено волюнтаризмом антропологических фикций, к которым поборники идеологии «рационального деятеля» вынуждены обращаться (когда перед ними встает проблема, от которой они стараются обычно уйти), чтобы обосновать одним рациональным решением рациональное поведение «рационального деятеля» и, в частности, объяснить постоянство и связность его предпочтений во времени. Обращаясь, например, к стратегиям, состоящим в том, чтобы «связать себя» (некой разновидностью сартровской клятвы, описанной как «излюбленное средство решения проблемы борьбы со слабостью воли»¹⁹), делают вид, что обосновывают рациональное поведение и объясняют его с помощью большого количества формальных моделей, в то время как — не признавая никакой другой манеры обоснования разумом рационального поведения, кроме как *приписывания ему разумности* в качестве основы — протаскивают всего лишь как *vis dormitiva* то бытие разума, то долженствование, которым мог бы являться агент, все практики которого исходили бы из разума²⁰. Поскольку всякое

¹⁸ Парадоксальным образом теория «рационального деятеля» (ее интеллектуалистский вариант) может соотноситься только с объективными условиями, когда фиксируются различия в практиках.

¹⁹ Эти идеально-типические цитаты позаимствованы из идеально-типической же книги, а потому столь полезны: *Elster J. Ulysses and the Sirens*. — Cambridge U. P., 1979. — P. VII; 37.

²⁰ Джон Элстер со всей ясностью показывает правду этического предприятия, имеющего целью заменить волей слабость воли, когда в связи с такой дорогой сердцу каждого классического философа темой, как страсть, убитая страстью, он противопоставляет «аналитическому» проекту «стратегический»: изменить поведение с помощью рационального решения. «Аналитический проект состоял бы в том, чтобы определить, в какой мере у людей как таковых одна страсть стремится нейтрализовать другую. Стратегические и манипуляционные перспективы могли бы сталкивать одну страсть с другой, чтобы изменить поведение как других людей — в случае манипуляции, так и свое собственное — в случае стратегии» (*Elster J. Op. cit.* — P. 55). Иными словами, «последовательные и окончательные предпочтения в любой взятый момент времени», которыми определяется как таковой «рациональный деятель», являются продуктом «стратегической установки», имеющей целью контролировать их рациональным образом, т. е. продуктом рациональной морали.

91

исследование экономических и социальных условий экономических диспозиций исключается по определению, т. е. одним фактом принятия идеи экономически неопределенного экономического субъекта, в частности, относительно его предпочтений, постольку результаты отдельного состояния отдельной экономики начинают выглядеть как более или менее разумные (скорее чем рациональные) в зависимости от того, более или менее они согласуются с объективными требованиями. Формальные модели никогда еще столь полно не проявляли одно из своих достоинств — несомненно, самое неоспоримое, — каким является их способность показывать *a contrario* сложность реального, приумножаемая ими, как в случае, когда они доводят до абсурда воображаемую антропологию либерального субъективизма, изо всех сил желая спрятать за изначальным *fiat* («да будет») произвол установления и решительно положить свободное решение сознательного и рационального субъекта в основу практик наименее рациональных, по меньшей мере с виду, таких как верования, обычаи или вкусовые предпочтения²¹.

Правда формальных построений, избилующих в экономике (например, целый ряд публикаций, вызванных статьей К. фон Вайцзеккера об эндогенных изменениях вкусов: *Weizsäcker C. C. von*.

²¹ Следует заметить, что Джон Элстер, исключивший из своей теории диспозиционные концепты, приписывает «аристократическому отвращению к расчету и не менее аристократическому предубеждению относительно совершенной твердости характера, сколь бы эксцентричным оно ни было» предпочтению, вызываемое Декартом, необоснованному решению, которого, раз приняв, стараются держаться (*Elster J. Op. cit.* — P. 60).

92

Notes on endogenous change of taste // *Journal of Economic Theory*. — 1971, №3. — P. 345-372) обнаруживает себя в убогости и ирреальности

предложений, к которым они применяются. Так, упомянутая статья сначала предполагает, что наличные предпочтения зависят только от потребления, характерного для непосредственно предшествующего периода, а потому исключает как слишком сложную и, следовательно, трудноформализуемую, идею генезиса предпочтений: они рассматриваются как равнопредставленные в какой угодно истории потребления; затем — в силу тех же причин, — что доходы потребителя должны вкладываться лишь в два вида благ. А что сказать обо всех этих примерах, столь очевидно выдуманных, чтобы доказать, что они ничего не доказывают, а точнее, — показывают, что можно доказать что угодно за счет решительной квантификации и произвольного подсчета неких произвольных групп: 20 летчиков, из которых 5 получают повышение, 15 не получают; 20 студентов, из которых 6 набрали по 200 баллов, 8 по 100 и еще 6 не набрали ни одного²². Однако не будем продолжать все эти долгие перечисления разного рода «математических развлечений», весьма серьезно выдающих себя за антропологический анализ, такие как «дилемма заключенного» или другие парадоксы, обреченные ходить по кругу. Нам достаточно одного примера, стоящего всех остальных, про курильщиков, решивших всем вместе бросить курить, или про толстяков, решивших худеть: «Представим себе некоего русского в XIX веке. Через несколько лет он должен унаследовать огромное имение. При его социалистических идеях он решает отдать землю крестьянам. Но он знает, что со временем его убеждения могут угаснуть. Чтобы не допустить такой возможности, он делает две вещи. Для начала он подписывает официальный документ, по кото-

²² Boudon R. Effet pervers et ordre social. — Paris: P. U. F., 1977. — Passim; про воображаемые группы см. р. 39.

93

рому он отказывает свои земли и который может быть аннулирован лишь по соглашению с его женой. Затем он говорит жене: "Если я когда-нибудь поменяю мнение и попрошу Вас отозвать этот документ, обещайте мне, что Вы не согласитесь. Если я отрекусь от своей идеи, то прошу Вас считать, что я умер; я хотел бы, чтобы в тот момент Ваш муж перестал быть в ваших глазах тем же, что сегодня просит Вас дать ему это обещание, но другим. Обещайте мне, что Вы не сделаете того, о чем тот другой Вас попросит"» (Parfit D. Later selves and moral principles // Montefiore ed. Philosophy and Personal Relations. — London: Routledge and Kegan Paul, 1973. — P. 137-169). Надо ли говорить, что производство и принятие такого рода «примеров», как и вообще некоторое «абсурдно разумное»²³ упражнение формального мышления, которое, будучи направлено на какие-то предметы, позволяет говорить о социальном мире так, как если бы о нем вовсе не говорили, — что все эти примеры предполагают и способствуют *отрицанию социального мира?*

Таким образом, можно заставить работать в качестве эвристической модели *a contrario* паскалевский анализ самого необычного, самого неожиданного, самого невероятного, одним словом, наименее социологического из всех рациональных решений²⁴ — *решения верить*, логического продолжения аргумента в споре. Учитывая, — говорит примерно Паскаль, — что тот, кто играет в существование Бога, делает вполне конечную ставку, чтобы выиграть бесконечные прибыли; вера принимается без обсуждения как единственная рациональная стратегия. Только бы не исчерпалась вера в разум, — добавляет Паскаль, но Джон Элстер и все те, кто привык жить в чистом мире логики, решительно забывают об этом — дабы не потерять *чувствительно-*

²³ Nietzsche F. Le crépuscule des idoles. — Paris: Mercure de France, 1951. — P. 100.

²⁴ И потому наиболее подходящее, чтобы вызвать интерес и комментарии Джона Элстера (Op. cit. — P. 47-54).

94

сти к таким резонам*. Как бы то ни было, но нельзя рационально вести проект обоснования веры на рациональном решении, не требуя от разума участия в его собственном уничтожении в вере, этом «отказе от разума», в высшей степени «согласующимся с разумом»: чтобы перейти от решения верить, которое может породить разум, к *твердой вере*, способной преодолеть прерывистость сознания и воли, мы должны воззвать к другим силам, помимо сил разума, поскольку разум, вера в способность которого привести к решению верить, не может никоим образом постоянно поддерживать веру. «Не следует заблуждаться на свой счет, мы представляем собой столько же автомат, сколько дух. Поэтому орудие убеждения у нас — не одни лишь доказательства. Много ли вещей было доказано? Доказательства убеждают только разум, обычай делает их весомей и достоверней. Он склоняет автомат, а тот направляет разум без вмешательства мысли. Кто доказал, что завтра будет день и что мы умрем, и чему люди верят больше, чем этому? Убедил нас в том обычай. Это он создает христиан, турок, язычников, ремесленников, солдат и т. д. <...> К обычаю следует обращаться, когда разум уже

увидел, где истина, чтобы оросить и окрасить нас верой, поминутно от нас ускользающей, — ведь всегда иметь перед собой доказательства

* Здесь П. Бурдые свободно цитирует Паскаля «Мысли», 233. Дословно в русском переводе это звучит следующим образом: «<...> Взвесим выигрыш и потерю, если вы поставите на решку, то есть на Бога. Рассмотрим две возможности: если вы выигрываете, то выигрываете все, а если теряете, не теряете ничего; делайте же вашу ставку скорее. <...> Послушайте, при такой вероятности выигрыша и потери, если бы вы могли выиграть две жизни за одну — и то стоило бы так играть, но если вы можете выиграть три жизни. <...> И вы поступите противно здравому смыслу, если, будучи вынуждены играть, откажетесь поставить одну жизнь против трех в игре, где за вас один из бесконечного числа шансов и где выигрыш — бесконечная жизнь в бесконечном блаженстве; но здесь ваш выигрыш — бесконечная жизнь в бесконечном блаженстве, у вас один счастливый шанс против конечного числа несчастливых, и ставка ваша тоже вещь конечная» (Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во им. Сабашиных, 1995. — С. 187). — *Прим. перев.*

95

слишком хлопотно. Нужно занять веру более удобную — то, что зовется привычкой, которая без насилия, без искусства, без доводов помогает нам уверовать во что-то и склоняет все силы нашей души к этой вере, так что мы принимаем ее естественно. Когда мы верим только по убеждению разума, а автомат склоняется верить в противоположное — этого мало. Следует заставить верить обе части нашего существа, разум — доводами, которые достаточно узнать однажды в жизни, автомат — обычаем и не позволяя ему склоняться в другую сторону»²⁵. Этот великолепный анализ оснований веры, дающийся всем, кто силится осмыслить веру в терминах представлений, не помешал Паскалю впасть в обычную ошибку профессионалов логоса и логики, склонных принимать — как говорил Маркс — логичные вещи за логику вещей. Начав с реалистической задачи осмыслить добровольное решение верить по модели обычного приобретения обычной веры, он кончает тем, что кладет намеренное решение субъекта практики в основу практики, произошедшей и порождающей устойчивую склонность производить практику: «Вы хотите прийти к вере, но не знаете дороги к ней. Вы хотите излечиться от неверия и просите лекарств: узнайте от тех, и т. д., кто были связаны, как вы, а теперь ставят все, что имеют. <...> Следуйте же им в том, с чего они начали. Они начали с того, что поступали точно так, как если бы они веровали, — кропили себя святой водой, ходили к мессе и т. д. Разумеется, это поможет вам уверовать и сделает вас глупее»²⁶. Поступая так, как если бы воля и сознание были основой предрасположенности, которая «без насилия, без искусства, без доводов помогает нам уверовать во что-то», Паскаль оставляет нетронутой тайну первоначала, сведенного им в регрессии к бесконечности решений о решении; делая из веры продукт свободного, но саморазрушительного решения освободиться от свободы, он обрекает себя на антиномию

²⁵ Паскаль Б. Мысли [252] / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. — М.: Изд-во им. Сабашиных, 1995. — С. 297-298.

²⁶ Там же [233]. — С. 188.

96

решаемой веры, которой не могут избежать любители логических парадоксов (в самом деле, как заметил Бернард Уильямс, даже если существует возможность принять решение верить *p*, то невозможно одновременно верить *p* и верить, что факт веры *p* вытекает из решения верить *p*; так что если нужно исполнить решение верить *p*, следует стереть из памяти этого верующего решение верить²⁷). Иначе говоря, решение верить может быть успешно исполнено, только если оно сопровождается решением забыть — забыть решение верить.

Стоит ли напоминать о том, что все эти антиномии вытекают из желания осмыслить практику в логике волевых решений? Можно понять этих англосаксонских философов, вынужденных признать себе в неспособности обосновать различие между упущением (*omission*) и поручением (*commission*): акты *поручения* — сознательного и добровольного обязательства — чаще всего лишь санкционируют постепенное проскальзывание невыполнения, *упущений*, бесчисленных ничтожных нерешений, которые ретроспективно могут описываться как «судьба», «предназначение» (неслучайно приводимые обычно примеры «решения» являют собой *разрывы*). Однако при более глубоком анализе нельзя не увидеть, что решение, если оно имеет место, и «система предпочтений», лежащая в его основе, зависят не только от всех предшествующих выборов принимающего решения лица, но еще и от условий, в которых делались «выборы», добрую часть которых составляют выборы тех, кто решил за него, на своем месте, заранее посудив о его суждениях и формируя тем самым это его суждение. Парадоксы, с которыми сталкивается усилие осмыслить веру в логике решения, показывают, что реальное обретение веры определяется тем фактом, что оно практически разрешает эти антиномии. Генезис содержит в себе амнезию генезиса: логика об-

²⁷ Williams B.A.O. Deciding to believe // Problems of the Self. — Cambridge U. P., 1973. — P. 136-151. Д. Элстер цитирует этот отрывок: Цит. произв. — P. 151. Эти любители парадоксов могли бы

найти другой предмет выборов в «решении» любить или не любить более (как Алидор в «*La place Royale*», который порывает со своей возлюбленной с одной только целью доказать себе свою свободу).

97

речения веры, этого неосязаемого (продолжительного и неосознаваемого) обусловливания, осуществляющегося как через условия существования, так и посредством различного рода явных стимулов и призывов к порядку, подразумевает забывание факта приобретения, иллюзию врожденности приобретенного. И потому нет необходимости ссылаться на это последнее прибежище свободы и дела чести личности — «недобросовестность» как решение забыть о решении и самообман, — чтобы понять, что вера и любое другое культурное обретение могут переживаться как одновременно логически необходимое и социологически необусловленное²⁸.

Антропологические построения, к которым прибегают защитники теории «рационального деятеля», чтобы принять на себя следствия, вытекающие из теоретического постулата, по которому рациональное действие не может иметь другого истока, кроме стремления к рациональности и свободного, информированного расчета рационального субъекта, представляют собой собственное опровержение из-за абсурдности этого постулата и стимулируют поиск основания практик в отношении между внешним принуждением, оставляющим для выбора весьма изменчивое поле, и внутренней предрасположенностью — диспозициями, являющимися продуктом экономических и социальных процессов, более или менее нередуцируемых к этим точно определенным принуждениям²⁹. Теория «рационального

²⁸ Конечно же, как мы уже показывали ранее (*Bourdieu P. La Distinction. — Op. cit. — P. 58-59*), такая иллюзия находит самые благоприятные условия своего завершения, когда принципиальное влияние материальных условий существования парадоксальным образом осуществляется в негативной манере, т. е. «по умолчанию», посредством нейтрализации наиболее непосредственных и грубых эффектов экономического принуждения. Эта иллюзия находит отличные средства своего выражения и усиления во всяких формах *антигенетического* мышления (самым законченным примером которого — еще раз — служит Сартр с его понятием «исходного проекта»).

²⁹ Насущные предпочтения определяются отношением пространства предлагаемых возможностей и невозможностей к системе диспозиций, где каждое изменение пространства возможностей

98

деятеля», занимающаяся поиском «истока» действий, будь они строго экономические или другие, в «интенции» «сознания», часто ассоциируется с узким пониманием «рациональности» практик, с экономизмом, принимающим за рациональные (или приравняемые к таковым в этой логике — экономические) практики, сознательно ориентированные желанием получить на минимальные затраты (экономические) максимум прибыли (экономической). Финалистский экономизм для обоснования практик сводит их прямо и исключительно к экономическим интересам, трактуемым как сознательно поставленные *цели*, и солидаризуется таким образом с механистическим экономизмом, который не менее прямо и исключительно сводит практики к экономическим интересам, определяемым столь же узко, но понимаемым как причины — следствие игнорирования того факта, что практики могут иметь иные основания, нежели механические причины или сознательные цели, что они могут подчиняться экономической логике, не подчиняясь при этом узко понятым экономическим интересам. Существует *экономия практик* — причина, имманентная практикам и не имеющая началом ни «решения» разума как сознательный расчет, ни детерминации механизмов внешних по отношению к агентам и стоящих выше их. Являясь составляющей как таковой *структуры* рациональной практики, т. е. наилучшим образом приспособленная для достижения при минимальных затратах целей, вписанных в логику определенного поля, такая экономия может быть определена по отношению к различного рода функциям, только одна из которых — максимизация прибыли в денежном исчислении — признается экономизмом³⁰. Иначе говоря, не признавая ни-

детерминирует изменение предпочтений, подчиняющихся логике габитуса (см.: *Bourdieu P. La Distinction. — Op. cit. — P. 230 sq.*).

³⁰ Порвать с экономизмом, чтобы описать универсум возможных экономик, — значит уйти от альтернативы интереса чисто материального, узко экономического (выгоды), и *незаинтересованности* (бескорыстия); значит доставить себе средство удовлетворить принципу достаточного основания, требующему, чтобы не было действия без причины, т. е. без интереса или лучше — без инвестиции в игру и ставку, *illusio, commitment*.

99

какого другого вида действия, кроме рационального, не дают себе возможности понять логики всех действий, которые могут быть разумными, не являясь результатом разумного проекта или, с еще большим основанием, — рационального расчета; наделенными неким родом объективной финальности, не являясь сознательно организованными по отношению к

эксплицитно поставленной цели; умопостигаемыми и последовательными, не являясь результатом логичного замысла и взвешенного решения; отвечающими будущему, не являясь продуктом проекта или плана. Не желая сознаваться в том, что экономия, описываемая экономической теорией, есть лишь частный случай целого универсума *экономии*, то есть поля борьбы, дифференцированного в соответствии со ставками и дефицитными благами, порожденными этим полем, — с одной стороны, и видами капитала, задействованными в нем, — с другой, — закрывают себе путь к пониманию специфических форм, содержания и точек приложения, которые оказываются тем самым навязанными тому, кто ищет максимизации специфических прибылей и его самым общим стратегиям оптимизации (где экономические стратегии в узком смысле не более чем одна из многих форм³¹).

³¹ Существование инвариантных принципов логики полей позволяет использование общих понятий, а это совсем не то же самое, что простой перенос по аналогии (как это иногда пытаются изобразить) понятий, заимствованных из экономики.

Глава 3. Структура, габитус, практика

Объективизм трактует социальный мир как спектакль, предлагаемый наблюдателю, стоящему на некоей «точке зрения» в отношении действия. Внося в предмет принципы собственного отношения к нему, этот наблюдатель ведет себя так, словно его единственным предназначением является познание, а все его взаимодействия сводятся к символическим обменам. Такая точка зрения свойственна тому, кто занимает достаточно высокую позицию в социальной структуре; социальный мир видится оттуда как представление (не только в смысле идеалистической философии, но и в смысле живописи или театра), а практики — только как театральные роли, исполнение партий или реализация планов.

Теория практики, взятая как *практика*, напоминает, что, с одной стороны, в противовес позитивистскому материализму, предметы познания должны быть *сконструированы*, а не просто пассивным образом зарегистрированы, а с другой — что, в отличие от интеллектуалистского идеализма, принципом такого построения является система структурированных и структурирующих диспозиций, формирующихся в практике и постоянно направленных на практические функции. Конечно, можно не принимать в расчет суверенную точку зрения (как это сделал Маркс в «Тезисах о Фейербахе»), исходя из которой объективистский идеализм упорядочивает мир, но не отбрасывать при этом *деятельностный аспект* мировосприятия, сводя познание к регистрации. Для этого достаточно поместить себя

101

в «реальную деятельность как таковую», т. е. в практическое отношение с миром, — в это «занимательное» (*pré-occupée*^{*}) и вместе с тем деятельное присутствие в мире, откуда мир постоянно напоминает о своем присутствии (своими неотложными делами, тем, что необходимо сделать или сказать, что делается для того, чтобы об этом было сказано) и непосредственно диктует жесты или слова, но никогда не разворачивается как спектакль. Нужно лишь избегать *реализма структуры*, к которому неизбежно приводит объективизм — необходимый момент разрыва с первичным опытом и построением объективных связей, — когда он гипотезирует эти связи, рассматривая их как уже установленные реалии вне индивидуальной или групповой истории, но вместе с тем не впасть и в субъективизм, не способный учитывать нужды социального мира. Для этого следует вернуться к практике — диалектическому месту *opus operatum* и *modus operandi* — объективированным и инкорпорированным продуктам практической истории, структурам и габитусам¹.

^{*} Французское слово *«préoccupé»* означает озабоченный, беспокойный, занятый чем-либо, однако, разделенное на приставку и корень, оно меняет свое значение: *«pré-»* — предварительно, пред-, до-, *«occupé»* — занятый. В данном случае Бурдьё имеет в виду, что позиция в мире была уже занята агентом, когда он становится на определенную точку зрения, что он занял эту позицию и она его «занимает», т. е. заботит; а с другой стороны, он хочет подчеркнуть, что каждая позиция воплощает совокупность отношений, существовавших до агента, т. е. до того, как данный конкретный агент занял данную позицию. — *Прим. перев.*

¹ Обновление предположений, присущих объективистскому построению, парадоксальным образом оказалось запоздалым из-за усилий всех тех, кто (и в лингвистике, и в антропологии) попытался скорректировать структуралистскую модель, обращаясь к «контексту» или к «ситуации», чтобы учесть переменные, исключения или случайности (вместо того, чтобы, как структуралисты, делать из них простые переменные, поглощаемые структурой), и кто сэконобил на постановке радикального вопроса об объективистском способе мышления, когда они не стали возвращаться к свободному выбору чистого предмета, ни с чем не связанного и не имеющего корней. Таким образом, так называемый метод ситуационного анализа, заключающийся в «наблюдении за людьми в различных социальных ситуациях», чтобы определить, «как индивиды могут делать выбор в рамках отдельной социальной структуры», остается замкнутым в альтернативе правила и исключения. (См., например: *Gluckman M. Ethnographie data in british social antropology // Sociological Review. IX (1), mars 1961. P. 5-17*; а также *Van Velsen J. The politics of Kinship. A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga. Manchester: Manchester University*

Press, 1964). Лич, часто упоминаемый сторонниками этого метода, выразил эту альтернативу со всей ясностью: «Я утверждаю, что структурные системы, в которых все пути социального действия строго институционализированы, невозможны. Любая жизнеспособная система должна содержать область, в которой индивид свободен в своем выборе и может манипулировать системой в свою пользу» (*Leach E. On certain unconsidered aspects of double descent systems // Man. LXII, 1962. P. 133*).² Следовало бы постараться полностью отказаться говорить о концептах как таковых и ради них самих и подвергать себя таким образом риску стать схематичным и формальным одновременно. Концепт «габитус», который, как и все диспозиционные концепты, предназначен совокупностью своего исторического применения очерчивать систему приобретенных диспозиций, постоянных и порождающих, ценен может быть прежде всего тем, что снимает массу ложных проблем и ложных решений, позволяет четко ставить или разрешать вопросы, заставляет увидеть собственно научные трудности.

102

Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят *габитусы* — системы устойчивых и переносимых *диспозиций*, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непереносимое овладение необходимыми операциями по ее достижению. Объективно «следующие правилам» и «упорядоченные», они, однако, ни в коей мере *не* являются продуктом подчинения правилам и, следовательно, будучи коллективно управляемыми, не являются продуктом организующего воздействия некоего дирижера².

Нельзя совершенно исключить и то, что реакции габитуса могут сопровождаться стратегическим расчетом, в стремлении сознательно осуществлять операцию, которую габитус реализует иначе (т. е. оценивать шансы), что предполагает преобразование прошлого результата в расчет-

103

ную цель. Однако нужно подчеркнуть, что реакции габитуса определяются прежде всего вне какого-либо расчета в отношении *объективных возможностей*, непосредственно вписанных в настоящее (что нужно или нельзя делать, что говорить или не говорить), вне расчета в отношении возможного будущего, которое, в отличие от будущего как «абсолютной вероятности» (*absolute Möglichkeit*) в смысле Гегеля или Сартра, спроектированного чистым проектом «отрицательной свободы», предлагает себя с необходимостью и претензией на существование, исключающей размышление. Для практики стимулы не существуют как объективная истина *условных и обусловленных* пусковых устройств, а действуют только при условии их встречи с агентами, способными их *узнавать*³. Практический мир, который конституируется в отношении с габитусом как системой когнитивных и мотивирующих структур, есть мир *уже* достигнутых целей, способов применения или рынков, которым нужно следовать, и объектов (имеющих, как говорил Гуссерль, «постоянный телеологический характер»), средств или институтов, поскольку закономерности, присущие произвольному состоянию (в смысле Соссюра или Мосса), стремятся проявляться как необходимые и даже

³ Понятие «структурный рельеф» атрибутов предмета, т. е. характер, который ему атрибутирован (например, цвет или форма), более легко принимается в расчет при семантическом анализе чего-либо, чем обозначаемое, которое его носит (*Le Ny J. F. La sémantique psychologique. Paris: P. U. F., 1979, P. 190 sq.*), так же как и веберовское понятие «средних возможностей», которое можно считать эквивалентом структурного рельефа, но в другом контексте, — это *абстракция*, потому что рельеф изменяется в зависимости от диспозиций. Но вместе с тем оно позволяет избежать чистого субъективизма, поскольку учитывает объективные детерминанты восприятия. Иллюзия свободного создания свойств ситуации, а через это — и целей действия, конечно же, находит свое очевидное подтверждение в замкнутой цепи, характерной для выработки всякой условной реакции, стремящейся заблокировать ответную реакцию габитуса, объективно вписанную в его «формулу», но которой он тем не менее сообщает при случае свою действенность пускового механизма, учреждая ее в соответствии со своими принципами, т. е. вызывая ее к существованию как *соответствующий вопрос* в отношении частного способа вопрошать действительность.

104

природные уже в силу того, что они лежат в основании схем перцепции и оценки, с помощью которых они воспринимаются.

Когда мы наблюдаем тесную корреляцию между научно сконструированными *объективными вероятностями* (например, возможность получить то или иное благо) и *субъективными устремлениями* («мотивами» и «потребностями»), то это не означает, что агенты сознательно подгоняют свои ожидания к точной оценке своих шансов на успех, как, например, это может делать игрок, организующий свою игру в зависимости от поступающей ему информации о его шансах на победу. Это происходит потому, что прочно усвоенные диспозиции в отношении возможного и невозможного, свобод и необходимостей, попущений и запретов, вписанных в объективные условия (что наука фиксирует как статистические

закономерности или же как вероятности объективно закрепленные за какой-либо группой или классом), порождают диспозиции, объективным образом совместимые с данными условиями и в некотором роде заранее адаптированные к их требованиям. Наиболее невероятные практики исключаются еще до какого-либо рассмотрения как *немыслимые* посредством того непосредственного подчинения порядку, который заставляет делать из нужды добродетель, т. е. отказываться от невозможного и хотеть неизбежного. Сами условия формирования габитуса — *нужды, ставшей добродетелью* — действуют таким образом, что антиципации, порождаемые габитусом, стремятся не замечать ограничений, которым подчиняется достоверность всякого расчета вероятности, а именно забывают то, что условия опыта не были модифицированы. Так, в отличие от научной оценки, которая корректируется после каждого эксперимента в соответствии со строгими правилами расчета, антиципации габитуса, т. е. некоторого рода практические гипотезы, базирующиеся на прошлом опыте, придают неизмеримо большее значение первым опытам. На деле это лишь характерные структуры одного определенного класса условий существования, которые через экономическую и социальную необходимость, давившую на них

105

в относительно самостоятельном мире домашней экономики и семейных отношений, а точнее говоря — через собственно семейные проявления этой внешней необходимости (форму разделения труда между полами, мир предметов, способы потребления, отношение к родителям и т. п.) формируют структуры габитуса, которые, в свою очередь, лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта.

Являясь продуктом истории, габитус производит практики как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно — саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме* в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным образом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени⁴. Такая сис-

* Употребляя здесь слово «организм», Бурдьё хочет подчеркнуть, что габитус может быть не только индивидуальным, но и групповым, коллективным, классовым... «Организм», таким образом, здесь и дальше, для Бурдьё — это социальная единица, социальное тело. — *Прим. перев.*

⁴ В тех социальных формациях, где воспроизводство отношений господства (а также экономического и культурного капитала) не обеспечивается объективными механизмами, требуется непрерывная работа по поддержанию отношений личной зависимости, которая заранее обречена на провал, если она не может рассчитывать на постоянство габитусов, сформированных социально и постоянно укрепляемых индивидуальными или коллективными санкциями. Социальный порядок в этом случае базируется главным образом на порядке, который царит в головах и в габитусе, т. е. организм в качестве группы усваивает данный порядок и в дальнейшем требует его от группы, функционирует как материализация коллективной памяти, воспроизводящей в преемниках достижения предшественников. Стремление группы сохранить свое бытие, которое тем самым оказывается обеспеченным, функционирует на гораздо более глубинном уровне, чем «семейные традиции», постоянство которых предполагает сознательно культивируемую верность и плюс к тому сторожей, а отсюда — их чуждая, по сравнению со стратегиями габитуса, ригидность (ведь габитус при возникновении новой ситуации способен придумать новые средства выполнения старых функций); на уровне более глубоком, чем сознательные стра-

106

тема диспозиций — прошлое, проникающее в настоящее и стремящееся продолжаться в будущем, актуализируясь в практиках, структурированных в соответствии с его принципами; и внутренний закон, через который непрерывно осуществляется закон внешней необходимости, несводимой к непосредственному, ситуативному принуждению, — есть основание преемственности и упорядоченности, которые объективизм, сам того не подозревая, приписывает социальным практикам, а также основание регулярных трансформаций, в которых не отдают себе отчета ни поверхностный и растворенный в механическом социологизме детерминизм, не чисто внутренний, но столь же частичный, стихийный субъективизм. *Интерриоризация внешнего* позволяет избежать альтернативы между силами, связанными с прошлым состоянием системы, *внешними* по отношению к телам и *внутренними* (возникшими в данный момент мотивами, сиюминутными решениями и т. п.). Она дает возможность внешним силам реализоваться в соответствии со специфической логикой организмов, в которых они инкорпорированы, т. е. устойчивым, систематическим и не механическим образом.

Габитус как приобретенная система порождающих схем делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса, и только им. Структура, продуктом которой является габитус, управляет практикой, но не механистически-детерминистским путем, а через принуждения и ограничения, изначально определенные его находчивостью. Учитывая бесконечную, но все же строго ограниченную порождающую способность

габитуса, нетрудно представить, что он стремится преодолеть обычные противоположности, в которые мы обычно замкнуты: детерминизм и свобода, преду-

тегии, с помощью которых агенты пытаются активно воздействовать на свое будущее и лепить его по образу и подобию прошлого, как в случае распоряжений по завещанию или даже явно сформулированных норм простые *призывы к порядку*, т. е. к возможному, удваивают его эффективность.

107

новленность и творчество, сознание и бессознательное, индивид и общество. Поскольку габитус есть бесконечная способность свободно (но под контролем) порождать мысли, восприятия, выражения чувств, действия, а продукты габитуса всегда лимитированы историческими и социальными условиями его собственного формирования, то даваемая им свобода обусловлена и условна, она не допускает ни создания чего-либо невиданно нового, ни простого механического воспроизводства изначально заданного.

Ничего нет более обманчивого, чем ретроспективная иллюзия, которая восстанавливает следы жизни (например, произведения художника или биографические события) как осуществление некой предуготовленной сущности. Вместе с тем как правдивость художественного стиля не кроется в зародыше оригинального авторского вдохновения, но постоянно определяется и переопределяется в диалектике намерения объективировать нечто и намерения уже объективированного, точно так же и определенное единство смысла (которое в конце концов начинает казаться существовавшим еще до действий и до произведений, предвещающих будущее конечное значение, которое задним счетом преобразует различные по времени моменты в простые подготовительные зарисовки) формируется через столкновение вопросов, существующих только для ума, уже вооруженного определенным типом схем, и решений, полученных при применении этих же схем, но способных их видоизменить.

Поскольку генезис системы произведений или практик, порожденных одним габитусом (или гомологичными габитусами, теми, что составляют единство стиля жизни одной группы или одного класса), не может быть описан ни как автономное развитие единой и всегда самотождественной сущности, ни как протяженное созидание нового, то это потому, что он осуществляется *в* и *через* конфронтацию — одновременно необходимую и непредсказуемую — габитуса и события, которое может оказать на габитус должное побуждающее воздействие только тогда, когда вырывает его из случайных обстоятельств и делает из этого *про-*

108

блему, предлагая также и принципы ее решения. Габитус как *искусство изобретения* есть то, что позволяет производить бесконечно большое число практик, к тому же относительно непредсказуемых (как и соответствующие ситуации) и вместе с тем ограниченных в своем разнообразии. Короче говоря, будучи продуктом определенного класса объективных закономерностей, габитус стремится порождать «разумные» способы поведения, идущие от «здорового смысла»⁵, допустимые в рамках этих и только этих закономерностей, которые к тому же имеют все возможности быть позитивно санкционированными в силу своей объективной приспособленности к логике, характерной для данного конкретного поля, объективное будущее которого они предвосхищают. В то же время габитус стремится исключить «сугубо добровольно» любые «безумства» («это не для нас»), т. е. поведение, обреченное на неодобрительную оценку в силу его несовместимости с объективными условиями.

Практики стремятся воспроизвести закономерности, присущие условиям, в которых было сформировано их порождающее начало, но при этом соотносятся с требованиями, содержащимися как объективная возможность в ситуации, которая определяется когнитивными и мотивирующими структурами, входящими в состав габитуса. В силу этого нельзя вывести практики ни из имеющихся в настоящее время условий, которые, как может показаться, порождают данные практики, ни из прошлых условий, которые произвели габитус — устойчивый принцип их производства.

⁵ «Такая субъективная вероятность — переменная, которая порой исключает сомнение и вызывает уверенность *sui generis* в том, что ранее казалась не более чем слабым проблеском — есть то, что мы называем *философской вероятностью*, поскольку в ней стремится осуществиться та высшая способность, по которой мы судим о порядке и о причине вещей. Смутное ощущение сходных возможностей существует у всех разумных людей, оно определяет, или по крайней мере оправдывает незыблемые верования, которые зовутся «здравым смыслом» (Cournot A. *Essais sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*. — Paris: Hachette, 1922. — P. 70).

109

Следовательно, понять, что есть габитус, можно только при условии соотнесения социальных условий, в которых он формировался (производя при этом условия своего формирования), с социальными условиями, в которых он был «приведен в действие», т. е.

необходимо провести научную работу по установлению связи между двумя состояниями социального мира, которые реализуются габитусом, устанавливающим эту связь посредством практики и в практике. «Бессознательное», позволяющее экономить на таком установлении связи, в действительности есть не что иное, как историческое забывание, произведенное самой историей при осуществлении объективных структур, которые она порождает в своих «квазинатурах» — габитусах⁶. В этом качестве инкорпорированной истории, ставшей натурой и тем самым забытой как таковая, габитус есть деятельное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является; следовательно, он есть то, что придает практикам их *относительную независимость* по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего. Эта автономия прошлого действовавшего и деятельного, которое, функционируя как аккумулированный капитал, производит историю с незапамятных времен и обеспечивает таким образом непрерывность в изменении, которая делает индивидуального агента миром в мире. Габитус — спонтанность, не обладающая сознанием и волей — одинаково противопоставляет себя как механической необходимости, так и рефлексивной свободе, как внеисторизму механицистской

⁶ «В каждом из нас, в той или иной пропорции, живет вчерашний человек. И это тот самый вчерашний человек, который силой вещей главенствует в нас, поскольку настоящее только в малой части сравнимо с долгим прошлым, в котором мы сформировались и откуда мы приходим. Однако мы не чувствуем этого человека прошлого, поскольку он инвертирован в нас, он составляет бессознательную часть нас самих. Вследствие этого мы настроены не замечать ни его, ни его закономерные требования. Напротив, самые последние приобретения человечества мы ощущаем очень живо, поскольку в силу их "свежести" они еще не успели оформиться в бессознательное» (*Durkeim E. L'Evolution pédagogique en France. — Paris: Alcan, 1938. — P.16*).

110

теории, так и субъектам, «лишенным инерции» в рационалистических теориях.

Дуалистическому видению, признающему либо только прозрачные для самосознания акты, либо вещи, детерминированные извне, нужно противопоставить реальную логику действия, которая выводит в план настоящего *две* объективации истории: объективацию в теле и объективацию в институциях или, что в конечном счете одно и то же, два состояния капитала — объективированного и инкорпорированного, — посредством которых устанавливается дистанция в отношении необходимости и ее насущных требований. Логика, парадигматическую форму которой можно видеть в диалектике экспрессивных диспозиций и установленных выразительных средств (морфологические, синтаксические, лексические средства, литературные жанры и т. п.), наблюдается, например, в выдумке, когда ей не предшествует обдуманное намерение поимпровизировать. Беспрерывно обгоняемый своими собственными словами, с которыми он поддерживает отношение «несущий — несомый», говоря словами Николая Гартмана, виртуоз-импровизатор вскрывает в своей речи некий пусковой механизм, так что речь его катится, как поезд по рельсам⁷. Произведенная согласно *modus operandi* (однако не усвоенному сознательно) речь несет в себе «объективное намерение» (как говорят схоластики), обгоняющее сознательные намерения своего автора, и бесконечно предлагает новые стимулы, свойственные *modus operandi*, продуктом которого она является и который действует таким образом, как некий «духовный автомат». Если остроумные замечания предполагают с очевидностью свою непредсказуемость и ретроспективную необходимость, то потому, что находчивость, выявляющая скрытые долгое время ресурсы, означает наличие габитуса, тем лучше распоряжающегося объективно доступными выразительными средствами, чем в большей степени они были доступны в момент обретения

⁷ *Rueyr R. Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme.-Paris: Albin Michel, 1966. — P. 136.*

111

габитусом свободы от них, когда он реализовывал наиболее редкие возможности, с необходимостью содержащиеся в этих средствах. Диалектика языкового чувства и принятых в данном обществе выражений есть особый и особо значимый случай диалектического отношения между габитусами и институциями, т. е. между двумя способами объективации прошлой истории, в которой непрерывно зарождается история, которой суждено явиться одновременно невиданной и неизбежной — так же как и остроумной шутке. В качестве порождающего принципа, сформировавшегося из упорядоченной импровизации, габитус, практическое чувство, совершает реактивацию смысла, объективированного в институциях. Габитус формируется работой по внушению и присвоению, необходимой для того, чтобы эти продукты коллективной истории, являющиеся также объективными структурами, смогли воспроизвестись в форме устойчивых и отрегулированных диспозиций — условия своего функционирования. Продукт своеобразной истории, предлагающей особую логику для своего инкорпорирования, — посредством чего агенты принимают участие в истории, объективированной в институциях, — габитус есть то, что позволяет «обжить» институции,

практически их присвоить и тем самым поддерживать в активном, жизненном, деятельном режиме, постоянно вырывая их из состояния омертвелой буквы, омертвелою языка, заставляя ожить чувство, растворенное в них. Однако при этом габитус подвергает эти институты пересмотру и преобразованию, что есть компенсация и условие их реактивации. Более того, он есть то, благодаря чему институты могут осуществляться со всей полнотой: достоинство инкорпорации, эксплуатирующей способность тела принимать всерьез перформативную магию социального, есть то, что делает короля, банкира или священника вочеловеченной наследственной монархией, финансовым капитализмом или Церковью. Собственность присваивает собственника, воплощаясь в форме порождающей структуры практик, наилучшим образом адаптированных к ее логике и требованиям. Есть все основания сказать вслед за Марксом, что «владе-

112

лец майората, сын-первенец, принадлежит земле», что «она его наследует», или что «персоны» капиталистов есть не что иное, как «персонификация» капитала, поскольку процесс социализации — чисто социальный, но почти магический, — освященный актом институтирующего указания («маркировки»), делающего из индивида «старшего», «наследника», «последователя», «христианина» или попросту мужчину (в противоположность женщине) со всеми вытекающими привилегиями и обязательствами, [этот процесс] длится, усиливается и подтверждается социальными толкованиями, способными превратить различия институтов в естественные различия, и может оказать совершенно реальные воздействия, поскольку он прочно входит в тело и в веру. Институт, даже если мы говорим об экономике, может быть завершенной и полностью жизнеспособной лишь тогда, когда устойчиво объективируется не только в предметах, т. е. в логике какого-либо отдельного поля, трансцендентной единичным агентам, но также и в телах, т. е. в устойчивой предрасположенности признавать и выполнять требования, присущие данному полю.

В той и только в той мере, в какой габитусы являются инкорпорацией одной и той же истории (или, говоря точнее, одной и той же истории, объективированной в габитусах и в структурах), практики, которые они порождают, становятся взаимопонятными и непосредственно настроенными на структуры, а также объективным образом отрегулированными и наделенными объективным смыслом, одновременно единичным и систематичным, трансцендентным к субъективным намерениям и к сознательным — индивидуальным или коллективным — планам. Один из важнейших результатов согласования между практическим чувством и объективированным смыслом — формирование мира здравого смысла (*sens commun*), непосредственная очевидность которого удваивается *объективностью*, обеспечивающей консенсус в отношении смысла практик и мира, т. е. гармонизацией опытов и постоянным подкреплением, которое каждый из них получает из выражений индивидуальных или коллективных (например, во время празд-

113

нований), импровизированных или запланированных (присказки, поговорки), выражений сходства или тождественности.

Однородность габитусов, наблюдающаяся в границах одного класса условий существования и социальных детерминаций, есть то, что делает практики и произведения непосредственно понятными и предсказуемыми, а следовательно, воспринимаемыми как очевидные и сами собой разумеющиеся. Габитус позволяет экономить на интенции не только при производстве, но и при расшифровке практик и произведений⁸. Автоматические и безличностные, обозначающие без намерения обозначать, рядовые практики представляются пониманию не менее автоматическому и безличностному, а возобновление объективного намерения, которое они выражают, ни в коей мере не требует ни «реактивации» пережитого намерения того, кто эти практики осуществляет, ни «намеренного переноса на другое», столь дорогого феноменологам и всем защитникам концепции «соучастия» в истории и в социологии, ни скрытого или явного вопроса о намерениях другого («Что ты хочешь этим сказать?»). «Коммуникация сознаний» предполагает общность «бессознаний» (т. е. языковой и культурной компетенции). Расшифровка объективной направленности практик и произведений не имеет ничего общего с «воспроизводством» (*Nachbildung*, как об этом первым сказал Дильтей) жиз-

⁸ Одной из заслуг субъективизма и морализма сознания (или сознательного рассмотрения), которое он часто скрывает, является показ абсурдности анализа, осуждающего как «не подлинные» действия, подчиняющиеся объективным требованиям мира (как в случае хайдеггеровского анализа повседневного опыта и безличного «map» или сартровского анализа «духа серьезного»), практической невозможности «подлинного» существования, которое может принять в проекте свободы любые заранее данные значения и объективные детерминации. Чисто

этическое исследование «подлинности» — это привилегия того, кто, имея свободное время для размышлений, в состоянии экономить на экономии мышления, допускающего «неподлинное» поведение.

114

ненного опыта и новым установлением, бесполезным и неопределенным, единичности личных интенций, которые в действительности не являются их основой.

Объективная гомогенизация габитусов группы или класса, вытекающая из гомогенизации условий существования, позволяет объективно согласовывать практики без стратегического расчета и сознательного соотнесения с нормами и делать их взаимно приспособленными при отсутствии какого-либо непосредственного намерения и, *a fortiori*, какой-либо эксплицитной договоренности. Это взаимодействие, само по себе еще неоформленное, с объективными структурами, которые производят диспозиции взаимодействующих агентов и указывают им, через эти диспозиции, их соотносительные позиции во взаимодействии и в других местах⁹. «Представьте себе — говорит Лейбниц, — двое настенных или наручных часов, которые прекрасно согласуются между собой. Это может быть достигнуто тремя способами. Первый заключается во взаимном влиянии; второй — в том, чтобы приставить к ним работника, способного их регулировать и согласовывать ежемоментно; третий — сделать эти двое часов настолько искусно и точно, что они сами могут обеспечить свою согласованность в дальнейшем»¹⁰.

⁹ Возражая против всех форм иллюзии случайности, склоняющих непосредственно соотносить практики со свойствами, присущими ситуации, мы хотим напомнить, что «межличностные» отношения только с виду отношения между личностями, и что истина взаимодействия никогда не заключается целиком в самом взаимодействии. (Об этом забывают, когда, редуцируя *объективную структуру* взаимодействий между собравшимися индивидами или их группами принадлежности (т. е. дистанции и иерархии) к *ситуационной структуре* их взаимодействий в какой-либо одной ситуации и группе, объясняют все, что происходит при экспериментальном взаимодействии контролируемыми в эксперименте характеристиками ситуации: положением в пространстве относительно других участников или природой используемых каналов.)

¹⁰ *Leibniz*. Second éclaircissement du système de la communication des substances (1696) // *Oeuvres philosophiques*. T. II. Paris: de Lagrange, 1866. — P. 548.

115

Столь же долго, сколь игнорируется истинный принцип такой оркестрации без дирижера, который придает упорядоченность, целостность и систематичность практикам в отсутствии какой-либо стихийной или навязанной организации индивидуальных планов, мы обрекаем себя на наивное рукотворчество, не признающее никакого иного принципа, кроме сознательного согласования": если практики членов одной группы или — в дифференцированном обществе — одного класса всегда согласованы больше и лучше, чем о том знают или чего хотят агенты, то это потому, что (как об этом говорил еще Лейбниц) «следуя лишь своим собственным законам, каждый тем не менее согласуется с другим». Габитус — не что иное, как имманентный закон, *lex insita*, вписанный в тела сходной историей, которая суть условие не только согласования практик, но и практик согласования¹².

В самом деле, сознательно совершаемые самими агентами исправления и приспособления предполагают усвоение некоего общего кодекса и наличие попыток коллективной мобилизации, а последние не могут быть успешными без минимума согласия между габитусами агентов-«мобилизаторов» (пророков, главарей и т. п.) и диспозициями тех, кто узнает друг друга по практикам или речам, а также без склонности (что немаловажно) группироваться, которую вызывает стихийное согласование диспозиций.

¹¹ Такое игнорирование наиболее прочного, но наиболее скрытого основания интеграции групп или классов может привести одних к отрицанию целостности доминирующего класса, не приводя никаких других доказательств, кроме невозможности эмпирически установить, что представители доминирующего класса имеют явную политику, ясно выраженным образом навязываемую с помощью договоренности (и даже заговора), а других — к тому, чтобы делать из акта осознания, такого революционного *cogito*, которое может дать рабочему классу доступ к существованию, конституируя его как «класс для себя», единственно возможный фундамент целостности класса доминируемых.

¹² Понятно, что танец — особый и особо показательный случай синхронизации однородного и оркестрации разнородного — предназначен символизировать интеграцию группы и, символизируя ее, тем самым укреплять.

116

Нет сомнений в том, что всякое усилие мобилизовать, имеющее целью организовать коллективное действие, должно считаться с диалектикой диспозиций и возможностей, происходящей в каждом агенте, будь он мобилизатор или мобилизуемый. (Может ли стать революционным эффект гистерезиса габитусов? Ведь он является одним из оснований для расхождения между возможностями и предрасположенностью их чувствовать, откуда происходят упущенные возможности, а также наблюдаемые, часто бесплодные

усилия осмыслить исторические кризисы в категориях восприятия и мышления, отличающихся от тех, что были раньше.) Усилие мобилизовать должно также учитывать объективную согласованность, которая устанавливается между объективно скоординированными диспозициями в силу того, что они сформированы частично или полностью тождественными объективными потребностями. Тем не менее чрезвычайно опасно анализировать коллективное действие по модели индивидуального, игнорируя все то, чем оно обязано относительно автономной логике институций мобилизации (с их собственной историей, специфической организацией и т. п.), а также ситуациям — институционализированным или нет, — в которых это действие совершается.

Социология рассматривает как одинаковых всех биологических индивидов, которые обладают сходными габитусами, будучи сформированы одинаковыми объективными условиями. Социальный класс (в себе), взятый как класс условий существования и тождественных или сходных обусловленностей, есть неразрывным образом класс биологических индивидов, обладающих одним габитусом как системой диспозиций, общей для всех продуктов одних и тех же детерминаций. Если невозможно, чтобы *все* представители одного класса (или даже двое среди них) пережили бы *одни и те же события и в том же самом порядке*, то несомненно, что любой представитель одного какого-либо класса имеет больше возможностей, чем представитель

117

другого класса, столкнуться с ситуацией, более частой для членов его класса. Объективные структуры, воспринимаемые наукой как вероятность доступа к благам, услугам или власти — через сходный жизненный опыт, придающий определенное *«лицо»* социальному окружению, со всеми его «закрытыми» карьерами, недоступными «местами» или «смутными перспективами», — внедряют то самое «искусство оценивать прямое подобие», о котором говорил Лейбниц, т. е. искусство предвосхищать объективное будущее или же чувство реальности, которое есть несомненно наиболее скрытое основание ее действительности.

Чтобы определить отношения между классовым габитусом и индивидуальным габитусом (неотделимым от органической индивидуальности, непосредственно данной непосредственному восприятию — *intuitus personae*, социально обозначенной и признанной под видом имени собственного, юридического лица и т. п.), следовало бы рассмотреть классовый (групповой) габитус (а значит, и индивидуальный, поскольку тот выражает и отражает класс или группу) как субъективную — но не индивидуальную — систему интериоризованных структур, общих схем восприятия, представления и действия, которые составляют условие всякой объективации и всякой апперцепции, и создать объективную регуляцию практик и целостность мировоззрения на основе известной обезличенности и заменяемости единичных практик и воззрений. Но это приводит нас к мысли, что все практики или представления, произведенные идентичными схемами, являются обезличенными и взаимозаменяемыми, подобно единичным постижениям [интуициям] пространства, которые — по мысли Канта — не выражают ни одной особенности эмпирического «Я». Действительно, отношение гомологии, т. е. разнообразия в сходстве, отражает разнообразие в сходстве их социальных условий формирования, что объединяет единичные габитусы различных членов одного класса: *любая индивидуальная система диспозиций* есть один из *структурных вариантов* других, где выражается единичность позиции внутри класса и единичность траектории. «Личный» стиль, та своеобразная мар-

118

ка, которую имеют все продукты одного габитуса, практики или произведения, всегда представляет собой только *отклонение* от *стиля* какого-либо времени или класса, и поэтому он соотносится с общим стилем не только в силу конформизма (как, например, Фидий, который, согласно Гегелю, не имел своей «манеры»), но еще и в силу отличия, составляющего «манеру» как таковую.

Принцип дифференциации индивидуальных габитусов заключается в единичности *социальных траекторий*, с которыми соотносятся ряды детерминаций, упорядоченных хронологически и не сводимых одни к другим. Габитус ежемоментно структурирует — в зависимости от структур, произведенных предшествующим опытом — новый опыт, преобразующий первоначальные структуры в границах, определенных их избирательной силой, и осуществляет единую интеграцию опытов, статистически общих всем членам одного класса, однако эта интеграция подчинена первому опыту¹³. На самом деле, особая значимость первоначального опыта в основном является следствием того, что габитус стремится обеспечить собственное постоянство и защититься от изменений с помощью отбора, совершаемого им в потоке новой информации. Так, при появлении случайной или

принудительной информации он отбрасывает ту, которая способна вызвать сомнения в усвоенной ранее, и, в частности, создает неблагоприятные условия для появления такого рода информации. Можно, например, считать заключение гомогамных (равных) браков парадигмой всякого «выбора»: габитус здесь стремится потворствовать опыту, способному укрепить его (на это же указывает и эмпирически зафиксированный факт, что о политике стараются говорить с теми, кто придерживается того же мнения).

Через систематически совершаемый выбор мест, событий, людей, которых можно *посещать*, габитус стремится-

¹³ Легко видеть, что бесконечное число комбинаций, в которые могут вступить переменные, связанные с траекториями каждого индивида или рода, из которого он происходит, могут учитывать бесконечность единичных различий.

119
ся укрыться от критики и критического пересмотра, обеспечивая себе среду, к которой он лучше всего приспособлен, т. е. относительно стабильный универсум ситуаций, способных укрепить его диспозиции, предлагая наиболее благоприятный рынок для его продуктов. И здесь снова в наиболее парадоксальном свойстве габитуса — *невыбираемом принципе всякого «выбора»* — кроется разрешение парадокса об информации, необходимой, чтобы уйти от информации: схемы восприятия и оценивания, характерные для габитуса, есть основание всех стратегий избегания; главным образом они являются результатом неосознанного, непреднамеренного избегания. Это может автоматически вытекать из условий существования (как видно на примере пространственной сегрегации) или быть результатом стратегического намерения (когда избегают ходить в «неподобающие места» или читать «плохую литературу»), но ответственность всегда лежит на самих взрослых, сформированных в одинаковых условиях.

Даже тогда, когда стратегии кажутся осуществлением ясно поставленных целей, они позволяют не теряться в непредвиденных и непрерывно обновляемых ситуациях, которые производит габитус. Стратегии только кажутся детерминированными будущим: хотя они и выглядят как направляемые предвосхищением собственных последствий, укрепляя таким образом иллюзию целенаправленности, в действительности постоянно стремясь к воспроизводству объективных структур, продуктом которых эти стратегии являются, они детерминированы прошлыми условиями производства их принципа формирования, т. е. будущим, уже происшедшим с прошлыми — тождественными или заменяемыми — практиками, совпадающими с их будущим *в той и только в той мере*, в какой структуры, в которых они действуют, являются идентичными или гомологичными объективным структурам, чьим продуктом они [стратегии] являются.

Так, при взаимодействии двух агентов или групп агентов, обладающих одинаковым габитусом (например, А и В), все происходит так, как если бы действия каждого из

120
них (или a_1 для А) организовывались в зависимости от реакций, которые они вызывают у любого агента, имеющего такой же габитус (или v_1 как реакция В на a_1); в дальнейшем они объективно полагают предвосхищение реакции, которую эти реакции в свою очередь вызывают (либо a_2 как реакция на v_1). Но телеологическое описание, единственно соответствующее «рациональному актору», располагающему полнотой информации о предпочтениях и компетенции других акторов, согласно которому каждое действие имеет целью сделать возможной реакцию на реакцию, которую она вызывает (индивид А совершает действие a_1 , например, некий дар, чтобы подтолкнуть индивида В к действию v_1 — ответному дару, и таким образом прийти к совершению действия a_2 — повышению цены на дар), столь же наивно, как и механистическое описание, делающее из действия и ответа на него последовательность запрограммированных действий, произведенную механическим устройством¹⁴.

Габитус содержит в себе решение парадоксов объективного смысла без субъективного намерения: он суть основа всех тех последовательностей «приемов», которые организованы объективно как стратегии, не будучи продуктом настоящего стратегического намерения, а это предполагает, по меньшей мере, что эти «приемы» воспринимаются лишь как одна из многих возможных стратегий¹⁵. Если каждый из моментов в последовательности упорядо-

¹⁴ Чтобы иметь возможность оценить трудности, с которыми сталкивается механистическая теория практики как механической реакции, непосредственно детерминированной предшествующими условиями и полностью сводимой к механическому функционированию предустановленных элементов, которых, впрочем, должно быть бесконечно много, так же как и случайных конфигураций стимулов, способных извне вызывать эти реакции, достаточно упомянуть о грандиозном и безнадежном мероприятии того этнолога, который с настоящей позитивистской смелостью зарегистрировал 480 элементарных единиц поведения за 20 минут наблюдения за женщиной на кухне и насчитывал 20 тысяч единиц в день на человека и, следовательно, многие миллионы в год для группы из многих сотен классов действующих людей, а также «эпизоды»,

которые наука должна бы изучать.

121

ченных и направленных действий, составляющих объективные стратегии, может казаться детерминированным предвидением будущего и, в частности, *собственными последствиями стратегии* (что и оправдывает использование этого концепта), то это потому, что практики, порожденные габитусом и управляемые прошлыми условиями формирования порождающего их принципа, заранее адаптированы к объективным условиям всякий раз, когда условия, в которых функционирует габитус, идентичны или похожи на условия, в которых он сформировался. Соответствие объективным условиям достигается наилучшим и непосредственным образом, порождая при этом полнейшую иллюзию целенаправленности, или, *что сводится к тому же*, иллюзию саморегулирующегося механизма.

Парадоксально, но особенно хорошо можно увидеть присутствие прошлого в такой совершаемой габитусом псевдоантиципации будущего, когда это вероятное будущее не оправдывается, а диспозиции оказываются несоответствующими объективным шансам в силу эффекта гистерезиса (пример — Дон Кихот) и получают негативное подкрепление, поскольку окружение, с которым они реально сталкиваются, слишком разнится от того, с которым они объективно согласуются¹⁶. Действительно, инерционность первичной детерминированности (в форме габитуса) пока-

¹⁵ Наиболее выгодными стратегиями являются чаще всего те, что производит габитус — вне всякого расчета и в полной иллюзии самой «истинной» искренности, поскольку он объективно приспособлен к объективным структурам. Такие стратегии без стратегического расчета приносят (тем, о ком мы едва можем сказать кто они, эти авторы стратегий) дополнительную выгоду в значимости и социальное одобрение, которое обеспечивается видимостью незаинтересованности.

¹⁶ Поколенческие конфликты (*conflits de génération*) проистекают не из естественных различий возрастных классов, но из различий в габитусах, сформированных согласно различным способам генерирования (*generation*); т. е. из условий существования, которые, предлагая различные определения невозможного, возможного и вероятного, дают одним считать естественными и разумными практики и ожидания, которые другими воспринимались как немыслимые или скандальные, и наоборот.

122

зывает так же и столь же хорошо случаи, когда диспозиции действуют *несвоевременно*, а практики объективно неприспособлены к актуальным условиям, поскольку они были объективно согласованы с условиями прошедшими или отмененными. Стремление групп сохраниться в своем бытии, которым они обязаны помимо прочего тому факту, что составляющие данные группы агенты наделены устойчивыми диспозициями, способными следовать экономическим и социальным условиям своего производства, может стать основой как дезадаптации, так и адаптации, как протеста, так и смирения.

Достаточно упомянуть другие возможные формы отношения между диспозициями и условиями, чтобы увидеть в предвосхищающей приспособленности габитуса к объективным условиям «частный возможный случай» и избежать неосознанной *универсализации* модели «почти циклического отношения почти законченного воспроизводства», применение которой целиком оправданно только тогда, когда условия формирования габитуса и условия его функционирования тождественны или смежны. В этом частном случае диспозиции, прочно внушенные объективными условиями и педагогическими воздействиями, направленным образом согласованными с данными условиями, стремятся породить практики, объективно соответствующие этим условиям, и ожидания, заранее приспособленные к их объективным требованиям (*amour fati*¹⁷). Как следствие, они стараются обеспечить — вне какого-либо рационального расчета и сознательного оценивания шансов на успех — непосредственную связь между вероятностью *a priori* или *ex ante*, которая

¹⁷ В психологической литературе можно найти несколько примеров с попытками прямо проверить наличие этой связи. См., например, *Brunswik E.* Systematic and representative design of psychological experiments // *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability* / Neyman J. (ed.). — Berkeley: University of California Press, 1949. — P. 143-202; *Preston M. G., Baratta P.* An experimental study of the action-value of an uncertain income // *American Journal of Psychology*. — № 61, 1948. — P. 183-193; *Attneave F.* Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency // *Journal of Experimental Psychology*. — № 46 (2), 1953. — P. 81-86.

123

связана с событием (сопровожаемым или нет таким субъективным жизненным опытом, как надежды, ожидания, опасения и т. п.), и вероятностью *a posteriori* или *ex post*, которая может быть установлена исходя из прошлого опыта. Эти диспозиции позволяют понять, таким образом, что экономические модели, базирующиеся на постулате (негласном) о существовании «интеллигибельной причинной связи», как говорил Вебер, между родовыми («типичными») шансами, «существующими объективно, усредненно» и «субъективными ожиданиями»¹⁸ — с одной стороны, и, например, между инвестициями или намерением инвестировать и расчетной или реально полученной в прошлом прибылью — с другой,

достаточно точно могут объяснить практики, принципиально не располагающие знанием об объективных шансах.

Напоминая, что рациональное действие, «разумно» ориентированное на то, что «объективно действительно»¹⁹, суть действие, которое «будет разворачиваться, если актер сможет узнать все обстоятельства и все намерения частных лиц»²⁰, т. е. все то, что является «верным на взгляд ученых», единственно способно построить на основе расчетов систему объективных возможностей, с которыми должно согласовываться действие, выполняемое при полном знании причин, Макс Вебер ясно показал, что чистая модель рационального действия может рассматриваться лишь как *антропологическое описание* практики. И не только потому, что реальные агенты только в качестве исключения могут обладать полнотой информации и искусством ее оценивать, которое предполагается рациональным действием. Кроме тех исключительных случаев, когда объединяются экономические и социальные условия рационального действия, направляемого знанием о прибыли, которую можно получить на различных рынках, практики зависят не от средних шансов на получение прибыли — понятия абстракт-

¹⁸ Weber M. *Essais sur la théorie de la science* / Trad. Freund J. — Paris: Plon, 1965. — P. 348.

¹⁹ Ibid. P. 335-336.

²⁰ Weber M. *Economie et société*. — Paris: Plon, 1967. T. I. — P. 6.

124

ного и ирреального, существующего лишь в расчетах, — а от специфических шансов, имеющих у единичного агента или класса агентов и зависящих от капитала, понимаемого, в рассматриваемом здесь отношении, как инструмент присвоения возможностей, теоретически предлагаемых всем.

Экономическая теория, которая признает только рациональные «ответы» неопределенных и взаимозаменяемых агентов на «потенциальные возможности» (*responses to potential opportunities*) или, точнее говоря, на средние шансы (наподобие «среднего процента прибыли», даваемого различными рынками), превращает закон, присущий экономике, в универсальную норму соответствующей экономической практики. Она скрывает тем самым, что рациональный габитус, являющийся условием экономической практики, есть продукт особых экономических условий, которые определяют обладание экономическим и необходимым культурным капиталом, чтобы уметь улавливать «потенциальные возможности» формально, предлагаемые всем. Она скрывает, что одни и те же диспозиции, адаптируя наиболее обделенных в экономическом и культурном планах к специфическим условиям, продуктом которых они являются, и в то же время делая невозможной и невероятной их адаптацию к требованиям, выдвигаемым экономическим универсумом (например, в силу расчета или предвидения), заставляет этих агентов мириться с негативными последствиями, вытекающими из этой неприспособленности, т. е. с их неблагоприятными условиями. Короче, искусство оценивать и улавливать шансы, способность предвидеть будущее при помощи некой практической индукции или даже играть, рассчитывая риск, на возможном против вероятного — все это диспозиции, которые могут быть получены только при определенных условиях, а именно определенных социальных условиях. Как склонность инвестировать, или предприимчивость, экономическая информация есть функция власти над экономи-

125

кой. Это потому, что склонность получать информацию зависит от шансов на успешное использование, а шансы ее получить в свою очередь зависят от шансов ее удачно использовать, а еще потому, что, не являясь простой технической способностью, приобретенной в определенных условиях, экономическая компетенция, как и любая другая (лингвистическая, политическая и т. д.), есть власть, негласно признанная за теми, кто имеет власть над экономикой, одним словом, некий статусный атрибут.

Только в воображаемом эксперименте (например, в сказке), который нейтрализует смысл социальных реалий, социальный мир принимает форму универсума возможностей равно возможных для любого возможного субъекта. Агенты определяются по конкретным признакам доступного и недоступного, того, что «для нас» и «не для нас», — делению столь же фундаментальному, сколь фундаментально признанному, как то, что разделяет священное и мирское. Преимущественные права на будущее, определяющие монополию на некоторые возможности, которые оно обеспечивает, — это только эксплицитно гарантированная форма той совокупности присвоенных шансов, откуда существующие отношения силы проецируются на будущее, внушая взамен актуальные диспозиции и, в частности, диспозиции

в отношении будущего. Действительно, практическое отношение, которое единичный агент поддерживает с будущим и которое управляет его актуальной практикой, определяется через соотношение, с одной стороны, его габитуса и в особенности временных структур и диспозиций в отношении будущего, сформированных в течение срока его собственного отношения к собственному миру возможностей, а с другой — определенного состояния шансов, объективно придаваемых агенту социальным миром.

Отношение к вероятностям (*possibles*) суть отношение к возможностям (*pouvoirs*)*. Чувство возможного будуще-

* Подобно отношению «так будет — я так смогу». Французское слово «*pouvoir*» полисемично и может означать в форме существительного «власть», «сила», «мощность», «способность», а в форме

126

го формируется через продолжительную связь с миром, структурированным согласно категориям возможного (для нас) и невозможного (для нас), того, что заранее присвоено другими и у других, что заранее предназначено. Габитус как принцип избирательного восприятия признаков, способных скорее его подтвердить или укрепить, нежели трансформировать, и как порождающая матрица ответных реакций, заранее приспособленных ко всем объективным условиям, тождественным или гомологичным прошлым условиям своего формирования, определяется в зависимости от возможного будущего, которое он упреждает и в построении которого участвует, поскольку он его непосредственно «читает» в настоящем предполагаемого мира — единственного, который он когда-либо может познать²¹. Тем самым габитус есть основание того, что Маркс называл «результативный спрос»²² (который, в отличие от «безрезультативного спроса», базируется на потребности и желании), т. е. реального отношения к возможностям, находящего свое обоснование и в то же время ограничения в «мочь» (*pouvoir*). Это отношение как диспозиция, склоняющая к тому, чтобы считаться с социальными условиями ее приобретения и осуществления, стремится подстроить удовлетворе-

глагола — «мочь», «быть в состоянии», «иметь возможность». Употребление П. Бурдые в данном случае этого слова указывает на природу «возможности» (*possibilité*) как не только того, что вероятно, но и как того, что можно сделать, что под силу и т. п. Впрочем, само русское слово «возможность» уже содержит подобного рода указание, т. е. это то, что можно будет сделать. — Примеч. перев.

²¹ Крайний пример такого рода антиципации — волнение, связанное с навязчивым предощущением того, что будет (*a venir*), как об этом свидетельствуют телесные реакции, совершенно сходные с теми, что бывают в реальной ситуации, когда нечто переживается как будто это уже происходит или даже произошло, а следовательно, необходимо, неизбежно. Например, заявления типа: «мне конец», «я пропал», когда будущее еще не определено, в подвешенном состоянии.

²² Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов: (Первоначальный вариант «Капитала»): Ч. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. I. (*Marx K. Ebouche d'une critique de l'économie politique* // Marx K. Oeuvres. Economie. II. — Paris: Gallimard, 1968 (Pléiade). — P. 117.)

127

ние потребностей или желаний под объективные шансы, склоняя «жить по своему вкусу», т. е. «соответственно своему положению», как говорит томистская максима, и таким образом становиться пособником процесса, который пытается сделать вероятное.

Глава 4. Ворование и тело

Почти телесная направленность видения мира, не предполагающая, однако, ни тела, ни мира и в еще меньшей степени их отношения, присущая миру и служащая проводником его неизбежности, того, что нужно делать или говорить, прямо диктующая действия или слова, — практическое чувство ориентирует «выбор», который, хотя и не является намеренным, не становится от этого менее систематическим и который, хотя и не управляется и не подчиняется организующему воздействию со стороны цели, не перестает быть носителем определенного рода ретроспективной целесообразности. Такая на редкость образцовая форма практического чувства, как опережающая приспособленность к требованиям поля (на языке спорта ее называют «чувством игры» или еще «чутьем на расстановку», «искусством предвидеть» и т. п.) дает достаточно точное представление о как бы чудесной встрече габитуса с полем, инкорпорированной истории с историей объективированной, благодаря которой [встрече] и становится возможной почти совершенная *антиципация* будущего, вписанного во все конкретные конфигурации пространства игры. Чувство игры — продукт опыта игры, а следовательно, объективных структур игрового пространства — это то, что придает игре субъективный смысл, т. е. значимость и смысл существования, а также направление, ориентацию, место, куда должны прийти (*à-venir**) ее участники, кото-

* Бурдые в данном случае видоизменяет написание слова «*avenir*» — будущее, которое, при

новом написании «à-venir» принимает значение цели или точки, которой нужно достичь. — Прим. перев.

129

рые самым своим участием признают ставки игры (это *illusio* в смысле *инвестирования* в игру и ее ставки, *интерес* к игре, согласие с ее допущениями, т. е. *доксой*). Но это и объективное ощущение, поскольку чувство вероятного будущего, формируемое практическим овладением специфическими закономерностями, присущими экономике поля, составляет основание разумных практик, где последние связаны интеллигибельным отношением с условиями своего осуществления и связаны между собой, а следовательно — они непосредственно наделены смыслом и причиной существования для всех индивидов, обладающих чувством игры (отсюда эффект согласованного узаконивания, обосновывающий коллективную веру в игру и ее фетиши). Поскольку принадлежность от рождения к полю подразумевает чувство игры как умение практически предвидеть будущее (*à-venir*), содержащееся в настоящем, то все, что происходит в поле, кажется разумным, т. е. имеющим смысл и объективно ориентированным в правильном направлении. В самом деле, стоит только перестать принимать игру, что подразумевается чувством игры, как мир и действия, выполняющиеся в нем, становятся абсурдными, и возникают вопросы о смысле мира и бытия, которые никогда не задают себе те, кто включен в игру, увлечен ей, — вопросы эстета, замкнутого на данном моменте, или праздного зрителя. Именно такой эффект производит роман, объявляющий себя зеркалом, чистым созерцанием, когда действие в нем расплывлено в серии моментальных снимков, разрушающих общий рисунок и интенцию, которая, как нить разговора, должна связывать представление; такой роман низводит действие и действующих лиц до абсурда, как это, например, происходит в сцене с танцорами, жестикулирующими за стеклянной дверью, не пропускающей звуки музыка, в романе Вирджинии Вульф¹. Когда речь идет об игре, поле (т. е. пространство игры, ее правила и ставки и проч.) явным обра-

¹ *Chastaing M. La philosophie de Virginia Woolf. — Paris: P. U. F., 1951. — P. 157-159.*

130

зом показывает, чем оно собственно является: социальной конструкцией, произвольной и искусственной, артефактом, который отзывается во всем, что определяет *автономию* поля, а именно его эксплицитные и специфические правила, строго очерченные и чрезвычайные пространство и время; а вхождение в игру оформляется неким подобием контракта, на который иногда ссылаются явным образом (олимпийская присяга, призыв вести честную игру и, главное, присутствие арбитра), а иногда напоминают в категорической форме тем, кто настолько «увлекся игрой», что забыл о том, что это игра («это всего лишь игра»). Напротив, социальные поля, будучи результатом медленных и длительных процессов автономизации, являются, так сказать, играми в-себе, а не для-себя: нельзя сознательно войти в такую игру, в ней и с ней рождаются; а отношение верования, *illusio*, самоотдачи тем более тотально, безусловно, чем более оно игнорируется. Выражение Клоделя «знать — значит родиться с этим» полностью здесь приложимо. Так, длительный диалектический процесс, описываемый часто как «призвание»: когда человек «подделывается» под то, для чего он «сделан», когда он «выбирает» то, для чего он «избран», по истечении которого различные поля обеспечивают агентов габитусом, необходимым для их правильного функционирования, — соотносится с обучением игре примерно таким же образом, как усвоение родного языка соотносится с изучением иностранного. Ведь в последнем случае уже сформированная диспозиция встречается с языком, *воспринимаемым как таковой*, т. е. как произвольная игра, эксплицитно установленная в таком своем качестве в виде грамматических форм, правил, упражнений и специально преподаваемая институтами, специально приспособленными для этой цели. В первом же случае, напротив, язык осваивают одновременно с тем, как начинают говорить на языке (это всегда единый акт как в отношении собственной речи, так и речи другого) или думать *на* языке (а не *вместе с* языком). Незнание всего того, что негласно согласуется посредством *инвестиций* в поле и *интереса* к самому существованию поля и к продолжению этого существования, ко всему, что играется в поле; безотчетность неосмысленных

131

допущений, непрерывно производимых и воспроизводимых игрой, а тем самым воспроизводство условий собственного продолжения, являются тем более полными, чем более незаметно и длительно происходит вхождение в игру и связанное с этим научение; предельный случай — родиться в игре, родиться вместе с игрой.

Верование, таким образом, есть составная часть принадлежности полю. В самой завершенной, а следовательно, самой наивной ее форме принадлежности от рождения, по происхождению, коренной, она диаметрально противоположна «прагматической вере», о которой писал Кант в «Критике чистого разума», — согласию, решительно данному в ответ на неясное предложение из-за необходимости действовать (в соответствии с

картезианской парадигмой о заблудившихся в лесу путешественниках, которые придерживаются произвольного решения). Практическая вера служит входным билетом, который негласно требуется любым полем, и не только через санкции или исключение тех, кто разрушает игру, но и через операции отбора и формирования новичков (ритуалы посвящения, экзамены и т. п.), способные практически добиться от них принятия фундаментальных допущений поля путем согласия необсуждаемого, дорефлексивного, наивного, врожденного, какое определяется доксой в ее качестве изначальной веры². Многочисленные акты признания служат разменной монетой

² Термин *obsequiuni*, используемый Спинозой, чтобы показать эту «постоянную волю», вытекающую из предпосылок, по которым «государство нас формирует для собственного использования, получая возможность сохранять себя» (*Matheron A. Individu et société chez Spinoza. — Paris: Minuit, 1969. — P. 349*), может дать представление о публичных свидетельствах признания, требуемых группой от своих членов (особенно при кооптации новых членов). От них ждут символической дани при обменах, устанавливающихся между отдельными членами группы и группой в целом: поскольку, как при дарении, обмен является самоцельным, то уважение, которого требует группа, обычно сводится к ничему, т. е. к символическим ритуалам (обряд посвящения, церемония вежливости и т. п.), к формализму и формальностям, выполнение которых «ничего не стоит» и которое кажется настолько «естественным» требованием («это самое малое из...», «ему ничего не стоило бы»), что невыполнение его считается пороком.

132

установленной поддержки принадлежности, и в них постоянно возрождается коллективное незнание, что является одновременно условием и результатом функционирования поля и представляет, таким образом, *инвестиции* в общее дело создания символического капитала, которое будет успешным, только если логика функционирования поля останется неузнанной. Понятно, что нельзя войти в этот магический круг разовым волевым решением, но только по рождению или в длительном процессе кооптации и инициации, равноценных второму рождению.

Невозможно в действительности *жить* с верованием, связанным с совершенно другими условиями существования, т. е. с другими играми и ставками, и еще меньше — дать другим возможность пережить его с помощью одних только речей. В таком случае справедливо утверждение, какое используют порой, видя людей, приспособившихся к невыносимым условиям существования: «С этим надо родиться». Все усилия этнологов околдоваться или очароваться колдовством или мифологией других имеют один только интерес (сколь бы щедрыми они ни были иногда) — реализовать, в их волонтаризме, все антиномии решения верить, которые превращают «решенную» веру в продолжающееся творение злой воли и двойную игру. Желая верить верованиями других обрекают себя на то, что не могут обнаружить ни объективной истины, ни субъективного опыта веры другого: им не удастся ни воспользоваться своим исключением, чтобы очертить как таковое поле, в котором порождается вера и принадлежность к которому препятствует ее объективировать, конституируя таким образом условия верования; ни извлечь выгоды из их принадлежности другому полю — полю науки, — чтобы объективировать игры, в которых зарождаются их собственные верования и их собственные инвестиции, и присвоить себе реально, с помощью этой участвующей объективации, опыт, равный тому, что они стремятся описать, и, следовательно, инструменты, необходимые для точного описания как одного, так и другого³.

³ Этнологи могли бы намного лучше говорить о верованиях и обычаях других, если бы начали со знакомства и овладения собственными ритуалами и верованиями, будь то те, что зарылись в складки их корпуса или речевые обороты, или те, что наполняют саму их научную практику: упреждающие замечания, подготовительные предисловия или ссылки-заклинания, не говоря уж о культе отцов-основателей и других предков и родоначальников, которые напоминают, по меньшей мере, что внешние ставки, даже самые ничтожные, могут при некоторых условиях стать вопросами жизни или смерти.

133

Практическое верование — это не «состояние души» (*«état d'âme»*) и еще меньше какое-то сознательно принятое решение верить в некий корпус догм и учрежденных доктрин («верований»); это, если можно так выразиться, «состояние тела» (*«état de corps»*). Исходной доксой является это устанавливаемое в практике отношение непосредственного согласия между габитусом и конкретным полем; тот немой опыт мира (разумеющегося само собой), который дает нам практическое чувство. Верование в действии, затверженное в процессе первичного научения, трактующего тело как запоминающее устройство, или (в типично паскалевской логике) как некий автомат, который «сам того не желая, увлекает за собой дух», но вместе с тем как кладовую, где хранятся самые большие ценности, — это верование есть образцовая форма такого рода «познания слепого или же символического» (*cogitatio caeca vel symbolica*), о которой говорит Лейбниц, думая прежде всего об алгебре⁴. Верование в действии есть продукт почти телесных диспозиций, схем действия, аналогичных ритму стихотворения, в котором мы забыли слова, или нити импровизируемой речи, когда

обращаются к перестановкам, поворотам, уловкам, приемам или хитростям, вызванным желанием передать многочисленные практические метафоры, почти столь же «очищенные от восприятия и чувств»⁵, как «глухие мысли»

⁴ «Подобное познание я обычно называю *слепым* или же *символическим* — познание, которым пользуются в алгебре и арифметике, да и, пожалуй, почти везде» (Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях // Лейбниц. Сочинения: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1984. — С. 103).

⁵ *Leibniz. Nouveaux Essais*. II. — Chap. XXI, § 34. — Ed. Janet.I. — P. 163. (В связи с тем, что Бурдые ссылается на издание П. Жане, а русский перевод «Новых опытов» делался по изданию Г. Герхарда, значительно отличающемуся от всех других изданий Лейбница, то не представляется возможным дать точную ссылку на русский перевод данной работы. — Прим. перев.) Далее Лейбниц говорил: «Что за нужда знать всегда, как делается то, что делают? Соли, минералы, растения, животные и тысяча других одушевленных и неодушевленных тел, знают ли они как они делают то, что делают и нуждаются ли они в том, чтобы знать это? Нужно ли капле масла или жиру понимать геометрию, чтобы округлиться на поверхности воды?» (Лейбниц. Теодицея. — Ed. Janet, I. — P. 401).

134

алгебраиста. Практическое чувство — социальная необходимость, ставшая природой и преобразованная в моторные схемы и телесные автоматизмы — позволяет практикам, в том и через то, что остается в них неясным с точки зрения их производителей и в чем обнаруживают себя принципы интересубъективности их производства, быть *осмысленными*, а иначе говоря — наполненными здравым смыслом. Именно потому, что агенты никогда до конца не знают, что они делают, — то, что они делают, обладает большим смыслом, чем они знают.

Все существующие социальные порядки постоянно извлекают выгоду из предрасположенности тела и языка функционировать как кладовая отсроченных мыслей, которые могут активированы на расстоянии и спустя какое-то время простым действием перемещения в некое общее положение, способное *вызвать* чувства и мысли, ассоциированные с ним, т. е. в одно из тех индуцирующих состояний тела, которое — как об этом хорошо знают актеры — вызывает определенное состояние духа. Таким образом, внимание, направленное на инсценировку больших коллективных церемоний (очевидное при организации барочных праздников), питается не только стремлением придать торжественный вид группе, но еще и—как показывает множество случаев исполнения танца или песни — желанием, безусловно более неявным, упорядочить мысли и *внушить* чувства при помощи строгой упорядоченности практик, установленного положения тел и, в частности, телесных выражений симпатии в форме смеха или слез. Символическая действенность могла бы обнаружить свой источник во власти, которую дает над другими, и особенно над их телом или верованием, общественно признанная способность

135

воздействовать с помощью самых разнообразных средств на наиболее глубоко спрятанные вербально-моторные конструкции либо с целью их нейтрализовать, либо чтобы их активировать, заставляя действовать миметическим образом. Перефразируя Пруста, можно было бы сказать, что ноги и руки полны заостренными императивами. Так что можно было бы составить список ценностей, ставших телом, благодаря транссубстантивации, совершаемой скрытым убеждением имплицитной педагогики, которая способна внушить целую космогонию, этику, метафизику и политику через такие незначительные предписания, как «держишь прямо» или «не держи нож в левой руке», и зафиксировать в самых незначимых с виду деталях: одежде, осанке, телесных и вербальных манерах выражения — фундаментальные принципы культурного суждения, остающихся, таким образом, вне осознания и объяснения. Логика переноса схем, превращающая любую технику тела в разновидность *pars totalis*, предрасположенную действовать по педагогическому принципу *pars pro toto* и, следовательно, постоянно ссылаться на всю систему, частью которой она является, придает общее значение правилам поведения, с виду столь ограниченным и ситуационным. Уловки педагогического разума состоят как раз в том, чтобы вымогать важное под видом требования незначительного, как, например, уважение к формам и формы выражения уважения, представляющие собой наиболее видимое и в то же время самое «естественное» проявление подчинения установленному порядку или, например, уступки из вежливости (*politesse*), которые всегда содержат в себе уступки политические (*politiques*)⁶.

⁶ Так, практическое овладение так называемыми правилами вежливости и, в частности, искусством приспособлять любую из существующих формул (например, фраза в конце письма) к различным классам вероятных получателей предполагает имплицитное усвоение и, следовательно, признание всей совокупности основополагающих оппозиций неявной аксиоматики определенного политического порядка: противопоставление мужчин женщинам, молодых старым, личного или частного безличному (официальные или деловые письма) и, наконец, вышестоящих или равных нижестоящим.

136

Телесный экзис есть осуществленная политическая мифология, она *инкорпорировалась* и превратилась в постоянную диспозицию, устойчивую манеру держаться, говорить, ходить и тем самым — *чувствовать* и *думать*. Противопоставление мужского женскому претворяется в манере *держаться себя*, нести свой корпус, вести себя под видом оппозиции между прямым и кривым (или искривленным), между твердостью, прямоотой, честностью (того, кто смотрит в глаза и открыто противостоит, кто направляет свой взгляд или свои удары прямо в цель) и, с другой стороны, сдержанностью, скрытностью, гибкостью. Как об этом свидетельствует тот факт, что большая часть слов, обозначающих положения тела, ссылается на достоинства или душевные состояния, упомянутые два рода отношения к телу чреватые двумя другими родами отношений: к себе подобным, ко времени и к миру — и тем самым двумя системами ценностей. «Кабилия — как вереск: предпочтет сломаться, чем согнуться». Поступь честного человека уверенная и решительная, его поступки — поступки того, кто знает, куда он идет и что он туда придет вовремя, какие бы препятствия ни стояли у него на пути; они противопоставляются поступкам неуверенным (*thikli thamahmahth*), которые показывают нерешительность, колебания (*awal amahmah*), боязнь взять на себя обязательства (чего ожидают обычно от женщин) и неспособность выполнить обещания (умеренный, такой человек противопоставляется как тому, кто устремляется «семимильными шагами», так и тому, кто медлит, «еле ноги волочит»). Подобные оппозиции можно найти в манере есть и прежде всего в манере «открывать» рот: мужчина должен есть всем ртом, смело, а не как женщина — краями губ, вполонину рта, осторожно, сдержанно, а кроме того, скрытно, притворно (все «достоинства» доминируемых неоднозначны, как сами слова, которыми они обозначаются, и так же как они всегда готовы к плохому обороту дела); то же в отношении ритма: достойный человек не должен есть ни слишком быстро (ненасытно, жадно), ни слишком медленно — два способа поддаться натуре. Мужественный человек идет прямо до конца, без всяких

137

обходных маневров; это тот, кто, исключая взгляды, слова, жесты, ложные удары и хитрые ходы, встает прямо напротив и смотрит в лицо тому, кого хочет принять или против кого выступить; всегда наготове, поскольку всегда в опасности, он не упускает ничего вокруг него; напротив, взгляд, потерянный в воздухе или упертый в землю, указывает на безответственного мужчину, которому нечего бояться, поскольку он не имеет никакого веса в своей группе. От женщины, если она хорошо воспитана, ждут, что она не совершит никакой непристойности «ни головой, ни руками, ни ногами», чтобы она была слегка согнута, глаза опущены, чтобы остерегалась всякого жеста, всякого неуместного движения тела, головы или рук, избегала смотреть куда-либо, кроме как себе под ноги, особенно если ей приходится проходить мимо собрания мужчин; ей не подобает слишком раскачивать бедрами при ходьбе, что случается, когда сильно опираются на полную ступню; она должна быть подпоясана *thimeh 'remth* — прямоугольным куском материи с полосками желтого, красного и черного цвета, который носят поверх платья, и следить за тем, чтобы не развязался ее платок и не показались волосы. Короче, собственно женское достоинство — *Iah'ia* — стыд, осторожность, сдержанность, направляет все женское тело книзу, к земле, внутрь, к дому, в то время как мужская доблесть — *nif* — утверждается в движении вверх, вовне, к другим людям.

Чтобы полностью понять одно только это измерение мужского и женского использования собственного тела, следовало бы обратиться к разделению труда между полами и к разделению сексуального труда вообще. Но достаточно было бы привести один пример, касающийся разделения задач при сборе оливок, чтобы показать, что система оппозиций, которую по ошибке описывали как систему ценностей (речь информатора придает им перформативную очевидность натурализованного произвола: мужчина делает то-то, а женщина то-то), на самом деле обязана своей символической действенностью практическому их переводу в действия, сами собой разумеющиеся, как, например, женщина, подающая табурет мужчине или идущая на не-

138

сколько шагов позади него. Здесь оппозиция прямого согнутому, жесткого гибкому принимает форму различия между мужчиной, прямым, возвышающимся, сбивающим (оливки с помощью шеста), и женщиной, согнутой, собирающей (оливки): подобный практический принцип, нераздельно логический и аксиологический, часто сформулированный эксплицитным образом: «женщина собирает то, что мужчина бросил на землю», сочетается с противопоставлением большого малому, закрепляя за женщиной задачи одновременно низкие, подчиненные, требующие послушания, гибкости, тщательности, но к тому же мелкие («лев не собирает муравьев»); так же и сбор веток деревьев, срубленных мужчиной (отвечающим за все, что есть прерывного, или производящего эту прерывность). Можно видеть, между прочим, как такая логика стремится выработать собственное подтверждение,

ссылаясь на «призвание» к задачам, решать которые она предназначена, — *amor fati*, укрепляющая верование в системе действующих классификаций, показывая ее как основанную на действительности, как *то, что есть на самом деле*, а поскольку эта система участвует в производстве самой такой реальности, то все инкорпорированные социальные отношения видятся внешне как естественные, и не только в глазах тех, кто служит господствующей системе классификации.

Социально квалифицировать свойства и движения тела значит в одно и то же время натурализовать самые основополагающие социальные выборы и превратить тело вместе со всеми его свойствами и движениями в аналоговый оператор, устанавливающий всякого рода практические соответствия между различными делениями социального мира: по полу, по возрасту, по социальным классам или, точнее, по значениям и ценностям, ассоциируемым с индивидами, занимающими практически равноценные позиции в определенных этими делениями пространствах. Все позволяет, в частности, предположить, что социальные детерминации, связанные с определенной социальной позицией, стремятся сформировать — через отношение к своему телу — диспозиции, составляющие половую идентич-

139

ность (походка, манера разговаривать и проч.) и, кроме того, собственно половые предрасположенности⁷.

Иначе говоря, нагрузить социальными сигнификациями и значениями элементарные действия телесной гимнастики (идти вверх или вниз, вперед или назад и т. п.) и особенно чисто сексуальный аспект этой гимнастики, а потому биологически предконструированный (войти или впустить, держать верх или быть внизу и т. п.), — значит внушить чувство эквивалентности физического и социального пространств и перемещений в этих двух пространствах, а тем самым укоренить самые основополагающие структуры группы в обыденном опыте тела, которое, как это можно наблюдать в эмоциях, принимает метафоры всерьез⁸.

Так, например, оппозиция прямого согнутому, действие которой мы видели в инкорпорированном разделении труда между полами, служит основанием большинства *знаков уважения* или презрения, используемых в формулах вежливости у многих народов для обозначения отношений доминирования. С одной стороны, склоняют или нагибают голову или переднюю часть тела в знак смущения или послушания, опускают глаза в знак смирения или робости либо из скромности или стыда, глядят вниз или исподлобья, приклоняются, стгибаются, покоряются, кланяются, склоняются, низкопоклонничают, подобострастничают, простираются ниц (перед высшим лицом или перед богом); с другой стороны, смотрят сверху или в глаза (взгляд прямой), стоят прямо или выпрямляются, высоко держат голову или поднимают ее, отказываются склонить голову или отворачиваются, стоят лицом к лицу (сопротивляются), берут верх. Движения вверх — мужские, движения вниз —

⁷ Это не исключает, что чисто биологические детерминанты половой идентичности могут вносить вклад в определение социальной позиции (поддерживая, например, диспозиции, более или менее близкие принятому определению превосходства, а потому в классовом обществе способствующие в большей или меньшей степени социальному восхождению).

⁸ Подобно истерии, которая, по Фрейду, «принимает буквально фигуры речи, ощущая как реальные сердечные страдания или пощечину, о которой его собеседник говорит метафорически».

140

женские; прямота против гибкости; желание одержать верх, преодолеть против послушания — таковы фундаментальные оппозиции социального порядка как между господствующими и подчиненными, так и среди самих господствующих или среди подчиненных. Они всегда предопределены по половому признаку, как если бы телесный язык доминирования и сексуального подчинения передавали телесным и вербальным выражениям социального господства или подчинения свои основополагающие принципы⁹.

Поскольку схемы классификации, по которым тело практически воспринимается и оценивается, имеют всегда двойное основание: общественное разделение труда и половое разделение труда, — то отношение к телу характеризуется по половому признаку и по форме, которую принимает разделение труда между полами в зависимости от положения, занимаемого в общественном разделении труда. Так, значение оппозиции между большим и малым, которое, как то показывают многочисленные эксперименты, является одним из фундаментальных принципов восприятия агентами своего тела и их отношения с телом вообще, варьирует в зависимости от половых признаков, которые в свою очередь воспринимаются в соответствии с этой оппозицией (господствующее представление о разделении труда между полами приписывает мужчине доминирующую позицию, положение защитника, который обнимает, окружает, укутывает, наблюдает, глядит сверху). Специфицированная таким образом оппозиция получает, в свою очередь, различные значения в зависимости от классов: во-первых, по силе и строгости, с которыми утверждается в них

оппозиция по половому признаку, будь то на практике или в разговоре (начиная с выбора, очерченного употреблением слов «парень» или «тетка», и далее без остановок), и, во-вторых, по форме, в которую облекается компромисс

⁹ Оппозиция между полами может быть также организована на базе часто используемого в ругательствах, в жестах или на словах противопоставления переда (тела) — места полового различия, и зада — места, сексуально неопределенного, потенциально женского, подчиненного.

141

между телом реальным и телом легитимным (с половыми характеристиками, которые ему предписывает его социальный класс), необходимый, чтобы соответствовать требованиям, вписанным в классовое положение.

Основное измерение габитуса неотделимо от отношения к языку и времени; отношение к телу не сводится к «образу тела», к субъективному представлению о нем (в психологии не различают *body image* и *body concept*), которое составляется главным образом из представления о теле, производимом и получаемом от других. Нельзя довериться социальной психологии, когда та помещает диалектику инкорпорирования на уровень представлений, образа тела: дескриптивная и нормативная обратная связь с группой (близкими, равными и т. п.), отправляющая обратно образ «Я» (*self-image* или *looking-glass self*), а значит — представление, которое есть у агента о своих социальных «эффектах» (например, привлекательность, шарм) и которое подразумевает определенную степень самооценки (*self-esteem*). Прежде всего потому, что все схемы восприятия и оценки, в которые группа вкладывает свои фундаментальные структуры и схемы выражения, благодаря чему она им придает зачаток объективации и тем самым обеспечивает поддержку, с самого начала противопоставляют индивида и группу: приложение фундаментальных оппозиций к собственному телу и в особенности к частям, наиболее соответствующим с точки зрения этих схем, несомненно является — если принимать в расчет инвестиции, объектом которых является тело — одной из благодатных возможностей воплощения схем¹⁰. Затем и главным образом потому, что

¹⁰ Помимо всех социальных приговоров, прямо выносимых собственному или чужому телу, которые, обладая всей полнотой произвольного насилия натурализованного произвола, делают из телесной фактичности судьбу (например, в отношении шрама: «он слишком велик для девочки» или «для мальчика это не страшно»), существует также целый ряд схем и воплощений этих схем в социальных классификациях или в предметах (орудия труда, орнаменты и проч.). Они делятся на мужские и женские, богатые или шикарные и бедные и т. д. и непосредственно обращаются к телу, иногда через размер или позу, которых требует правильное их использование, и формируют тем самым отношение к телу и даже — опыт тела. Так, нет ничего удивительного, что в мире, где оппозиция между большим (физически, социально или нравственно) и маленьким становится основным принципом различения между полами: как показали исследования Сеймура Фишера, мужчины стремятся выказать свое недовольство частями их тела, которые им кажутся «слишком маленькими», в то время как женщины направляют свою критику в сторону тех областей их тела, которые им кажутся «чересчур большими».

142

процесс овладения, практический *мимесис* (или мимикрия), который в своем качестве притворства содержит в себе общее отношение идентификации, не имеет ничего общего с *имитацией*, предполагающей сознательное усилие, направленное на воспроизведение действия, речи или предмета, явным образом выбранного моделью; а процесс воспроизведения как практическая реактивация одинаково противопоставляется как воспоминанию, так и знанию; он стремится осуществляться по эту сторону сознания и выражения, а следовательно, не может преодолеть предполагаемую рефлексивную дистанцию. Тело верит в то, во что играет; оно не запоминает прошлое, а *приводит его в движение*, и уничтоженное таким образом прошлое начинает жить заново¹¹. Заученное телом — это не что-то такое, что можно как знание нести перед собой, это то, чем тело и является. Особенно хорошо это видно в бесписьменных обществах, где унаследованное знание может сохраниться только в инкорпорированном состоянии. Всегда неотъемлемое от несущего его тела, такое знание может быть передано только ценой определенного рода гимнастики, чье предназначение воскрешать в памяти, мимесис, который, как отмечал уже Платон, предполагает полную самоотдачу и глубокую эмоциональную идентификацию. Эрик Хэвлок (*Eric A. Havelock*), у которого мы заимствовали эти наблюдения, замечает, что тело оказывается, таким образом, постоянно смешанным со всеми воспроизводимыми им

¹¹ Здесь можно было бы сослаться на книгу Бергсона «Материя и память», которая в *негативе* дает все элементы, необходимые для описания логики, свойственной практике (например, «пантомима» и «рождающие слова», которые сопровождают действующее прошлое).

143

знаниями и что эти знания никогда не получают той объективности, которую может дать объективация в письме и даваемая им свобода от тела¹².

Мы могли бы показать, как переход от способа сохранения традиций,

базирующегося на одной только устной речи, к способу накопления, основанному на письменной речи, и далее, весь процесс рационализации, ставший возможным благодаря, помимо прочего, объективации в письме, сопровождались глубоким преобразованием отношения к телу вообще или, точнее выражаясь, способов его использования, свойственных производству и воспроизведению творений культуры. Особенно хорошо это видно на примере музыки, где процесс рационализации, каким его описал Макс Вебер, имеет обратной стороной настоящую «дезинкарнацию» музыкального творения и воспроизведения (которые на самом деле сложно разделить) и «самоустранение» тела, которое в большинстве случаев принималось в архаичной музыке за всеобщий инструмент.

До тех пор пока педагогическая работа не учреждена как специфическая и автономная практика, пока воспитательное воздействие, анонимное и диффузное, осуществляется всей группой и символически структурированной средой в целом, без специализированных агентов и определенных моментов времени, — сущность *modus operandi*, определяющего практическое овладение, может передаваться только на практике, в практическом состоянии, не доходя до уровня дискурса. Имитируются не «модели», а действия других. Телесный экзис говорит напрямую с моторикой, в качестве схемы поз, которые являются одновременно своеобразными и систематическими, поскольку солидарны со всей системой вещей и нагружены целым множеством сигнификаций и социальных значений. Однако даже если схемы могут переходить от практики к практике, минуя дискурс и сознание, это не значит, что получение габитуса сводится к

¹² Havelock E. A. Preface to Plato. — Cambridge: Mass., Harvard U. P., 1963.

144

механическому научению методом проб и ошибок. В отличие от несвязной последовательности цифр, которую можно запомнить только повторением, прогрессируя медленно и постепенно, числовой ряд усваивается легче, поскольку содержит в себе структуру, необходимую для механического запоминания всех чисел, одного за другим. Будь то речь, например пословицы, поговорки, гномические поэмы, песни, загадки, или предметы, к примеру, орудия труда, или же дом, деревня, разнообразные практики, игры, доблестные поединки, обмены дарами, обряды и т. п. — весь этот предлагаемый для усвоения материал является продуктом систематического применения небольшого числа принципов, связанных на практике; и в своей нескончаемой избыточности он дает основание всем этим чувственным рядам, которые могут быть усвоены в форме принципа, порождающего практики, организованные согласно тому же основанию¹³.

Экспериментальные исследования научения установили, что «образование или применение концепта не требует сознательного определения элементов или общих отношений, содержащихся в отдельных примерах»¹⁴. Они позволяют понять диалектику объективации и инкорпорации, в результате которой систематические объективации упорядоченных диспозиций, т. е. практики и произведения [искусства, науки. — Прим. перев.], стремятся породить, в свою очередь, другие упорядоченные диспозиции. Когда испытуемым предъявляли серии символов: в одном случае китайские иероглифы (Халл), а в другом —

¹³ Если бесписьменные общества имеют в виду особую склонность к структурным играм, столь увлекающим этнологов, то главным образом потому, что те служат целям мнемотехники: отмечаемая гомология между структурами распределения семей в деревне и могил на кладбище, которую можно встретить в Кабилии (Аит Хишем, Тизи Хибель), помогает, очевидно, облегчить поиск могил, традиционно анонимных (по структурным принципам, добавляя передаваемые характерные ориентиры).

¹⁴ Berelson B., Steiner G. A. Human Behavior. — N. Y., Harcourt: Brace and World, 1964. — P. 193.

145

рисунки с варьирующими в случайном порядке цветом, природой и числом изображенных предметов (Хайдбредер), — и предлагали разбить их на классы с произвольным, но объективно обоснованным названием, то испытуемые даже тогда, когда не могли сформулировать принцип классификации, достигали результатов более высоких, нежели если бы они раскладывали карточки в случайном порядке, и демонстрировали тем самым практическое овладение схемами классификации, которое нисколько не предполагает символического овладения — осознания и вербального выражения — используемых практически процедур. Анализ обучения в естественной среде структурируемого материала, предложенный Альбертом Б. Лордом, на примере формирования гусяря (югославского барда), полностью согласуется с результатами эксперимента: практическое овладение так называемым «формульным методом», т. е. способность импровизировать, комбинируя

«формулы» — последовательности слов, «постоянно используемых в одинаковых метрических условиях для выражения определенной идеи»¹⁵, — достигается простым знакомством, «благодаря прослушиванию поэм»¹⁶, тогда как сам ученик совсем не дает себе отчета, что учится, а затем — что манипулирует той или иной формулой или их сочетанием; жесткие правила ритма и метрики интериоризованы одновременно с мелодией и смыслом, оставаясь незамеченными как таковые.

Между научением через простое знакомство, когда ученик получает неоощаемым и неосознаваемым образом знания основ «искусства» и умения жить, включая те, которых не знает и сам производитель практик или других имитируемых произведений, и передачей явно сформули-

¹⁵ Lord A. B. The Singer of the Tales. — Cambridge: Harvard U. P., 1960. — P. 30.

¹⁶ Ibid. — P. 32. ¹⁷ Ibid. — P. 24.

146 рованных и выраженных предписаний и правил любое общество ставит *структурные упражнения*, имеющие целью передать ту или иную форму практического овладения. В Кабилии, например, это загадки и ритуальные поединки, в которых испытывается «чутье ритуального языка», а также все те игры, часто структурированные по логике пари, вызова или боя (парного или группового поединка, стрельбы по целям и т. д.), которые требуют от юношей, чтобы они по принципу «делай вид» применяли порождающие схемы стратегий чести¹⁸, куда относятся: ежедневное участие в обменах дарами и их тонкости, где мальчики получают качество вестника и, главным образом, посредника между женским миром и миром мужским; молчаливое наблюдение за дискуссиями на мужских собраниях, с их приемами красноречия, ритуалами, стратегиями, ритуальными стратегиями и использованием ритуала в стратегических целях; взаимодействия с родственниками, вынуждающие играть на всех смыслах объективных отношений родства ценой *переворота*, требующего от того, кто сейчас ведет себя как

¹⁸ Так, в игре *qochra*, в которую дети играют в первые дни весны (в Айн Агхбеле), пробковый мячик (*qochra*) оспаривают, пасуют, защищают и т. п. — что имеет своим практическим эквивалентом женщину: нужно в одно и то же время, по ситуации, защищаться от нее и защищать ее от тех, кто хочет ею завладеть. В начале партии ведущий игры спрашивает: «Чья она дочь?» (мячик — *balle* — существительное женского рода во французском и, по-видимому, в арабском языке. — *Прим. перев.*); не находится ни одного игрока, добровольно признающего «родство» и желающего стать защитником: дочь всегда ослабляет поле мужчин. Сила игры в том, чтобы вытянуть мячик наудачу и получить его как в некотором роде судьбу: назначенный игрок должен защищать мячик от других и вместе с тем пытаться передать его другому игроку, но только на приемлемых, «честных» условиях. Тому, до кого он дотрагивается на бегу, говоря при этом «это твоя дочь», не остается ничего другого, как признать себя побежденным, так что он становится на время должником семьи, стоящей на более низкой социальной ступени, из которой он взял жену. «Отец» желает выдать замуж «дочь», освободиться от присмотра и войти снова в игру, тогда как «претенденты» стремятся к престижному поведению, к похищению, к силовым методам без обязательств. Проигравший партию исключается из мира мужчин; в его рубашку завязывают мячик, что означает, что его считают девушкой, которой сделали ребенка.

147 племянник, вести себя в дальнейшем как дядя по отцовской линии и достигнуть таким образом овладения схемами трансформации, позволяющими переходить от диспозиций, связанных с позицией, к диспозициям, отвечающим перевернутой позиции; лексические и грамматические коммуникации («я» и «ты» могут указывать на одно и то же лицо по отношению к говорящему), благодаря чему приобретает чувство взаимозаменяемости позиций и чувство взаимности, так же как и границы того и другого; а на более глубоком уровне — отношения с отцом и матерью, которые, вследствие их асимметрии в антагонистической комплиментарности, составляют одну из возможностей интериоризировать в неделимом виде схемы *полового разделения труда и разделения полового труда*.

Но в действительности все эти совершенные в структурированном пространстве и времени действия незамедлительно оказываются символически квалифицированными и функционируют как структурные опыты, в которых формируется практическое овладение фундаментальными схемами. Общественные дисциплины принимают форму временных дисциплин, и весь социальный порядок, который заставляет признать себя на более глубоких уровнях телесных диспозиций — через особую манеру управления временем, распределения времени между общественной и индивидуальной деятельностью и ритм, требующийся для ее осуществления.

«Не один ли хлеб (или ячменную лепешку) мы едим?», «Разве не в одно время мы все встаем?» — подобные формулировки, используемые повсюду для подтверждения солидарности, содержат в себе имплицитное определение

фундаментальной добродетели — конформности, обратная сторона которой — желание выделиться. Работать, когда остальные отдыхают, оставаться дома, когда другие работают в поле, идти по дороге, когда она пустая, бродить по улицам деревни, когда все спят или уехали на базар, и прочие «подозрительные» типы поведения. «Всякому делу свое время», и важно делать «все в свое

148

время» (буквально: «каждому времени свое время» — *kul waqth salwaqth-is*). Так, ответственный человек должен рано вставать: «Кто не заключит сделку утром, никогда ее не заключит»¹⁹. Подняться рано, чтобы выгнать скот, чтобы пойти в кораническую школу или чтобы просто побыть вне дома в компании мужчин — это почетная обязанность, уважение к которой воспитывается у мальчиков с раннего детства. Умеющий уехать вовремя, будет, как то и положено, в желаемом месте в нужное время без спешки. Тот, кто спешит, бежит вдогонку за кем-то, кто торопливо работает, с риском «испортить землю», подвергается насмешкам. Земледельческие работы — *horia erga*, — как говорили греки, определяются не только собственным ритмом, но и их моментом²⁰. Жизненные заботы: пахота и сев, — возлагаются на тех, кто в состоянии обрабатывать землю с должным уважением, кто может приближаться к ней размеренными шагами (*gabel*), как к партнеру, которого хотят принять и окружить почетом. Именно об этом напоминает легенда о происхождении ячменя и хлеба (рассказанная *t'ateb* матматасов). Адам сеял хлеб; Ева принесла ему лепешку. Она увидела, как Адам сеет хлеб по зернышку, «возвращая земле» и вызывая к Богу с каждым зернышком. Ева упрекнула его, что он *теряет время*. Воспользовавшись тем, что Адам занят едой, она взялась сеять хлеб, разбрасывая по ветру и не поминая Бога. Пришло время урожая, и Адам увидел на своем поле странные колосья: хрупкие, ломающиеся, слабые, как женщина. Он назвал это растение ячменем: «*chair*», «сла-

¹⁹ Принцип сколь магический, столь и моральный. Говорят, к примеру: «*Leftar n-esbah' d-esbuh' n-erbah'*» — «завтрак утром — это первая благоприятная встреча» (*erbah'* — преуспеть, процветать).

²⁰ Один из результатов ритуализации практик состоит именно в отведении им *определенного времени*, т. е. момента, ритма и продолжительности, почти не зависящих от внешних требований, таких как климат, техника или экономика, что придает ему черты произвольной необходимости, которой, собственно, определяется культурный произвол.

149

бый»²¹. Следить за временем и особенно за темпом практик — значит прочно записать в теле, в виде ритма действий или речи, отношение как таковое к длительности, переживаемое как составляющая личности (наподобие *gravitas** римских сенаторов), и тем самым способствовать, например, тому подрыву всех форм *гонки*, состязательных амбиций, способных трансформировать круговое время в линейное, а простое воспроизводство в неопределенное накопление.

В таком мире никогда не имеют дела с «природой» в том смысле, в каком ею занимается наука, т. е. фактом культуры, результирующим долгую историю «утраты иллюзий». Группа в целом встает между ребенком и миром, используя не только предостережения (*warnings*), воспитывающие страх перед сверхъестественными явлениями²², но целый универсум ритуальных и языковых практик, наполненный структурированными значениями согласно принципам соответствующего габитуса. Жизненное пространство, и в первую очередь дом, есть преимущественное место объективации порождающих схем; при посредничестве делений и иерархий, которые устанавливаются в нем: вещей, людей, практик, — эта система классификации заучивается и постоянно подкрепляет классификационные принципы, лежащие в основе культурного произвола. Так, противопоставление сакрального правого сакральному левому; оппозиция между *nif* и *h'aram*; между мужчиной, посвящающим себя добродетелям защиты и оплодотворения, и женщиной, одновременно священной и наделенной пагубными достоинствами, — оказывается материализованным, с одной стороны, в пространственном делении на мужское про-

²¹ Существует много свидетельств оппозиции между хлебом, мужским, и ячменем, женским. Так, в загадке, найденной Женева, говорится: «Я посеял *что-то зеленое* за горой; я не знаю, что родится — хлеб или ячмень: ребенок во чреве матери».

* *gravitas* (лат.) — строгость, суровость, важность, убедительность. — Прим. перев.

²² Whiting J. M. W. Becoming a Kwoma. — New Haven: Yale U. P., 1941. — P. 215.

150

странство (*nif*): место собраний, рынок или поле, и пространство женское: дом и сад при

нем — убежище *h'aram*, а с другой стороны — в оппозиции внутри самого дома, где различаются части пространства дома, вещи и виды деятельности в зависимости от их принадлежности мужскому универсуму (сухое, огонь, верх, готовое, день) или женскому (влажное, вода, низ, сырое, ночь). Мир вещей — этот род книги, где каждый предмет метафорически рассказывает обо всех других; книга, по которой дети учатся читать мир, и она читается при участии всего тела, в и через движения и перемещения, которые в той же мере формируют пространство вещей, в какой сами формируются пространством²³. Структуры, участвующие в конструировании мира вещей, строятся в процессе оперирования миром вещей, сконструированных в согласии с теми же структурами. Порожденный миром объектов «субъект» не противостоит объективности как некая субъективность: объективный мир создан из предметов, произведенных в результате операций объективации, которые структурируются согласно тем самым структурам, что к нему прикладывает габитус. Габитус есть метафора мира вещей, где последний сам есть не что иное, как бесконечный круг взаимоотношающихся метафор.

Все символические манипуляции с телесным опытом, начиная с перемещений в символически структурированном пространстве, стремятся навязать *интеграцию* телесного, космического и социального пространств, мысля их одними и теми же категориями и расплачиваясь за это изрядным логическим примиренчеством; внушить связь между

²³ Ассоциирующаяся с именем Arrow гипотеза «*learning by doing*» (Arrow K. J. The Economic Implications of learning by doing // The Review of Economic Studies. — Vol. XXIX(3). — №80. — 1962. — P. 155-173) есть всего лишь частный случай весьма общего закона: всякий изготовленный продукт — начиная с символической продукции, как, например, произведения искусства, игры, мифы и т. п., — оказывает своим своим функционированием и, главным образом, требующимися способами его применения воспитательный эффект, который способствует облегчению получения необходимых навыков для адекватного использования данного продукта.

151

человеком и природным миром, состояниями и действиями, дополняющими или противопоставляющими представителей разного пола в разделении сексуального труда и разделении труда по полу, а следовательно — биологическом и социальном воспроизводстве. Например, это оппозиция между движением вовне, к полю или рынку, к производству и обороту благ и движением, направленным внутрь, на накопление и потребление продуктов труда, которая символически соответствует оппозиции между мужским телом, твердым в себе и вытянутым вовне, и телом женским, подобным дому, темному, влажному, полному пищи, утвари и детей, куда входят и откуда выходят через одно отверстие и неизбежно запачканным²⁴.

Противопоставление центробежной мужской ориентации центростремительной женской, лежащее в основе организации внутреннего пространства дома, несомненно является фундаментом и для отношения со стороны каждого пола к своему телу, а точнее, к половым функциям. Как в любом обществе, где доминируют мужские ценности, а европейские страны не составляют исключения, мужчине отводится политика, история или война, а женщине — дом, романы и психология, — сугубо мужское отношение к телу и сексуальности заключается в сублимации, символике чести, стремящейся одновременно отвергнуть какое-либо прямое выражение естества и сексуальности и поддерживать ее преображенные проявления в форме мужских подвигов. Так, мужчины, которые нисколько не заботятся о женском оргазме, ищут подтверждения своей мужской силы не в продлении полового акта, а в его повторях, зная при этом, что благодаря женской болтовне, сомнительной и презируемой в одно и то же время, взгляд группы постоянно обращен на него и угрожает его интимной жизни. Что же касается женщин, то согласиться с Эриксоном, что мужское господство

²⁴ В той же логике мы могли бы проинтерпретировать результаты исследования Эриксона о юроках: Erikson E. H. Observations on the Yurok: childhood and world image // University of California Publications in American Archaeology. — University of California Press. — Vol. 35. — №10. — 1943. — P. 257-302.

152

стремится «ограничить вербальное сознание»²⁵ женщин, можно только при условии, если понимать под этим не то, что разговоры на сексуальные темы запрещены женщинам, но то, что их речи остаются под господством мужских ценностей мужественности, в связи с чем всякая отсылка на собственные сексуальные «интересы» женщины оказывается исключенной из этого сорта агрессивного и постыдного культа мужской силы.

Психоанализ, этот разочаровывающий продукт разочарования миром, который стремится установить *как таковую* область мифически переопределенных значений, упускает тот факт, что собственное тело и тело другого всегда воспринимаются только через категории восприятия, которые наивно было бы толковать как сексуальные, даже если об этом свидетельствуют сдержанные смешки женщин во время интервью и их интерпретации графических символов, настенных рисунков, орнаментов на горшках или на коврах, — эти

категории соотносятся в целом и иногда очень конкретно с оппозицией биологически определенных характеристик обоих полов. Столь же наивным было бы редуцировать к строго сексуальному измерению то множество действий, осуществляющих диффузное внушение по поддержанию в порядке тела и мира средствами символического манипулирования отношением к телу и к миру, которые имеют целью навязать то, что вслед за Мелани Клейн можно называть «телесной географией» — частным случаем географии, а точнее, космологии²⁶. Изначальная связь отца и матери или, если угодно, отцовского и материнского тела, предоставляет самую драматическую возможность подвергнуть испытанию все фундаментальные оппозиции мифопоэтической практики; эта связь может стать основанием приобретения принципов структурирования собственного «Я» и мира и, в частности, гомосексу-

²⁵ Erikson E. H. Childhood and tradition in two american indian tribes // The psychoanalytic Study of the Child. — International Universities Press. — Vol. I. — 1945.

²⁶ Klein M. Essais de psychanalyse. — Paris: Payot, 1967. — P. 133, n. 1; P. 290, n. 1.

153

альной или гетеросексуальной ориентации, но только если она как таковая устанавливается с объектами, имеющими символические, а не биологические половые признаки. Ребенок выстраивает свою *половую идентичность* — важнейший элемент социальной идентичности — одновременно с формированием его представления о разделении труда между полами, исходя при этом из одной социально определенной совокупности признаков, нераздельно биологических и социальных. Иначе говоря, осознание половой идентичности и инкорпорация диспозиций, связанных с социально детерминированным определением социальных функций, выпадающих на долю мужчин и женщин, сопровождается принятием определенного социальным образом взгляда на половое разделение труда.

Психологические исследования восприятия половых различий позволяют говорить о том, что дети очень рано (приблизительно в возрасте пяти лет) устанавливают разницу между мужскими и женскими функциями: женщинам и матерям выпадают домашние заботы и уход за детьми, а мужчинам и отцам — экономические виды деятельности²⁷. Все подталкивает к утверждению, что осознание половых различий и различение материнских и отцовских функций формируется синхронно²⁸. Из результатов многочисленных исследований по дифференцированному восприятию отца и матери можно вывести, что отец чаще воспринимается как более компетентный и

²⁷ См., например: Mott M. Concept of mother: a study of four- and five year old children // Child Development. — 1954. — №23. — P. 92-104. Мы могли бы показать, как во время выполнения отцом женских задач или матерью мужской работы дети считают, что один родитель «пришел на помощь» другому (Hartley R. E. Children's concept of male and female roles // Merrill-Palmer Quarterly. — 1960 — №6. — P. 83-91).

²⁸ Dubin R. & Dubin E. R. Children's social perceptions: a review of research // Child Development. — Vol. 38. — 1965. — №3; Kolberg L. A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concept and attitudes // The Development of Sex Differences. — London, Tavistock: E. Maccoby ed., 1967.

154

более строгий, чем мать, которую считают более «любезной» и тоньше отца чувствующей и с которой устанавливают более сердечные и приятные отношения²⁹. В итоге, — как вполне справедливо замечает Эммирич, — все подобные различия имеют в основании тот факт, что дети приписывают большую власть отцу, а не матери³⁰.

Легко можно вообразить, как велико давление на конструирование образа себя и мира со стороны оппозиции между маскулинностью и фемининностью, когда та лежит в основе фундаментального деления как социального, так и символического мира. Как об этом напоминает двойной смысл слова *nif* — «сила», нераздельно физическая и социальная, внушаемая некоторыми социальными определениями маскулинность (и, как следствие, фемининность) есть не что иное, как политическая мифология, которая управляет всем телесным опытом, начиная с собственно сексуального. Так, оппозиция между мужской сексуальностью, публичной и сублимированной, и женской — скрытой или, если угодно, «отчужденной» (по отношению к «утопии универсальной детородности», о которой говорил Эриксон, т. е. «полной оргазмической обоюдности») — является всего лишь спецификацией оппозиции между экстравертностью политики или публичной религии и интровертностью приватной магии, оружия постыдного и тайного в руках доминируемых, собранного в основном из ритуалов, имеющих целью покорить мужчин.

Все происходит так, как если бы габитус производил связность и необходимость из случайности и возможности; как если бы ему удавалось унифицировать, с одной стороны, эффекты действующей с самого детства общественной необходимости (проявляющейся через

материальные условия существования), первичные опыты установления

²⁹ Dubin R. & Dubin E. R. Loc. cit.

³⁰ Emmerich W. Young children's discriminations of parents and child roles // Child Development. — Vol. 30. — 1959. — P. 403-419; Emmerich W. Family role concepts of children ages six to ten // Child Development. — Vol. 32. — 1961. — P. 609-624.

155

отношений и практику структурированных действий, объектов, пространства и времени, а с другой — эффекты биологической необходимости, будь то влияние гормонального баланса или давление внешних физических характеристик; как если бы габитус осуществлял биологическое (и в особенности половое) прочтение социальных свойств и социальное прочтение сексуальных, приводя, таким образом, к новому, социальному, использованию биологических свойств и к биологической реутилизации — социальных. Это очень ясно просматривается в равновесии, которое он устанавливает между положением в системе разделения труда и положением в половом разделении, которые, без сомнения, не присущи обществам, где эти деления практически полностью совпадают. В обществе, разделенном на классы, все, что произведено конкретным агентом, говорит неразрывно и одновременно, посредством сущностного *переопределения*, о его классе (или, точнее, о положении агента в социальной структуре и о его траектории, восходящей или нисходящей) и о его теле или, точнее, обо всех тех всегда социально классифицированных свойствах, носителем которых он является, куда, конечно же, относятся половые характеристики, но также и физические, восхваляемые, как, например, красота или сила, или презируемые.

Глава 5. Логика практики

О практике трудно говорить иначе как негативно — особенно о том, что в ней кажется наиболее механичным, наиболее противоположным логике мысли и дискурса. Все привычные навыки бинарного мышления не позволяют даже помыслить, чтобы в преследовании осознанных целей какого-либо рода могла иметься постоянная диалектическая связь между организующим сознанием и привычными навыками. Вероятно, широко распространенная альтернатива между языком сознания и языком механического типа не была бы столь навязчивой, если бы ей не соответствовал раздел, проходящий в самой глубине мировоззрения господствующих классов: монополисты дискурса о социальном мире мыслят по-разному в зависимости от того, мыслят ли они о себе самих или же о других (то есть о других классах), а потому они предрасположены к спиритуализму «для себя» и материализму «для других», к либерализму «для себя» и дирижизму «для других», наконец, по той же самой логике, к финализму и интеллектуализму «для себя» и механицизму «для других». Такое заметно у экономистов, которые то склонны наделять хозяйственных агентов, а точнее, «предпринимателя», способностью к рациональной оценке объективных шансов, то готовы отдать абсолютную власть в выборе приоритетов саморегулирующимся механизмам рынка¹. Что касается этнологов, то они были бы не столь

склонны к языку механического типа, если бы, ведя речь об обмене, имели в виду не только «потлач» или «кулу», но свои собственные приемы житейского обращения, о которых говорят в понятиях «такта», «чутья», «деликатности», «ловкости» или «умелости» — все это разные имена практического чувства; и если бы, оставив в стороне обмен дарами или словами, они задумались о других обменах, где за ошибку в понимании следует немедленная расплата — например, об обмене ударами в драке, когда, по замечанию Джорджа Г. Мида², в каждом положении тела противника содержатся признаки, которые нужно улавливать еще в зачаточном состоянии, угадывая, что выйдет из едва намеченного удара или увертки, то ли удар, то ли обманный финт. Тогда, вернувшись к таким, казалось бы, механичным и ритуализованным видам обмена, как условно-светский разговор — стереотипная череда стереотипных реплик, — они бы заметили, какая неустанная бдительность нужна, чтобы проворачивать эти шестерни заранее заданных жестов и слов; какая внимательность к любым знакам требуется даже при самых ритуальных шутках, чтобы вести эту игру, не заводя ее слишком далеко — за пределы игры, подобно тому как имитация боя может всерьез увлечь бойцов; сколь искусно нужно обыгрывать двусмысленности, недосказанности, неоднозначности телесной или словесной символики, если неясно, какую объективную дистанцию должно соблюдать, а потому приходится вести себя двойственно (чтобы при малейшем признаке отступления или отказа со стороны партнера иметь возможность обратить все в шутку), поддерживать неопределенность своих намерений, все время балансируя между непринужденностью и отчужденностью, услужливостью и равнодушием. То есть стоит обратиться к своим собственным играм, к своей собственной практике социальной игры, и окажется, что *чувство игры* — это одновременно и реализация *теории игры*, и ее отрицание как теории.

Довольно неожиданное сочетание того и другого реализуется в популизме, поскольку он склонен мыслить народ таким же образом, как буржуа мыслит самого себя.

² Mead G. H. L'esprit, le soi et la société. — Paris: P. U. F., 1963. — P. 37-38.

158

Выяснить теоретическую ошибку, когда теоретическое *видение* практики выдают за *практическое отношение* к практике или, точнее, в основание практики закладывают модель, которую еще предстоит выстроить для ее осмысления, — значит, вместе с тем, заметить, что *в основе этой ошибки антиномия между временем науки и временем поступка*, которая ведет к разрушению практики, подчиняя ее вневременному времени науки. При переходе от практической схемы к выстроенному задним числом теоретическому чертежу, от практического чувства к теоретической модели — которую можно понимать либо как проект, план или *метод*, либо как механическую программу, некий таинственный распорядок, таинственно воссоздаваемый ученым, — при таком переходе упускают из виду *непосредственно временную реальность непосредственно творимой практики*. Практика разворачивается во времени и обладает всеми соответствующими *характеристиками*, такими как *необратимость, которая разрушается при синхронизации*. Ее временная структура, т. е. ее ритм, темп и особенно направленность, основополагающая и для практического чувства: *как и в музыке*, любое воздействие на эту структуру, пусть даже это простая смена темпа, ускорение или замедление, приводит к *деструктуризации*, несводимой к простому изменению оси отсчета. Короче говоря, *практика всецело имманентна длительности*, а потому идет рука об руку со временем — не только потому, что она разыгрывается во времени, но и потому, что в самой ее стратегии заложено обыгрывание времени и особенно темпа.

У науки — свое время, не совпадающее с временем практики. Для аналитика время упразднено — не только потому, что, как много раз повторяли после Макса Вебера, он приходит всегда после схватки и точно знает, чем все кончится, но еще и потому, что у него есть время для тотализации, то есть для преодоления любых *эффектов времени*. *Научная практика настолько детемпорализована*, что тяготеет к исключению даже самого *понятия об исключаемом*; будучи возможна лишь при таком отношении ко времени, которое противоположно отношению практическому-

му, она склонна игнорировать время и тем самым детемпорализовать практику. **Спортсмен**, вовлеченный в игру, увлеченный игрой, сообразуется не с тем, что он видит, а с тем, что он предвидит, видит заранее в непосредственно воспринимаемом настоящем, и он посылает мяч не туда, где находится партнер, а туда, где тот окажется — опередив соперника — мгновением позже; он занят предвидением чужих предвидений, которые и сами суть (например, при ложном маневре, стремящемся обмануть их) предвидения предвидений. Он принимает решения, исходя из объективных вероятностей, то есть из глобальной и моментальной оценки всего комплекса соперников и партнеров в их потенциальном становлении. И это происходит, как говорится, «прямо на поле», в мгновение ока и в разгар борьбы, то есть в условиях, исключающих дистанцию, взгляд со стороны, общий обзор, отсрочку решения, отрешенность мысли. Игрок уже присутствует в будущем, втянут в «настающее» и, отказываясь ежесекундно сдерживать экстаз, проецирующий его в область вероятного, отождествляет себя с миром «настающего», утверждая непрерывность времени. Тем самым он исключает возможность — в высшей степени реальную и вместе с тем сугубо теоретическую — внезапного возврата в настоящее, то есть в прошлое, резкого разрыва всяких связей с «настающим», когда, словно при смерти, любые предвидения непрерывной практики ввергаются в абсурд незавершенности. Безотлагательность решений, в чем справедливо усматривают одну из главных особенностей практики, является следствием участия в игре и вытекающего из него присутствия в будущем; стоит оказаться, подобно наблюдателю, вне игры, вне выигрышей и проигрышей, как сразу же исчезают те безотлагательные проблемы, вызовы, угрозы и вынужденные ходы, которыми и образуется реальный, то есть реально обитаемый мир. Только тому, кто совсем вышел из игры, кто полностью разрушил чары, *illusio*, отказался от всякой заинтересованности, то есть от всяких ставок на будущее, — только ему временная последовательность событий может предстать как чистая дискретность, а мир может явиться во всей абсурд-

ности настоящего без «настающего», то есть без *смысла*, наподобие сюрреалистической лестницы, ведущей в пустоту. Чувство игры — это чувство «настающего» в игре, чувство смысла ее истории, которая и придает игре ее смысл.

Это значит, что у нас лишь в том случае есть шанс научно осмыслить практику — и, в частности, те ее свойства, что связаны с ее разворачиванием во времени, — если мы будем учитывать, какой результат производит научная практика одним лишь фактом *тотализации*. Вспомним нашу сводную таблицу, вся *научная эффективность* которой обусловлена ее эффектом синхронизации: он позволяет (ценой труда, требующего немало времени) *увидеть в одно мгновение* факты, существующие лишь последовательно, и таким образом выявить отношения (в частности, противоречия), которые иначе были бы неразличимы. Как это явствует в случае ритуальных практик, сбор и группировка отношений оппозиции и эквивалентности, которые не даны и не могут быть даны все вместе — во всяком случае одновременно — сознанию одного информатора, которые могут возникать лишь при обращении к разным ситуациям, то есть в разных речевых мирах и с разными функциями, — как раз это и дает аналитику *привилегию тотализации*, то есть способность предъявить себе и другим сводную картину этих отношений как единого целого, которая составляет предпосылку их адекватной расшифровки. Поскольку аналитик сплошь и рядом игнорирует социально-логические предпосылки того *сущностного изменения*, которое претерпевает у него практика и ее продукты, а потому и природу логических трансформаций, которым он подвергает собранную информацию, то он предрасположен к всевозможным ошибкам, вытекающим из тенденции путать точку зрения актера и зрителя, — например, искать ответы на «зрительские» вопросы, которых практика себе не ставит, потому что ей их ни к чему ставить, вместо того чтобы задуматься над тем, не состоит ли свойство практики именно в том, что она такие вопросы исключает.

Образец такой фундаментальной эпистемологической ошибки можно найти в «извращенной логике» тех писателей, которые, по словам Т. Э. Лоуренса, приписывают «человеку, всецело поглощенному своей задачей», точку зрения «человека, сидящего в кресле». Максим Шастен, процитировав эти слова, продолжает: «У Рамю труд земледельца преобразован в кажущееся вздымание ландшафта; но когда крестьянин тяжело налегает на лопату, то земля при этом не встает дыбом — либо уж он копает и не видит встающей дыбом земли, либо земля как бы встает дыбом, но смотрит при этом уже не сам крестьянин, а таинственным образом подставленная на место его глаз кинокамера какого-то праздного художника; Рамю смешивает труд и досуг» (*Chastaing M.*, op. cit., p. 86). Роман закономерно колеблется между двумя полюсами, которые известны также и в социологии: с одной стороны — абсолютная точка зрения вездесущего и всеведущего Бога, которому открыта истинная суть персонажей (он разоблачает их ложь, объясняет их умолчания и т. д.) и который, подобно антропологу-объективисту, занят истолкованием и объяснением; с другой же стороны — точка зрения человека, выдающего себя за наблюдателя в духе Беркли.

Привилегией тотализации предполагается, с одной стороны, практическая (а значит, имплицитная) *нейтрализация практических функций* — то есть в данном конкретном случае заключение в скобки того, как практически используются временные метки, — нейтрализация, которая сама собой осуществляется в ситуации опроса, то есть в ситуации «теоретического» подхода, предполагающего отвлечение от всякой практической заинтересованности; а с другой стороны — применение (*требующее времени*) таких накопленных в ходе истории и добытых ценой временных затрат *средств увековечения*, как письменность и все прочие техники фиксации и анализа — теории, методы, чертежи и т. д. Составляя вместе в симультанности единого пространства весь ряд временных оппозиций, которые по-

следовательно используются различными агентами в различных ситуациях и никогда не могут быть пущены в ход все сразу, так как жизненные потребности никогда не требуют такого всеобъемлющего охвата и даже подавляют его своей безотлагательностью, — календарная таблица создает из разнородных элементов множество отношений (например, отношения одновременности, последовательности или симметрии) между метками разного уровня, которые, никогда не соприкасаясь на практике, обладают практической совместимостью, даже если логически противоречат друг другу.

В отличие от практики — которая представляет собой «по сути своей линейный ряд» и, подобно дискурсу, в силу «своего конструктивного принципа заставляет нас выражать последовательно, с помощью линейного ряда знаков, такие отношения, какие наш ум воспринимает или должен был бы воспринимать *одновременно* либо в ином порядке», — научные чертежи или диаграммы, «сводные таблицы, древовидные схемы, исторические атласы, всяческие таблицы соотношений» позволяют, по словам Курно, «более или менее удачно пользоваться поверхностной протяженностью для изображения систематических отношений и связей, трудно различимых в речевой цепи»³. Иными словами, сводная таблица позволяет охватить одновременно, одним взглядом — *uno intuitu et total simul*, как выражался Декарт, *монотетически*, как выражается Гуссерль⁴ — такие значения, которые производятся и используются *политетически*, то есть не просто одно за другим, а то одно, то другое, каждое по отдельности. Кроме того, синусоидальный чертеж, позволяющий изображать отношения оппозиции или эквивалентности между элементами, размещая их, как в календаре, по законам линейного следования («у следует за x» исключает «x следует за y»; из «у

³ Cournot A. Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique. — Paris: Hachette, 1922. — P. 364.

⁴ Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie. — Paris: Gallimard, 1950. — P. 402-407.

следует за *x*» и «*z* следует за *y*» вытекает «*z* следует за *x*»; наконец, всегда либо «*y* следует за *x*», либо «*x* следует за *y*»), не просто делает наглядными фундаментальные отношения между верхом и низом, правым и левым, но и позволяет контролировать отношения между метками или последовательные деления года, выявляя всевозможные отношения (в том числе противные законам линейного следования), на практике исключенные, поскольку различные деления или подразделения, которые может группировать между собой наблюдатель, не мыслятся и не применяются систематически, как моменты линейной последовательности, а входят, в зависимости от контекста, в состав оппозиций самого разного уровня (начиная с такой самой крупной, как оппозиция между кульминационными точками лета и зимы, и вплоть до мельчайшей — между двумя точками какого-либо подразделения того или иного из этих периодов). Подобно тому как генеалогия создает пространство однозначных, однородных, раз и навсегда установленных отношений вместо прерывного (в пространственном и временном плане) множества фрагментов родства, обретающих иерархический порядок и организацию согласно сиюминутным нуждам, а практическое существование — лишь раз за разом; подобно тому как на плане местности прерывистое и содержащее пробелы пространство практических маршрутов заменяется однородным и сплошным пространством геометрии, — так и в календаре образуется линейное, однородное и сплошное время вместо времени практического, состоящего из отдельных фрагментов длительности, несоизмеримых между собой и обладающих каждый своим ритмом — ритмом времени, которое спешит или же топчется на месте в зависимости от того, что с ним *делают*, то есть в зависимости от *функций*, которые сообщает ему совершающийся в нем поступок; *размечая* непрерывную линию точками церемоний и работ, календарь превращает их в точки раздела, соединенные отношением простого следования, и тем самым искусственно фабрикует вопрос об интервалах и соответствиях между метрически или топологически эквивалентными точками.

В зависимости от того, с какой точностью нужно локализовать рассматриваемое событие, от природы этого события, от социального достоинства затронутого им агента, практика прибегает к различным оппозициям; так, «период» под названием *eliali* отнюдь не определяется, как в строго упорядоченном ряду, одним лишь своим отношением к предыдущему и последующему моменту, а может иметь противопоставленным членом как *esmaim*, так и *b'usum* или *thimgharine*; он может также противопоставляться сам себе как «декабрьское *eliali*» — «январскому *eliali*» или же, по другой логике, как «долгие ночи» — «коротким ночам *fuga*» или «коротким ночам *maghres*». Ясно, сколь искусственным является календарь, который уподобляет друг другу и расставляет в одну линию единицы столь разного уровня и неравного структурного веса. Поскольку все деления и подразделения, которые может зафиксировать и собрать вместе наблюдатель, производятся и применяются в разных и разделенных по времени ситуациях, то вопрос о том, как соотносится каждое из них с единицей высшего уровня, а тем более с делениями и подразделениями противопоставленных «периодов», — такой вопрос на практике никогда не встает. Тот упорядоченный по законам линейного следования ряд моментов, который бессознательно выстраивается наблюдателем по модели календаря, соотносится с временными оппозициями, применяемыми одна за другой на практике, так же как в политике сплошное и однородное пространство спектра политических мнений соотносится с актами практического выбора той или иной политической позиции, которые всякий раз совершаются в зависимости от конкретной ситуации и от конкретных собеседников или противников, пуская в ход оппозиции разного уровня, смотря по тому, какова политическая дистанция между собеседниками (левые — правые; левое крыло левых — правое крыло левых; крайне левые на левом крыле левых — умеренно

левые на левом крыле левых и т. д.), так что в «абсолютном» пространстве геометрии человек может оказаться то правее, то левее самого себя, противореча тем самым третьему закону линейного следования.

Сходный анализ применим и к терминологическим системам, служащим для обозначения социальных единиц: игнорирование моментов неопределенности и неоднозначности, которые имеются в этих продуктах практической логики в силу их функций и условий применения, ведет к созданию хоть и безупречных, но нереальных *артефактов*. В самом деле, нет ничего более подозрительного, чем показная строгость всевозможных чертежей социальной организации, которые вычерчиваются этнологами. Скажем, предлагаемый разными авторами, от Аното до Жанны Фавре (включая и Дюркгейма), безукоризненно чистый чертеж устройства берберского общества как ряда включающихся одна в другую единиц может быть принят лишь в том случае, если игнорировать, во-первых, произвольность всех тех членений — в действительности зыбких и изменяющихся в зависимости от местности, — которые проводятся при этом *в континууме родственных отношений* (их континуальность проявляется, например, в том, как неощутимо меняются по убыванию обязанности при трауре), промежуточных между семьями в широком смысле (*akham*) и кланом (*adhrum* или *takharubth*); во-вторых, если игнорировать непрерывную динамику этих единиц, которые *в истории* то возникают, то исчезают, согласно логике присоединений и слияний (так, в Аит Хишеме несколько захудавших кланов — *takharubth* — объединяются в один клан Аит-Изаад) или же расколов (в той же деревне первоначально единый клан Аит-Мендиль разделился на два); в-третьих, если игнорировать *ту зыбкость*, что неотъемлемо присуща туземным понятиям при их практическом применении (в отличие от политеоретических артефактов, которые неизбежно вызывает на свет, в этом и других случаях, ситуация опроса), ибо она составляет одновременно предпосылку и результат их функционирования, — здесь, еще в боль-

166

шей степени, чем в случае земледельческого календаря с его временными таксономиями, употребление слов и оппозиций, служащих для классификации, то есть в данном случае для *создания групп*, зависит от ситуации, точнее, от того, какая цель преследуется в процессе образования классов: мобилизовать или разделить, присоединить или исключить.

Не вдаваясь здесь в более подробное обсуждение схематической систематизации, которую дает Жанна Фавре для терминологии, собранной Аното⁵, отметим лишь, что в случае деревни Аит Хишем⁶ и многих других мест иерархия основных социальных единиц, обозначаемых словами *takharubth* и *adhrum*, *обратна* той, какую предлагает Жанна Фавре вслед за Аното; правда, можно встретить случаи, когда, в соответствии с Аното, *takharubth* включает в себя *adhrum*, — скорее всего потому, что этими терминами, зафиксированными в определенные моменты и в определенных местах, обозначают итог разных *историй*, отмеченных расколами, исчезновениями (вероятно, довольно частыми) или присоединениями тех или иных родовых линий. Случается также, что эти два слова употребляются безразлично для обозначения одного и того же социального деления; так, в частности, обстоит дело в районе Сиди Аих, где различают, начиная с самых мелких социальных единиц: а) *el h'ara*, то есть неделимую семью (в Аит Хишеме ее обозначают словом *akham* — «дом»: *akham n'Ait Ali*), б) *akham* — семью в расширенном смысле, объединяющую людей, которые носят имя общего предка (в третьем или четвертом поколении) — «Али» или X; иногда ее выражают также термином, по-видимому, взятым из топографии и означающим изгиб дороги, которая ведет от одного *akham* в

⁵ См.: Favret J. La segmentante au Maghreb // L'homme. — Vol. VI. — № 2. — 1966. — P. 105-111; Favret J. Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie // L'homme. — Vol. VIII. — № 4. — 1968. — P. 18-44.

⁶ См.: Bourdieu P. The Algerians. — Boston: Beacon Press, 1962. — P. 14-20.

другой, — термином *taghamurth*, «изгиб», с) *adhrum*, *akharub* (или *takharubth*) или *abarum*, объединяющие людей, общее происхождение которых восходит более чем к четвертому поколению, d) *s'uff*, то есть просто «здешних» и «тамошних», е) деревню, единство чисто пространственное, в данном случае совмещающее в себе обе лиги. Синонимические термины — к которым следует прибавить еще и *thaârifth* (от *aarf*, быть знакомыми), то есть собрание знакомых между собой людей, эквивалент *akhram* или *adhrum* (в других местностях — *thakharubth*) — возможно, распределяются не совсем случайно, так как в некоторых из них акцент делается на интеграции и внутреннем единстве (*akhram* или *adhrum*), а в других — на противопоставленности другим группам (*taghamurth*, *abarum*). Термин *s'uff*, употребляемый для обозначения «произвольного» единства, условной общности, в противоположность прочим терминам, которые обозначают индивидов, обладающих общим именем (Аит...), часто отличается по смыслу от термина *adhrum*, однако в Аит Хишеме и других местах он совпадает с ним.

За практикой следует признать особую, нелогическую логику, дабы не требовать от нее больше логики, чем она способна дать, неизбежно принуждая ее говорить несвязности либо навязывая ей искусственную связность. При анализе разных — впрочем, тесно зависящих друг от друга — аспектов подобного «эффекта тотализации» (насильственной синхронизации последовательного и искусственной тотализации, нейтрализации функций, подмены системы производства системой продуктов и т. д.) проявляются, как на негативе, некоторые свойства практической логики, которые по определению не поддаются теоретическому осмыслению. Эта практическая (и практичная) логика лишь потому оказывается в состоянии организовывать все мысли, восприятие и поступки посредством немногих порождающих принципов, тесно взаимосвязанных и образующих практически интегрированное целое, что вся ее экономии-

ка, жидущаяся на принципе экономии логики, предпочитает жертвовать строгостью ради простоты и обобщенности, а в «политетичности» находит предпосылки правомерной полисемии. Иначе говоря, своей *практической связностью* — то есть своим единством и правильностью, но также и зыбкостью и неправильностью, даже несвязностью, которые равно *закономерны*, ибо включены в логику генезиса и функционирования системы — символические системы обязаны тому факту, что они являются продуктами практик и способны выполнять свои практические функции лишь постольку, поскольку используют в практическом виде принципы не просто сообразные (то есть способные к порождению внутренне сообразных и совместимых с объективными условиями практик), но и «практичные», то есть удобные, легкие для освоения и пользования, т. к. они подчинены несложной, экономной логике.

При последовательном восприятии практик, которые и сами осуществляются лишь в линейном следовании, остается незамеченным, по выражению логиков, «наложение сфер», проистекающее из глубоко экономического, но по необходимости приблизительного применения одних и тех же схем в разных логических мирах. О регистрации и систематическом сопоставлении последовательно возникающих продуктов применения этих порождающих схем никто не заботится; непосредственная прозрачность этих дискретных и самодовлеющих единиц обусловлена не только схемами, которые в них реализуются, но и той ситуацией, которая осмысливается с помощью тех же схем в практическом отношении. Благодаря *логической экономии*, требующей не пускать в ход больше логики, чем этого требуют нужды практики, дискурсивный мир, по отношению к которому образуется тот или иной класс (а стало быть, взаимодополнительный с ним), может оставаться имплицитным, поскольку он имплицитно определен в рамках ситуации и через практическое отношение к ней. В силу того, что столкновение двух противоречивых применений одной и той же схемы в одном и том же, так сказать, *практическом* (а не дискурсивном) *мире* маловероятно, то одной и той же вещи

169

в разных практических мирах будут соответствовать разные вещи, т. е. в зависимости от мира она может получать разные, возможно даже противоположные свойства⁷. Так, мы видели, что дом характеризуется в целом как женский, влажный и т. д., когда он рассматривается снаружи, с мужской точки зрения, то есть в противопоставлении внешнему миру, но он может оказаться поделенным на женско-мужскую и женско-женскую части, как только мы перестанем брать его по отношению к практическому миру, совпадающему со всем миром как целое, но возьмем его как автономный мир (практический и дискурсивный одновременно), каковым он, собственно, и является для женщин, особенно зимой⁸.

Смысловые миры, соответствующие различным практическим мирам, одновременно и замкнуты в себе — то есть укрыты от логического контроля и систематизации, — и *объективно* согласованы между собой как мягко систематизированные продукты одной системы порождающих принципов, практически интегрированных и действующих в самых разных полях практики. В *логике приближенности и зыбкости*, которая признает прямо эквивалентными прилагательные «плоский», «тусклый» и «пресный» (любимые слова в эстетских или профессорских суждениях) или же, в кабийской традиции, «полный», «замкнутый», «внутренний» и «нижний», порождающие схемы практически взаимозаменяемы; поэтому они могут порождать только систематические, но лишь приблизительно, зыбко сообразные между собой продукты, чья связность не выдерживает логической критики. *Sympatheia ton holôn*, как выра-

⁷ Многие из этих свойств практической логики связаны с тем, что дискурсивный мир, как называет его логика, остается здесь в практическом состоянии.

⁸ Можно, кстати, отметить, что точки зрения на дом противопоставляются друг другу по той же самой логике (мужское/женское), которая к нему применяется; подобное удвоение, основанное на соответствии между социальными и логическими делениями, а также вытекающее отсюда циклическое усиление, вероятно, во многом способствуют замыканию социальных агентов в рамках закрытого, конечного мира и докисического переживания этого мира.

170

жались стоики, — глубинное сходство всех предметов в мире, где все осмыслено и перенасыщено смыслом, имеет своей основой или же противовесом неопределенность и переопределенность каждого элемента и каждого связующего их отношения; логика может быть всюду лишь потому, что по-настоящему ее нет нигде.

В ритуальной практике осуществляется *неопределенная абстракция*, когда один и тот же символ включается в разные отношения, будучи рассмотрен в разных своих аспектах, или же разные аспекты одного и того же референта вступают в отношение оппозиции между собой; иными словами, при этом исключается сократовский вопрос о том, *в каком отношении* рассматривается данный референт (форма, цвет, функция и т. д.), критерий выбора в каждом случае того или иного аспекта можно оставлять без определения, и, а fortiori, этому критерию не обязательно следовать постоянно. Поскольку принцип, по которому противопоставляются соотнесенные члены (например, солнце и луна), не определен и чаще всего сводится к простой противоположности, то гомологическое соотношение между отношениями оппозиции (мужчина/женщина : : солнце/ луна), которые сами по себе являются неопределенными или переопределенными (тепло/холод : : мужское/женское : : день/ ночь и т. д.), устанавливается по *анalogии* (если она не осуществляется в чисто практической форме, то выражается всегда эллиптически: «женщина — это луна»); воспользовавшись иными порождающими схемами, можно породить иную гомологию, в которую мог бы войти тот или иной из элементов настоящей (мужчина/женщина : : восток/запад или солнце/луна : : сухое/влажное). Тем самым неопределенная абстракция — это также и ложная абстракция, устанавливающая отношения на основании *глобального сходства* (по выражению Жана Нико)⁹. При подобном подходе не ограничиваются открыто и систематически одним лишь аспектом соотносимых членов, а всякий раз берут

каждый из них как нечто целое, в полной мере пользуясь тем, что две «реальности» никогда не бывают схожи во *всех* своих аспектах, зато всегда, хотя бы косвенно (то есть через посредство некоторого общего члена), оказываются схожи в *каком-то* аспекте. Этим сразу объясняется, что среди разных аспектов символов, которыми она манипулирует, — символов одновременно неопределенных и переопределенных — ритуальная практика никогда явно не противопоставляет такие, которые нечто символизируют, и такие, которые не символизируют ничего и от которых она могла бы отвлечься (таковы, например, в алфавите цвет и размер букв); допустим, у такой «реальности», как желчь, есть три разных аспекта, в которых она может соотноситься с другими «реальностями» (также неоднозначными), — либо горечь (эквивалентами будут олеандр, полынь или деготь, противоположным термином — мед), зеленый цвет (ассоциации с ящерицей и зеленью) и враждебность (присущая обоим предыдущим качествам); если один из них по необходимости выходит на первый план, то он по-прежнему остается связан, словно тоника с другими звуками аккорда, с обоими другими аспектами, которые по-прежнему *подразумеваются* и посредством которых он может быть противопоставлен иным аспектам иного референта в иных соотношениях. Не развивая слишком далеко нашу музыкальную метафору, выскажем лишь предположение, что многие ритуальные синтагмы могут рассматриваться как *модуляции*; эти модуляции особенно часты, так как стремление заполучить в свою пользу все шансы (специфический принцип ритуального действия) ведет к логике *развития*, то есть к вариациям на фоне повтора, где обыгрываются гармонические свойства ритуальных символов: либо один из мотивов дублируется точным эквивалентом во всех аспектах (желчь влечет за собой полынь, которая, подобно ей, объединяет в себе зеленый цвет и горечь), либо модуляция идет в более далеких тональностях, обыгрывая ассоциации одного из вторичных обертонов (ящерица --> жаба)¹⁰.

⁹ Nicod J. La géométrie dans le monde sensible / Préface de B. Rüssel. — Paris: P. U. F., 1961. — P. 43-44.

¹⁰ Ср. сходные наблюдения в кн.: *Granet M. La civilisation chinoise.* — Op. cit. — Passim, и особенно Р. 332.

172

Другую технику модуляции образует ассоциация по созвучию, которая может вести к сближениям как лишенным мифоритуальной значимости (*Aman d laman*, «вода — это доверие»), так и, напротив, символически переопределенным (*azka d azqa*, «завтра — могила»). Соперничество между отношениями по созвучию и отношениями по смыслу образует альтернативу, скрещение двух конкурирующих путей, каждый из которых можно выбирать, не впадая в противоречие, в разные моменты и в разных контекстах. Ритуальная практика всемерно пользуется полисемией основных действий — «мифических корней», которые лишь частично покрываются корнями языковыми; соответствие, пусть и несовершенное, между языковыми и мифическими корнями достаточно прочно, чтобы служить одной из самых мощных опор для чувства аналогии — часто через посредство словесных ассоциаций, порой санкционированных и используемых в поговорках и максимах, которые в наиболее удачных своих образцах подкрепляют закономерную мифическую связь закономерной языковой связью¹¹. Так, схема «открыть — закрыть» частично находит себе выражение в корне *FTH'*, который, как в прямом, так и в переносном смысле, может в равной мере означать, во-первых, «открыть» — говоря о двери, о дороге (в особых ритуальных обычаях), о сердце (открыть свое сердце), о речи (например, открыть ее какой-то ритуальной формулой), о заседании, действии или дне; во-вторых, «быть открытым» — о «двери» как начале некоторого ряда, о сердце (то есть об интересе), о почках, небе или же распушенном узле; в-третьих, «раскрыться» — говоря о почках, лице, побеге растения, о яйце, — вообще, в более широком смысле, основать, благословить, сделать легким,

¹¹ Чтобы составить представление о том, как работает такой словесный монтаж, можно вспомнить, какую роль играют в повседневных бытовых суждениях парные прилагательные, в которых как бы воплощаются не поддающиеся доказательству вкусовые решения.

173

вверить доброй судьбе («да раскроет Бог двери»); это смысловое множество примерно покрывает собой множество значений, связанных с весной. Однако мифический корень, будучи шире и неопределеннее корня языкового, дает возможность для более богатых и более разнообразных игр, и, в частности, схема «открыть — быть открытым — раскрыться» позволяет установить между целым комплексом глаголов и существительных ассоциативные связи, несводимые к простым отношениям морфологического сходства. Например, она делает возможными отсылки к таким корням, как *FSU* — развязывать, распутывать, разрешать, раскрываться, появляться (в применении к молодым побегам — отсюда имя *thafsuth*, даваемое весне); *FRKli* — распускать, давать рождение (отсюда *asafrurakh* — распускание, или *lafrakh* — древесные побеги, растущие весной, и вообще всякий приплод, последствия всякого дела), множиться, распространяться; *FRY* — формироваться, созревать (о фигах), начинать расти (о пшенице или о младенце), множиться (о выводке птенцов: *ifruri el bach* — в гнезде полно птенцов), лущить, лущиться (о бобах и горохе, а также о наступлении сезона, когда бобы можно собирать свежими, — *Iah 'lal usafruri*); она отсылает также к корню *FLQ* — разбивать, дробить и дробиться, рассекать, лишать девственности и раскалываться, как яйцо или гранат, которые разбивают при сельских работах или на свадьбе. Стоит отдаться на волю этой логики ассоциаций, как восстановится целая *сеть* синонимов и антонимов — синонимы синонимов и антонимы антонимов. Таким образом, один и тот же элемент мог бы входить в бесконечное число отношений, если бы число способов вступать в отношения с чем-либо иным не было ограничено несколькими фундаментальными оппозициями, связанными между собой отношением практической эквивалентности: при той степени точности (то есть неточности), с какой они определены, различные принципы, используемые практикой последова-

174

тельно или одновременно при соотнесении предметов и выборе релевантных аспектов, практически эквивалентны, а стало быть, подобная таксономия способна классифицировать одни и те же «реальности» с нескольких точек зрения, но при этом не вполне различным образом.

И все же понятия глобального сходства и неопределенной абстракции еще слишком интеллектуальны, чтобы выразить ту логику, что непосредственно осуществляется в гимнастике тела, не проходя через особую стадию осознания выделенных или отброшенных «аспектов», сходных или несходных «профилей». Вызывая одинаковую реакцию в различных ситуациях, заставляя тело принимать одну и ту же позу в разных контекстах, практические схемы способны осуществлять действие, равнозначное обобщению, которое невозможно осмыслить, не прибегая к понятию; и это при том что подобная обобщенность поступка, а не представления, возникающая благодаря существованию сходных поступков в сходных обстоятельствах, но — по словам Пиаже, «без осознания сходства как чего-то независимого от сходного» — обходится без всяких операций, требуемых при конструировании понятия. Практическое чувство «отбирает» те или иные предметы и поступки, а стало быть, и те или иные их аспекты, в зависимости от «существа дела», по принципу имплицитно-практической существенности; выделяя те из них, которые нужны ему для какого-либо дела или которые определяют, что делать в данной ситуации, рассматривая в качестве эквивалентных разные предметы и ситуации, оно отделяет существенные свойства от несущественных. Подобно тому как нам трудно воспринимать одновременно (как в словаре) разные смыслы слова, зато легко их использовать в ряде последовательных конкретных высказываний, порожденных отдельными ситуациями, — так же и понятия, которые аналитик *вынужден* применять для осмысления практических идентификаций, осуществляемых в ритуальных действиях (скажем, идея «воскресения» или «набухания»), остаются совершенно чужды практике, которая знать не знает о подобных объединениях

частичных осуществлений одной и той же схемы и занимается не отношениями «верха и низа» или «сухого и влажного», вообще не понятиями, а *чувственными* вещами, рассматривая их *абсолютно* вплоть до их самых соотносимых на вид свойств.

Чтобы убедиться, что различные значения, производимые одной и той же схемой, в практическом виде существуют лишь в отношении с соответствующими конкретными ситуациями, достаточно собрать вместе, как это делается в словарях, различные применения оппозиции «зад — перед». Зад — это место, куда отбрасывают то, от чего желают избавиться; скажем, в одном обряде ткацкого ремесла принято говорить: «пусть ангелы будут у меня спереди, а дьявол сзади»; в другом обряде, против сглаза, ребенка почесывают за ухом, чтобы «вся боль ушла за ушко». (Отбросить назад — это значит также, на более поверхностном уровне, пренебречь, презреть — «сунуть за ухо» — или же, еще проще, уклониться от встречи, от столкновения.) Сглаз всегда осуществляется сзади; женщина, несущая на рынок продукты своего ремесла (покрывало, шерстяную пряжу и т. д.) или же своего хозяйства (курицу, яйца и т. д.), не должна оглядываться назад, иначе торговля у нее не пойдет; по легенде, приведенной у П. Галана-Перне, смерч нападает сзади на человека, который молится лицом к *qibla*. Ясно также, что зад ассоциируется с внутренним, с женским (передняя дверь, на восток, — мужская, задняя дверь, на запад, — женская), с укромностью, сокрытым, тайным; но тем самым еще и с тем, что следует, что валяется на земле как источнике плодородия — таков *abruâ*, шлейф, приносящий счастье и сам по себе счастье: новобрачная, вступая в новый свой дом, делает многочисленные жесты изобилия, разбрасывая позади себя фрукты, яйца, зерно. Эти значения определяются по оппозиции с теми, которые связаны с передом, — идти вперед, навстречу (*qabel*), идти навстречу будущему, к востоку, к свету.

Логицизм, неотъемлемо присущий объективистскому взгляду, заставляет игнорировать тот факт, что научная концепция способна постичь принципы практической логики лишь ценой изменения их природы: при мыслительной экспликации практическая последовательность превращается в последовательность изображенную, а поступок, ориентированный в пространстве, которое объективно оформлено как структура требований («дела, которые надо сделать»), — в некую обратимую операцию, совершаемую в пространстве сплошном и однородном. Такая неизбежная трансформация обусловлена тем, что агенты могут адекватно освоить *modus operandi*, позволяющий им осуществлять правильно оформленные ритуальные практики только в ходе практического его применения, в конкретной ситуации и по отношению к некоторым *практическим функциям*. Тот, кто владеет каким-либо навыком, каким-либо искусством, способен применить его непосредственно в действии, его предрасположенность открывается ему лишь в действии, в связи с некоторой ситуацией (сколько бы раз ни потребовалось по ситуации, он сумеет повторить уловку, требующуюся от него как единственный выход из положения); распознать и сформулировать в речи то, чем реально регулируется его практика, ему ничуть не удобнее, чем внешнему наблюдателю, который в отличие от него может рассмотреть дело извне, как некоторый объект, а главное, может обобщить ряд последовательных осуществлений габитуса (не обязательно обладая при этом практическим навыком, лежащим в основе этих осуществлений, и адекватной теорией этого навыка). Судя по всему, как только агент начинает размышлять над своей практикой, принимая как бы позу теоретика, он теряет всякую возможность выразить истинную суть этой практики, а главное — суть своего практического отношения к этой практике: научная постановка вопроса заставляет его смотреть на свою собственную практику с точки зрения не дела, но и не науки, принуждая использовать в объяснениях своей практики своеобразную теорию практики, близкую законам права, этики или грамматики, к которым предрасполагает его

ситуация наблюдателя. Именно потому, что он отвечает на вопросы о смысле и причинах своей практики и сам их себе задает, он не в состоянии передать главное — то, что практике свойственно как раз исключать такие вопросы; в его словах эта первичная истина проявляется лишь негативно, в умолчаниях и пропусках того, что самоочевидно. И это еще в лучшем случае, когда спрашивающий задает высококачественные вопросы, давая возможность информатору свободно пользоваться *языком повседневного быта*; такой язык, обращая внимание на одни лишь частные случаи и на практически ценные или анекдотически любопытные детали, пользуясь все время именами собственными (именами лиц, названиями мест), не пользуясь, кроме разве что заполнения пауз, зыбкими обобщениями и пояснениями *ad hoc*, принятыми в разговоре с чужими, — такой язык, которым не говорят с первым встречным, умалчивает обо всем, о чем не нужно говорить, что и так ясно; он подобен гегелевскому «первоисторику», который «живет в духе самого события» и принимает допущения тех, чью историю он излагает, — сама его темнота, отсутствие ложной ясности, полускладных пояснений, предназначенных для профанов, дают возможность распознать истинную суть практики как ее слепоту к своей собственной сущности¹².

¹² Тот факт, что практическое чувство не может (без специальной тренировки) работать *вхолостую*, вне всякой ситуации, делает нереальными любые опросы путем анкетирования, когда фиксируются в качестве подлинных продуктов габитуса ответы, вызванные абстрактными стимулами самой ситуации опроса, — лабораторные артефакты, которые относятся к реальным ситуативным реакциям так же, как обряды, превращенные в «фольклор», выполняемые напоказ туристам (или же этнологам), относятся к обрядам, диктуемым требованиями живой традиции или же нуждами некоторой драматической ситуации. Это особенно хорошо видно при тех опросах, когда опрашиваемым как бы предлагается самим стать социологами и сказать, членами какого класса они себя считают, или же существуют ли, на их взгляд, вообще социальные классы и сколько; в такой искусственной ситуации, с такими искусственными вопросами не составляет труда поставить в тупик то чувство общественного пространства, которое практически, в

обиходных ситуациях повседневной жизни, позволяет опознавать как свое, так и чужие места.

В отличие от логики — мысленной работы, состоящей в осмыслении мысленной работы — практика исключает всякий формальный интерес. Даже когда мысль возвращается к поступку как таковому (этот возврат происходит почти всегда при неудаче привычного поведения), главным остается стремление достичь некоторого результата и поиски (не обязательно воспринимаемые в качестве таковых) максимальной отдачи затраченных усилий. Соответственно это не имеет ничего общего с намерением объяснить, каким образом был достигнут результат, а тем более с попыткой понять (именно с целью понять) логику практики, этот вызов логической логике. Понятно, какую практическую антиномию вынуждена преодолевать наука, когда, порвав со всяким операционализмом, молчаливо признающим глубинные допущения практической логики, но неспособным их объективировать, она желает понять логику практики в себе и для себя, а не с намерением улучшить или изменить ее, тогда как в практической логике понимание служит только для действия.

Само понятие практической логики, то есть логики в себе, без сознательной рефлексии и логического самоконтроля, представляет собой *противоречие в терминах*, бросающее вызов логической логике. Такая парадоксальная логика свойственна всякой практике или, вернее, всякому *практическому чувству*: привязанная к «существу дела», всецело находясь перед лицом настоящего и практических функций, которые она в нем вскрывает в форме объективных возможностей, — практика исключает возврат к себе (то есть к прошлому), не ведая об управляющих ею принципах и о содержащихся в ней возможностях, которые она может обнаруживать лишь в действии, то есть во временной развертке¹³. Обряд лучше всякой другой практики по-

¹³ Бывают поступки, которых габитус никогда не совершит, если только он не встретится с ситуацией, в которой может актуализировать свои возможности: известно, например, что в предельных ситуациях, в критический момент некоторым удается выявить такие свои возможности, о которых не знали ни сами они, ни другие. На эту взаимозависимость габитуса и ситуации опираются кинорежиссеры, соотнося некоторый габитус (интуитивно избранный в качестве порождающего принципа определенного стиля речи, жестов и т. д.) с некоторой ситуацией, искусственно подстроенной так, чтобы привести его в действие, и тем самым создавая условия для выработки практик (порой сугубо импровизированных), соответствующих их ожиданиям.

казывает, сколь ложны попытки заключить в рамки понятий такую логику, которая создана как раз для того, чтобы обходиться без понятий; попытки трактовать в качестве

логических отношений и операций практические манипуляции и телесные движения; попытки говорить об аналогиях и гомологиях (что приходится делать, дабы нечто понять и дать понять другим) там, где имеют место всего лишь практические переносы схем, воплощенных в теле, чуть ли не в определенных телесных позах¹⁴. Будучи *перформативной практикой, старающейся осуществить в бытии то, что она делает или говорит*, обряд во многих случаях представляет собой лишь практический мимесис природного процесса, которому нужно поспособствовать¹⁵. В отличие от эксплицитной метафоры и аналогии, при *миметическом представлении* между столь разными явлениями, как разбухание крупы в котле, набухание живота у беременной женщины и прорастание зерен в земле, устанавливается такое отношение, которое никак не требует эксплицитовать свойства соотносимых членов или же принципы их

¹⁴ Эти схемы могут быть уловлены лишь в рамках объективной связности порождаемых ими ритуальных поступков; порой, правда, их можно ощутить почти непосредственно в речи, когда информатор без видимой причины «ассоциирует» две ритуальные практики, между которыми общего одна лишь схема.

¹⁵ Жорж Дюби, порывая с «ментализмом» большинства исследователей религии, указывает, что религия рыцарей «всцело выражалась в обрядах, жестах, формулах» (*Duby G. Le temps des cathédrales. L'art et la société de 980 a 1420. — Paris: Gallimard, 1976. — P. 18*), и подчеркивает телесно-практический характер ритуальных практик: «Когда воин приносил присягу, то в его глазах важно было не обязательство, которое принимала его душа, а *телесная поза*, соприкосновение с сакральным, когда он возлагал руку на крест, евангелие или мешочек с мощами. Когда он выступал вперед, чтобы стать слугой сеньора, это также была особая *поза, особый жест рук*, ряд ритуальных слов, которые одним лишь фактом своего произнесения скрепляли заключенный договор» (Op. cit. — P. 62—63).

180
соотнесения. Наиболее характерные операции его «логики» — инверсия, перенос, соединение, разъединение — получают здесь форму телесных движений: поворот налево или направо, переворачивание чего-либо вверх дном, вход или выход, связывание или разрезание и т. д. Такая логика, уловимая, как и всякая практическая логика, только в действии, то есть во временном движении, которое лишает ее всеобщности и тем самым скрадывает ее, ставит перед аналитиком трудную задачу, решаемую только в рамках теоретической теории и практической логики. Профессионалы логоса желают, чтобы в практике *выражалось* нечто такое, что могло бы быть выражено в дискурсе, желательно логическом, и им нелегко помыслить, что некоторую практику можно сделать бессмысленной, восстановить ее логику, не заставляя ее высказывать то, что ясно и без слов, не проецируя на нее эксплицитное мышление, которое из нее исключено по определению. Легко вообразить себе все философские или поэтические следствия, которые мыслитель, приученный школьной традицией культивировать сведенборговские «соответствия», не преминет извлечь из того факта, что ритуальная практика трактует как эквивалентные отрочество и весну, стремящиеся к зрелости, а затем резко скатывающиеся к упадку, или же из того, что она противопоставляет мужские и женские функции в производстве и воспроизводстве как дискретные и континуальные¹⁶.

Очевидно, осмысление практической связности практик и произведений возможно лишь путем построения порождающих моделей, которые своим собственным строем воспроизводили бы порождающую ее логику, и путем выработки схем, на которых, благодаря их способности к син-

¹⁶ Предельный случай такой внутренней предрасположенности к функции *толкователя* представлен *спекуляциями* теологов, которые, вечно склонные проецировать на анализ религиозности свои душевные состояния, спокойно перешли — в порядке *переобучения*, гомологичного тому, что прошли литературоведы, — к своего рода спиритуалистской семиологии, где Хайдеггер или Конгар стоят бок о бок с Леви-Стросом, Лаканом и чуть ли не с Бодрийяром.

181
хронизации и тотализации, без всяких фраз и парафраз проступает объективная систематичность практики; такие схемы, когда в них правильно используются свойства пространства (верх/низ, правое/левое), могут даже обладать способностью прямо обращаться к телесной схеме (это хорошо известно всем тем, кто занимается передачей моторных установок). Тем не менее необходимо отдавать себе отчет в том, какую трансформацию подобные игры теоретического письма производят в практической логике — одним лишь тем, что они ее эксплицитуют. Подобно тому как во времена Леви-Брюля странности «первобытного мышления» казались бы не столь удивительными, если бы осознавали, что логика магии и «партиципации» имеет отношение к самому обычному опыту эмоциональных переживаний или страстей (гнева, ревности, ненависти и т. д.), — так и ныне «логические» подвиги австралийских туземцев вызывали бы меньшее изумление, если бы мы в силу своеобразного этноцентризма навыворот не приписывали бессознательно «диному мышлению» такое отношение к миру, какое интеллектуализм приписывает всякому «сознанию», и не замалчивали бы трансформацию, которая происходит на пути от усвоенных

в практическом виде операций к изоморфным им формальным операциям, заодно оставляя в стороне и вопрос о социальных предпосылках такого преобразования.

Наука о мифе правомерно заимствует у теории групп язык для описания синтаксиса мифа, но только следует не забывать (и не давать забывать другим), что едва лишь этот язык перестает представляться и даваться просто в качестве удобного перевода, как он сам разрушает ту истину, которую позволяет постичь. Можно говорить, что гимнастика — это геометрия, но только не считать самого гимнаста геометром. И нас бы меньше тянуло трактовать (имплицитно или эксплицитно) социальных агентов как логиков, если бы от мифического логоса мы обратились к ритуальному праксису, где в форме реально осуществляемых поступков, то есть телесных движений, разыгрываются те операции, которые научный анализ вскрывает в дискурсе

182

мифа — этом *opus operation*, который своими овеществленными значениями маскирует конститутивный момент «мифопоэтической» практики. До тех пор пока пространство мифа и ритуала воспринимается как *opus operatum*, то есть как некий строй сосуществующих друг с другом вещей, оно будет оставаться лишь теоретическим пространством, которое размечено лишь вехами оппозиционных отношений (верх/низ, восток/запад и т. д.) и в котором могут осуществляться лишь теоретические операции, то есть логические перемещения и трансформации, которые столь же далеки от реально осуществляемых движений и трансформаций (например, падения или подъема), как пес — лающее животное от созвездия Гончих Псов. Установив, к примеру, что внутреннее пространство кабийского дома получает обратное значение, если его переместить в общемировом пространстве, мы лишь постольку вправе говорить, что два эти пространства, внутреннее и внешнее, могут быть преобразованы одно в другое поворотом на 180°, поскольку возвращаем язык математики, на котором она выражает свои операции, на исходную почву практики, придавая терминам «перемещение» и «поворот» практический смысл *телесных движений*, то есть шага вперед или назад и поворота кругом себя; или же поскольку замечаем, что в этой, по выражению Жана Нико, «геометрии чувственного мира», в этой практической геометрии или, точнее, геометрической практике оттого столь часто применяется *инверсия*, что, видимо, само наше тело, подобно зеркалу, делающему наглядными парадоксы зеркальной симметрии, действует как ее практический оператор — протягивая руку налево, чтобы пожать чужую правую руку, просовывая левую руку в тот рукав одежды, который был справа, когда одежда лежала перед нами, или же меняет местами правое и левое, восток и запад простым поворотом кругом себя, обращаясь к чему-либо «лицом» или «спиной», или же выворачивает «наизнанку» то, что было «налицо», — вот эти-то движения при мифологическом видении мира и наделяются социальными значениями, интенсивно используемыми в обрядах.

183

Порой я замечаю с удивленьем,
Что порог для меня — геометрическое место
Приходов и уходов
В Доме Отца¹⁷.

Поэт обнаруживает, что изначально принцип отношений между пространством дома и внешним миром составляют движения в двух разных направлениях (и с двумя разными смыслами), а именно приход и уход; ему, скромно-запоздалому приватному мифотворцу, легче прорваться сквозь мертвые метафоры и дойти до изначального принципа мифопоэтической практики, то есть до тех движений и жестов, которые, по словам Альберта Великого, процитированным Рене Шаром, выявляют под видимым единством предмета его двойственность: «В Германии были два брата-близнеца, один из которых открывал двери правой рукой, а другой закрывал их левой рукой»¹⁸.

Итак, следует идти, согласно оппозиции Вильгельма фон Гумбольдта, от *ergon* к *energeia*, от предметов или действий к принципам их произведения, а точнее, от конкретной аналогии или метафоры, свершившегося факта и мертвой буквы (*a/b* : : *c/d*), которые рассматривает объективистская герменевтика, к аналогической практике как *переносу схем*, который осуществляется габитусом на основе уже установленных эквивалентностей, облегчающих взаимозаменяемость разных реакций и позволяющих добиться своеобразного практического обобщения всех однотипных проблем, способных возникнуть в новых ситуациях. Уловить в мифе как ставшей реальностью мифопоэтический акт как момент становления — это не значит, как полагают идеалисты, искать в нашем сознании универсальные категории «мифопоэтической субъективности», как это называл Кассирер, или же, в терминах Леви-Строса, «фундаментальные структуры человеческого мышления», которыми якобы определяются, независимо от социальных условий, все

¹⁷ Цит. по: *Bachelard G. La poétique de l'espace*. — Paris: P. U. F., 1961. — P. 201.

¹⁸ Ibid.

184

эмпирически осуществляемые конфигурации. Это значит воссоздать социально сложившуюся систему структур, неразрывно соединяющих в себе познание и оценку, систему, которая организует мировосприятие и поступки людей согласно объективным структурам определенного состояния социального мира. Ритуальные практики и представления потому обладают практической связностью, что представляют собой продукт комбинаторного действия немногочисленных порождающих схем, соединенных отношениями *практической взаимозаменяемости*, то есть способных приводить к эквивалентным результатам с точки зрения «логических» требований практики. Такая систематичность остается зыбкой и приблизительной, ибо эти схемы могут обрести придаваемую им почти универсальную применимость лишь постольку, поскольку функционируют *в практическом*, то есть до-эксплицитном виде, а стало быть, и вне всякого логического контроля, соотносясь с *практическими целями*, способными задавать и сообщать им особую, не-логическую закономерность.

Общей чертой дискуссий, развернувшихся как среди этнологов (в этнонауке), так и среди социологов (в этнометодологии) вокруг систем классификации, является забвение того факта, что эти орудия познания как таковые выполняют не чисто познавательные функции. Выработанные практикой ряда поколений, в жизненных условиях определенного типа, эти схемы восприятия, оценки и действия, добытые практикой и применяемые в практическом виде, не доходя до эксплицитного представления, функционируют как практические операторы, посредством которых производящие их объективные структуры стремятся воспроизвести себя в различных практиках. Практические таксономии, эти орудия познания и общения, составляющие предпосылку образования смысла и общественного согласия по поводу смысла, обладают своей *структурирующей* эффективностью лишь постольку, поскольку они сами *структурированы*. Это не значит, что они подлежат строго *внутреннему* («структурному», «компонентному» или иному) анализу, который искусственно отрывает их от

условий их создания и применения, а потому и не позволяет понять их социальные функции¹⁹. Основа связности, наблюдаемой во всех продуктах применения одного габитуса, — та же самая, что и в связности конститутивных для этого габитуса порождающих принципов, и обусловлена социальными структурами (структурой межгрупповых, межполовых, межвозрастных или же межклассовых отношений), продуктом которых являются эти принципы и которые они стремятся воспроизводить в *преобразованном* и неузнаваемом виде, включая их в структуру некоторой системы символических отношений²⁰.

Реакция Леви-Строса против внешних интерпретаций мифа, отбрасывающих его в область «первобытной тупости» (*Urdummheit*), прямым соотнесением структур символических систем с социальными структурами²¹, не должна вести к забвению того, что магические и религиозные действия являются, по словам Вебера, глубоко «светскими»

¹⁹ Антигенетическое предубеждение, ведущее к бессознательному или открыто заявляемому отказу искать генезис объективных и интериоризированных структур в индивидуальной или коллективной истории, в паре с антифункционалистским предубеждением подкрепляют тенденцию структурной антропологии приписывать символическим системам больше связности, чем они имеют и чем им требуется для функционирования; эти системы выработаны историей и, подобно культуре, по мысли Лоуи, «сделаны из кусков и кусочков» (*things of shreds and patches*), пусть даже эти кусочки, собранные в силу практических нужд, постоянно подвергаются бессознательным или преднамеренным реструктурированиям и перестройкам, стремящимся объединить их в систему.

²⁰ Образцовым вкладом в социальную историю конвенциональных способов познания и выражения является история перспективы, выдвинутая Панофским (*Panofsky E. Die Perspektive als «Symbolische Form» // Vorträge der Bibliothek Warburg — Leipzig, Berlin, 1924-1925. — S. 258-330; trad. fr., Paris: Minuit, 1976*); достаточно лишь, радикально порвав с идеалистической традицией «символических форм», попытаться систематически соотнести исторические формы восприятия и изображения с социальными условиями их производства и воспроизводства (через прямое или диффузное обучение), то есть со структурой производящих и воспроизводящих их групп и с положением этих групп в структуре социума.

²¹ *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958. — P. 229.*

(*diesseitig*) и что как бы ни господствовала в них забота о производстве и воспроизводстве, то есть о *выживании*, все-таки они драматичнейшим образом нацелены на цели практические, жизненно-неотложные; их чрезвычайная двойственность в том и состоит, что ради трагически реальных и всецело ирреалистических целей, возникающих в ситуациях бедствия (особенно коллективного) — таких, как желание возобладать над смертью или несчастьем, — они используют практическую логику, которую вне каких-либо сознательных намерений выработали структурированные и структурирующие тело и язык, эти автоматические генераторы символических поступков. Ритуальные практики — это как бы обеты или мольбы попавшего в беду коллектива, которые выражаются по определению с помощью коллективного языка (этим они тесно сближаются с музыкой); это безрассудные попытки воздействовать на природный мир так, как воздействуют на мир социальный, применить к миру природы те стратегии, что применяются в определенных условиях к другим людям, то есть стратегии власти или возмездности, *обозначить* ему некоторые свои намерения, обетования, желания или веления с помощью перформативных слов или действий, порождающих смысл вне всякого намерения что-либо обозначить²². Наименее неадекватный способ «понять» такую практику — это, скажем, сопоставить ее с теми индивидуальными обрядами, которые порой изобретаются в ситуациях крайней озабоченности, таких как смерть любимого человека или тревожное ожидание горячо желаемого события; не имея под собой никакого другого основания, кроме потребности хоть что-нибудь сделать или сказать, когда делать и говорить нечего, они неизбежно начинают следовать логике языка и тела, которые даже *на холостом ходу* (и даже особенно

²² Склонность мыслить экономику магии по модели политической экономии просматривается, в частности, во всех случаях, когда принципом возмездности определяется *жертвоприношение*, то есть обмен одной жизни на другую. Типичный случай — жертвоприношение барана, осуществляемое в конце молотбы, в том соображении, что хороший урожай должен быть искуплен гибелью одного из членов семьи, а баран служит его заместителем.

при этом) вырабатывают частицы *общественного смысла*, порождая осмысленные и вместе с тем безрассудные слова и жесты.

Таким образом, нам открываются сразу и расхожие ошибки, и их обусловленность самим объектом — обрядом или мифом, который в силу своей внутренней двойственности располагает к самым противоречивым интерпретациям; с одной стороны, это высокомерная дистанция, которую объективистская герменевтика стремится поддерживать по отношению к элементарным формам мышления, рассматривая их лишь как повод для упражнений в виртуозных толкованиях, — фактически пределом этого является разочарование, или даже эстетское отвращение «Призрачной Африки»²³; с другой стороны — экзальтированная сопричастность и дереализующая очарованность великих посвященных гностической традиции, для которых общественный смысл функционирует как *переживаемый смысл*, которые становятся вдохновенными служителями некоего объективного смысла²⁴. Объективистская редукция позволяет прояснить так называемые объективные функции, которыми наделены мифы или обряды (функции моральной интеграции по Дюркгейму, логической интеграции по Леви-Стросу), но, отделяя проясняемый ею объективный смысл от тех агентов, которые приводят его в действие, а тем самым и от объективных условий и практических целей, по отношению к которым определяется их практика, она не дает понять, каким образом осуществляются эти функции²⁵.

²³ Leiris M. L'Afrique fantôme. — Paris: Gallimard, 1934.

²⁴ Сходным образом трудность в определении верной дистанции между классовым расизмом и популизмом, между отрицательным и положительным предубеждением (то есть особой формой снисхождения) заставляет осмыслять отношение к угнетенным классам с помощью старинной платоновской альтернативы разрыва (*chorismos*) и сопричастности (*methexis*).

²⁵ Так, например, чтобы понять, каким образом может действовать *проклятие* — предельный случай перформативного слова, посредством которого постоянно проявляется власть старейшин, — нужно иметь в виду весь комплекс социальных условий, которые должны быть выполнены, для того чтобы перформативная магия в данном случае подействовала: это, в частности, глубокая материальная и моральная нищета (и прежде всего та, которую порождает вера в магию, боязнь других людей, боязнь чужого слова, чужого мнения, предельным случаем которой является вера в дурной глаз), а также могущество, которое приписывается общественным мнением слову и произносящему его человеку, на стороне которого оказывается весь строй общества, весь опыт прошлого, и все это в ситуации глубокой незащищенности, когда люди, как и в катастрофических ситуациях, стараются не искушать судьбу.

Что же касается «сопричастностной» антропологии, то она, опираясь на антропологические инварианты и на общность предельных переживаний — или же просто на ностальгию по земледельческому раю, этому первоначалу всех консервативных идеологий, — ищет вечных ответов на вечные вопросы космологии и космогонии в тех практических ответах, которые крестьянин из Кабилии или откуда-нибудь еще давал на практические, исторически конкретные вопросы, встававшие перед ним на определенном уровне развития средств материально-символического освоения мира²⁶. Отделяя практики от реальных условий их существования и с ложной щедростью (способствующей прикрасам стиля) приписывая им чуждые намерения, это восхваление утраченной мудрости на самом деле отнимает у нее все то, в чем состояла ее разумность и оправданность, и замыкает ее в рамках вечной сущности некоего «менталитета»²⁷. Когда кабийская женщина собирает свой ткацкий станок, она не совершает космогонического жеста — она просто собирает ткацкий станок, чтобы ткать на нем ткань, предназначенную для определенной технической

²⁶ Мистическое прочтение догонских мифов, предлагаемое Гриолем, и вдохновенное толкование пресократиков, разрабатываемое Хайдеггером, — это два парадигматических варианта одного и того же усилия, разделенные лишь «благородством» предмета и *референций*.

²⁷ Вряд ли есть нужда пояснять, что при этом «первобытные люди» (как в других случаях — «народ») служат лишь предлогом для идеологических сражений, реальные задачи которых связаны с сегодняшними интересами идеологов. Пожалуй, было бы одинаково легко показать это как в модных ныне шумных и легких изобличениях колониальной этнологии, так и в том заколдованном видении архаических или крестьянских обществ, которым в несколько иную эпоху сопровождалось высокомерное обличение «расколдовывания мира».

цели; но оказывается, что при том символическом багаже, которым она располагает для практического осмысления своей практики — а это прежде всего язык, постоянно отсылающий ее к логике пахоты, — она не может помыслить свои действия иначе как в заколдованной, то есть мистифицированной форме, которой так захвачен жадный до вековых тайн спиритуализм.

Обряды совершаются потому и только потому, что находят себе оправдание в жизненных условиях и установках агентов, которые не могут позволить себе роскошь логической спекуляции, мистического излияния или метафизического беспокойства. Высмеив самые наивные формы функционализма, еще нельзя снять вопрос о практических функциях практики. Разумеется, невозможно ничего понять в кабийской свадьбе, исходя из универсального определения функций свадьбы как операции, призванной обеспечить биологическое воспроизводство группы в апробированных группой формах. Однако немногим более (вопреки видимости) можно в ней понять и с помощью структурного анализа, игнорирующего специфические функции ритуальных практик и обходящего вопрос о социально-экономических условиях выработки порождающих диспозиций и самих этих практик, а также о том, как сам коллектив определяет практические функции, которые ими обслуживаются. Кабийский крестьянин реагирует не на «объективные условия», а на условия, воспринимаемые им через посредство социально сложившихся схем, которые организуют его восприятие. Понять ритуальную практику, не только осмыслить, но и оправдать ее, не превращая ее в логическую конструкцию или же в духовный опыт, — это значит воссоздать не просто ее внутреннюю логику, но также и ее практическую необходимость, соотнеся ее с реальными условиями ее генезиса, то есть с теми условиями, в которых оказываются определены как выполняемые ею функции, так и используемые для этого средства²⁸. Это значит описать самые гру-

²⁸ Уместно процитировать Арнольда ван Геннепа, напоминающего, что древние сказания не просто рассказывались, а *творились* как некое тотальное драматическое действо: «Так называемое народное литературное творчество есть деятельность полезная и необходимая для сохранения и функционирования социальной организации, благодаря своей связи с другими, материальными формами деятельности. Она представляет собой, особенно в начальный период, органический элемент целого, а не какую-то излишнюю эстетическую деятельность, не какую-то роскошь, как это считали» (*Genep A. van. La formation des légendes. Paris: Flammarion, 1913. P. 8*). Следуя той же логике, Мулуд Маммери демонстрирует *практические функции* кабийской народной мудрости и ее хранителей-поэтов (см.: *Mammeri M., Bourdieu P. Dialogue sur la poésie orale en Kabylie // Actes de la recherche en sciences sociales. — №19. — 1978. — P. 67-76*).

190

бо-материальные основы *инвестиций* в магию, такие как слабость производительных и воспроизводительных сил, которая превращает всю жизнь человека, угнетенного тревогой и неуверенностью в удовлетворении первейших жизненных нужд, в борьбу со случайностью, которая сама подчинена воле случая; это значит попытаться обозначить (не надеясь по-настоящему *воскресить* его) то *коллективное* переживание бессилия, сквозь которое люди смотрят на мир и на будущее (оно обнаруживается не только в ритуальной практике, но равно и в отношении к труду, воспринимаемому как некая безусловная дань) и через практическое опосредование которого устанавливается отношение между экономическим базисом и ритуальными действиями или представлениями. Действительно, в сложном отношении между способом производства и относительно автономным способом восприятия именно через посредство функции, которую выполняет практика (техническая и ритуальная в одно и то же время), а также операторных схем, используемых для ее выполнения, как раз и реализуется практически, в каждой отдельной практике, а не в какой-то межсистемной «согласованности», соотношение между экономическими условиями и символическими практиками²⁹. Что-

²⁹ Мы попытаемся доказать, что на уровне функций ритуалы выражают собой состояние производительных сил, которые негативно детерминируют их, через чувство неуверенности и незащищенности, как своеобразное мощное *усилие к* продлению природной и человеческой жизни, постоянно подвергающейся опасностям и висящей на волоске; на уровне же структур — в оппозиции двух типов обрядов: обрядов эвфемизации и лицитации при пахоте и жатве и искупительных обрядов в период прорастания посевов и созревания урожая, — этой главной оппозиции земледельческой жизни, в которой противопоставляются время труда (то, что зависит от *человека*) и время производства (то, что зависит только от природы) и которая мыслится точно в тех же терминах, что и разделение труда между полями: с одной стороны, короткие, резкие, дискретные и противоположные мужские вторжения в процесс производства (пахота, жатва) и воспроизводства, а с другой стороны, медленное и долгое вызревание, хозяйствование, поддержание и защита жизни, которые являются обязанностью женщины.

191

бы составить представление о том, сколь сложна эта сеть каузальных кругов, приводящая, скажем, к тому, что технические или ритуальные практики определяются материальными условиями жизни, которые воспринимаются социальными агентами с помощью перцептивных схем, каковые и сами — по крайней мере негативно — детерминированы этими условиями (превращенными в ту или иную форму производственных отношений), —

достаточно указать на то, что одной из функций обрядов, особенно свадебных или связанных с пахотой и жатвой, является практическое преодоление того чисто ритуального противоречия, которое возникает в силу обрядовой таксономии, разделяющей мир на противоположные принципы и представляющей необходимейшие для выживания группы действия в виде кошунственных нарушений нормы.

192

Глава 6. Фактор времени

Занимаясь практиками типа ритуальных, ряд важнейших свойств которых обусловлены их «детотализованностью» в силу разброса на оси линейного следования, мы рискуем упустить из виду те свойства практики, которые труднее всего воссоздать детемпорализующей науке, то есть свойства, обусловленные именно тем, что практика творится во времени, что от времени она получает свою *форму* как порядок следования, а тем самым и свой смысл и направленность. Так обстоит дело со всеми практиками типа обмена дарами или состязаний чести, которые характеризуются, по крайней мере для самих агентов, как необратимые и однозначно направленные ряды относительно непредсказуемых поступков. Как мы помним, Леви-Строс, выступая против расхожих представлений и против знаменитого анализа Мосса, упрекая последнего в чисто «феноменологическом» подходе к обмену дарами, утверждает, что наука должна отстраниться от опыта туземцев и от туземной теории этого опыта, постулировав, что обмен «представляет собой изначальный феномен, а не дискретные операции, на которые распадается социальная жизнь»¹, иными словами, что «механические законы» взаимообменного цикла представляют собой бессознательный принцип, из которого вытекают обязанность дарить, обязанность возмещать и обязанность принимать дар². Исходя из того, что

¹ См.: Lévi-Strauss C. Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss // Sociologie et anthropologie. — Paris, P. U. F., 1950.— P. XXXVIII.

² См.: Lévi-Strauss C. Op. cit. — P. XXXVI.

193

объективная модель, получаемая при сведении политемичности к монотемичности, при замене детотализованной и необратимой последовательности вполне обратимой тотальностью, образует собой имманентный закон всех практик, незримый закон наблюдаемых движений, ученый низводит социальных агентов до роли автоматов или же инертных тел, движимых некими темными силами к неведомым целям. «Взаимообменные циклы», эти механические шестерни обязательных практик, существуют лишь для абсолютно отрешенного взора всеведущего и вездесущего наблюдателя, который благодаря своему знанию *социальной механики* оказывается способен присутствовать при различных моментах «цикла»; в реальности дар может остаться и безответным, если любезность оказали неблагодарному, он может быть отвергнут как оскорбление, поскольку в нем утверждается или требуется возможность ответного дара, то есть признательности³. Даже не говоря о нарушителях обычая (кабилы называют таких *amahbul*), которые ставят под вопрос всю игру и всю ее видимую механику, даже в случаях, когда диспозиции агентов максимально согласованы между собой и цепь поступков и реакций как будто бы вполне предвидима *извне*, неопределенность в исходе взаимодействия сохраняется до тех самых пор, пока не завершится весь цикл: даже при самых обыденных, самых внешне рутинных бытовых обменах, вроде «мелких подарков», которыми «скрепляется дружба», предполагается некоторая импровизация, а значит, постоянная неопределенность, которая, как говорится, и составляет всю их *преlestь*, а стало быть, и всю их *социальную действенность*.

Располагаясь посередине между «безвозмездными» дарами (*elmaatar*, дар без возврата, «подобный молоку матери», или *thikchi*, подаренное

³ «Вы не сердитесь на меня <...> за такое предложение. Я до того проникнут сознанием того, что я нуль пред вами, то есть в ваших глазах, что вам можно даже принять от меня и деньги. Подарком от меня вам нельзя обижаться» (Dostoievski F. Le joueur. — Paris: Gallimard, 1958.— P. 47) <Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15-ти т. Т. 4. Ленинград: Наука, 1989. — С. 609.— Прим. перев.>.

194

без возмездия) и самыми строго обязательными дарами (*elahdya* или *lehna*), мелкие подарки должны быть недорогостоящими, чтобы их было легко возвращать, то есть они должны делаться для возврата и легко возвращаться⁴; зато они должны подноситься *часто* и как бы непрерывно, а это значит, что они функционируют скорее по логике «сюрприза» или «знака внимания», чем по механике ритуала. Предназначенные для поддержания привычного порядка короткого знакомства, они почти всегда представляют

собой блюдо горячей пищи, кускуса (а когда ими отмечается раздой коровы — то и с куском сыра), и включаются в ход рядовых семейных торжеств, таких как третий или седьмой день после рождения ребенка, первый зуб или первые шаги младенца, первая стрижка волос, первая торговая сделка, совершенная юношей, или первый соблюденный им ритуальный пост. Они связаны с теми или иными моментами цикла земледельческой жизни, и людей, стремящихся оповестить о своей радости или, наоборот, принимающих участие в этой радости, они вовлекают в настоящий обряд плодородия; возвращая блюдо, в которое была положена еда, всегда оставляют в нем, «на счастье» (*el fal*), так называемый *thiririth* (от слова *er* — отдавать), то есть немного зерна, крупы (но только не ячменя — это растение женское, символ неустойчивости), а еще лучше сушеных овощей — гороха, чечевицы и т. д., которые называются *ajedjig* и преподносятся с тем, чтобы «мальчик (давший повод к обмену дарами) процветал». Подобные повседневные подарки (к которым следует прибавить и те, что называются *tharzeft* и преподносятся по случаю прихода в гости) четко противопоставляются экстраординарным дарам — *elkhir, elahdya* или *lehna*, — которые преподносятся во время больших празднеств, называемых *thimeghriwin* (ед. число *thameghra*), таких

⁴ Мы так и говорим — «пустячок», а в ответ на благодарность — «не за что» или «не стоит благодарности».

195

как свадьба, рождение ребенка, обрезание; и еще более они отличаются от *lwâada* — обязательного подношения святому. И действительно, мелкие подарки, которыми обмениваются родственники и друзья, и дары денег или яиц, которые преподносят свойственники, удаленные и пространственно, и генеалогически, да и во времени (ибо с ними встречаются лишь изредка, с перерывами, по «важным случаям»), и которые по своей значительности и торжественности всегда представляют собой своего рода *контролируемый вызов*, — соотносятся так же, как браки в пределах одного рода или между соседями, частые и плотно включенные в ткань повседневных обменов, так что вообще проходят незамеченными, соотносятся с необыкновенными брачными союзами, между разными деревнями и племенами, которые нередко призваны скрепить собой их соглашение или примирение и всегда отмечены торжественными церемониями, более престижными, но зато и бесконечно более опасными.

Достаточно одной лишь возможности того, чтобы дела пошли иначе, чем требуют «механические законы» «взаимообменного цикла», чтобы стало иным все переживание практики, а тем самым и ее логика. Переход даже от высочайшей вероятности к абсолютной уверенности представляет собой качественный скачок, непропорциональный преодолеваемому при этом количественному зазору. Неопределенности, объективно основанной на вероятностной логике социальных законов, достаточно для того, чтобы переменить не только переживание практики, но и самое практику — например, способствуя выбору стратегий, призванных избежать наиболее вероятного исхода. Ввести фактор неопределенности — значит ввести фактор времени с его ритмом, с его необратимостью, заменяя механику *моделей* диалектикой *стратегий*, но не впадая при этом в воображаемую антропологию теорий «сознательного актера».

Ars inveniendi — это *ars combinatoria*. Поэтому можно построить относительно *простую порождающую модель*, позволяющую теоретически осмыслить логику практики,

196

то есть *на бумаге* породить весь мир реально наблюдаемых или потенциально доступных наблюдению практик (поступков чести, актов обмена), поражающих одновременно своим неисчерпаемым разнообразием и своей видимой закономерностью, — не прибегая к той «картотеке готовых высказываний», о которой пишет Якобсон⁵ и которая позволяла бы в каждой ситуации «выбрать» подходящий шаг. Так, для осмысления всех наблюдаемых поступков чести и только их одних достаточно задать один фундаментальный принцип — принцип равенства по чести, который хоть никогда и не выдвигается эксплицитно как аксиома этических операций, но явно ориентирует собой различные практики, потому что чувство чести заставляет практически овладеть им. Действительно, обмен честью, как и всякий другой обмен (дарами, словами), определяется в качестве такового — в отличие от одностороннего насилия при агрессии, — то есть в качестве предполагающего *возможность продолжения, возврата*, ответа, возмещения, реплики, — тем, что в нем заключается *признание* партнера (за которым в данном случае признается равенство по чести)⁶. Вызов как таковой требует ответа, а значит, обращается к человеку, которого полагают способным сыграть игру чести и сыграть ее достойно; поэтому вызов *делает честь*. Обратным образом

этот постулат взаимности означает, что быть принятым заслуживает только вызов, полученный от равного по чести; акт чести в полной мере конституируется лишь благодаря ответу, из которого вытекает признание равен-

⁵ Jakobson R. Essais de linguistique générale. — Paris: Minuit, 1963. — P. 46 (Якобсон Р. О. Язык и бессознательное. М.: Гнозис. 1996. С. 30. — Прим. перев.).

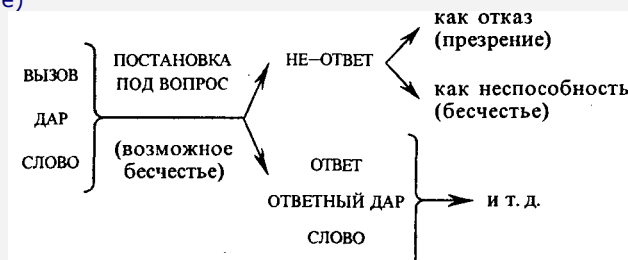
⁶ Дар всегда заключает в себе более или менее отрицаемый самим дарящим вызов. «Он устыдил его», — говорили, согласно Марси, марокканские берберы о даре в форме вызова (*thawsa*), которым отмечались важные случаи жизни (*Marcy G. Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues // Revue africaine. — №85. — 1941. — P. 187-211*). Это позволяет понять, что логика вызова и ответа есть тот предел, к которому стремится обмен дарами, когда щедрость обмена доходит до *состояния в щедрости*.

197

ства по чести, то есть признание вызова актом чести, а сделавшего его — человеком чести. В свою очередь, из этого фундаментального принципа и его обратного следствия вытекает, что тот, кто вступает в обмен честью (бросая или принимая вызов) с человеком неравным себе по чести, роняет свою честь: бросая вызов вышестоящему, он рискует нарваться на презрение, которое покроет его бесчестьем, а вызывая нижестоящего или принимая его вызов, он бесчестит себя сам. Так, *elbahadla*, полное унижение, падает на того, кто злоупотребляет своим превосходством и унижает сверх меры противника, вместо того чтобы предоставить ему «самому покрыть себя позором». И наоборот, *elbahadla* может пасть на того, кто вздумает принять безрассудный вызов, — если же он воздержится от ответа, то вся тяжесть бесчинных поступков падет на самого наглеца⁷.

Таким образом, получается очень простая схема:

как отказ (презрение)



Эта порождающая модель, которая сводит процесс обмена к ряду последовательных решений, осуществляемых на основе очень немногочисленных принципов в рамках очень простой комбинаторики, и позволяет весьма экономно описать бесконечное множество конкретных случаев обмена, на феноменальном уровне столь разных, как обмен

⁷ Хотя эти положения и изложены здесь в дедуктивной форме, выработаны они не путем дедукции, о чем свидетельствуют разные версии нашего анализа (первая из них, опубликованная в 1965 году, была еще весьма близка к туземным, то есть официальным представлениям; вторая, опубликованная в 1972-м, опиралась на ряд *конкретных разборов* и выдвигала предлагаемую здесь модель, но в менее экономной форме).

198

дарами, словами или вызовами, воспроизводит *в самом своем строе* функционирование габитуса и логику практики, которая строится как необратимые ряды решений, осуществляемых в условиях безотлагательности и зачастую при очень высоких ставках (иногда это сама жизнь, как при обмене честью или же в магии), в ответ на решения другого человека, подчиняющиеся той же самой логике⁸.

Сходным образом достаточно задать несколько очень широко применимых принципов, получаемых при комбинировании фундаментальных схем мифоритуального видения мира (день/ночь, мужское/женское, внешнее/внутреннее и т. д.), образующих сакральное как таковое (*h'aram*), и логики социальных обменов (принцип изотимии и следствия из него), чтобы объяснить все статьи всех сводов обычного права, собранных этнографической традицией, и даже получить возможность выработать потенциальный полный свод юридических актов, соответствующих «чувству справедливости» в его кабийской форме⁹. Такие схемы, на практике *почти никогда не высказываемые прямо*¹⁰, согласно логике *h'aram* требуют для определения тяжести вины при

⁸ Обряды, связанные с одержимостью и избавлением от нее, вообще все виды магической борьбы показывают в качестве предельного случая, что магический акт есть «логическая» операция, осуществляемая в обстановке жизненно неотложного решения, когда дело идет о жизни и смерти; «стереотипизация магии», о которой пишет Вебер, вытекает, очевидно, отчасти из того, что ошибка здесь обходится слишком дорого.

⁹ Прямо высказанные положения, входящие в состав обычаев того или иного клана или деревни, составляют лишь очень малую часть потенциальных юридических актов, и даже суммирование всех положений, выведенных из одних и тех же принципов и записанных в сводах обычного права разных групп, дает о них лишь слабое представление.

¹⁰ Имеющийся у каждого клана (или в каждой деревне) *qanum* состоит главным образом из перечисления конкретных проступков с указанием соответствующего взыскания, принципы же, на основании которых выработаны эти признанные правовые акты, остаются в имплицитном виде. Так, например, *qanum* деревни Агуни-н-Тезеллент, населенной племенем Атх-Акбиль, насчитывал всего 249 статей, в том числе (по оценке Дюркгейма) 219 «репрессивных» законов, то есть 88%, 25 «реститутивных» (10%) и только 5 статей, касающихся основ политического устройства.

199 краже принимать во внимание все обстоятельства (место и время) ее совершения, отличая дом (или мечеть) как священное место от всех прочих, ночь от дня, а праздник от будней, так что при прочих равных условиях первые члены этих оппозиций связываются с более тяжким наказанием (крайние случаи будут представлять собой, с одной стороны, кражу, совершенную ночью в доме, кощунственное посягательство на *h'aram* и фактически оскорбление чести, а с другой — кражу, совершенную днем где-то далеко в поле). Эти практические принципы высказываются прямо лишь в порядке исключения, когда *природа украденной вещи* такова, что требует отступления от них: так, например, *qanum* деревни Игхиль Имула, приведенный у Аното и Летурне, предусматривает, что «укрававший хитростью либо силой мула, быка или корову должен заплатить 50 реалов в "джемаа", а владельцу — стоимость похищенной скотины, независимо от того, совершена ли кража *ночью или днем, в доме или вне дома, принадлежал ли скот хозяину дому или другому лицу*»¹¹. Те же фундаментальные схемы, функционируя опять-таки имплицитно, позволяют и верно оценить тяжесть физического насилия: действительно, здесь перед нами вновь оппозиции дома и прочих мест (убийство человека, забравшегося в чужой дом, не влечет за собой никакого наказания, как законный ответ посягнувшему на *h'urma*), ночи и дня, праздников и будней, а к ним прибавляются еще и вариации в зависимости от социально признанного достоинства нападавшего и жертвы (мужчина/женщина, взрослый/ребенок) и от примененных орудий и приемов (убийство предательское — скажем, во сне — или же в открытом поединке), а также степень реализации нападения (простая угроза или непосредственное действие). Но специфика практической логики, которая порождает бесконечное множество практик, подходящих к самым разным ситуациям, на основе схем столь широкой и автоматической применимости, что они лишь в исключительных случаях превращаются в эксплицитные принци-

¹¹ Hanoteau A., Letourneux A. — Op. cit. — Т. III. — Р. 338.

200 пы, — эта специфика проявляется в том, что своды обычного права разных групп (деревень или племен) назначают наказание разной тяжести за одно и то же нарушение; эта зыбкость и неопределенность, понятные в случае применения на практике одних и тех же *имплицитных схем*, были бы невозможны в ряду правовых актов, вытекающих из одного и того же *эксплицитного кодекса*, специально выработанного в ходе собственно юридического труда с целью предусмотреть все возможные случаи нарушений и наказаний и тем самым создать базу для однородных и постоянных, то есть предсказуемых и вычисляемых правовых актов. Практическая логика, принципом которой является объективно связанная система порождающих и организующих схем, функционирующая в практическом виде как зачастую неточный, но систематичный принцип отбора, не обладает ни *строгостью*, ни *постоянством*, характерными для логической логики, которая способна *выводить* рациональные поступки из эксплицитных, эксплицитно контролируемых и систематизируемых принципов некоторой аксиоматики (они и были бы принципами практической логики, если бы она выводилась из модели, построенной для ее объяснения). Поэтому проявляется она как бы в *единстве стиля*, которое хоть и поддается непосредственному восприятию, но не имеет ничего общего со строгой, без всяких сюрпризов связностью взаимосогласованных положений некоторого плана.

Выводя вовне, в объективный мир, в форме поддающихся учету принципов то, чем практика руководствуется изнутри, научный анализ делает возможным настоящее *осознание*, материально воплощаемое в чертеже преобразованием схемы в *представление*, а тем самым и символическое владение теми практическими принципами, которыми практическое чувство пользуется без всякого представления или же ограничиваясь частичными и неадекватными представлениями. Подобно тому как при обучении теннису, игре на скрипке, шахматам, танцу или боксу приходится разлагать на отдельные позиции, движения или удары, такие практики, где все эти искусственно выделенные элементарные

201 частицы поведения интегрированы в единстве организованной и целенаправленной практики, — так же и информаторы склонны излагать нам либо общие правила (всегда с исключениями), либо особо примечательные «приемы»¹², не будучи в состоянии теоретически освоить ту практическую матрицу, что способна порождать все эти приемы, и

владея этими приемами лишь на практике, «лишь как они есть», говоря словами Платона. Наиболее хитрая ловушка состоит здесь в том, что агенты охотно прибегают к двусмысленному языку *правил* (грамматическому, моральному или юридическому), дабы объяснить социальную практику, подчиняющуюся совсем иным принципам, и тем самым скрывают от самих себя, в чем истинная суть их практического умения — это *ученое неведение*, т. е. особый способ практического знания, не включающего в себя знание своих принципов. Действительно, туземные теории опасны не столько тем, что ведут исследователя к иллюзорным объяснениям, сколько тем, что дают ненужное подкрепление той теории практики, которая присуща объективистскому подходу к практикам и которая, вычленив из *opus operatum* вычисленные ею принципы его производства, возводит эти принципы в ранг нормы, которой подчиняются практики (посредством фраз типа «честь *требуется*, чтобы...», «приличие *диктует*...», «обычай предписывает...» и т. д.).

Одним из особо удобных предлогов для формулирования практических схем и возведения их в ранг прямо выраженных норм — наряду с институционализацией, всегда сопровождаемой некоторым минимумом объективации в дискурсе (в частности, в *праве*, призванном предотвращать появление социально неполноценных индивидов или же наказывать их) либо в каком-то ином символическом материале (ритуальных символах и

¹² Всевозможные примеры этого будут приведены в нижеследующих разборах — будь то *elbahadla*, чрезмерное унижение при обменах честью, или же женитьба на параллельной кухне при матримониальных обменах.

202

орудиях и т. д.) — является педагогическая работа при заучивании. Не случайно вопрос об отношениях между габитусом и «правилом» возникает именно тогда, когда исторически складывается прямо выраженная, эксплицитная деятельность заучивания. Как можно догадаться при чтении платоновского «Менона», появление институционализированного образования соответствует кризису образования диффузного, которое ведет непосредственно от практики к практике, минуя стадию дискурса. Совершенное, т. е. полностью практическое, владение знаниями перестало существовать, как только задумались о том, нельзя ли ему научить, как только появился замысел основать правильную практику на правилах, выделенных с целью их передачи (так поступает любой *академизм*) из практики прежних времен и из ее продуктов. В то время как эти новые учителя могут смело бросить вызов всем *kaloi kagathoi*, неспособным довести до уровня дискурса познанное ими неизвестно как, *apo tou automatou*, и владеющим этими знаниями «лишь как они есть», — поборникам образования по старинке не составляет труда отрицать ценность такого знания, которое, как у *mathonthes*, людей знания, несет на себе следы ученичества. По-видимому, это оттого, что «ненормальность», заложенная в слове «академизм», присуща любой попытке эксплицировать и кодифицировать практику, которая не опирается на знание принципов этой практики. Так, например, усилия некоторых воспитателей (таких, как Рене Делеплас) с целью рационализировать обучение спортивным или художественным практикам, добиваясь *осознания* реально действующих в этих практиках механизмов, показывают, что если обучение спортивным практикам не может быть основано на *формальной модели*, переводящей в эксплицитный вид те принципы, которыми практическое чувство (точнее, «игровое чутье» или тактический ум) владеет в практическом виде и которые приобретаются посредством *миметизма*, то ему приходится об-

203

ращаться к правилам и даже конкретным предписаниям, сосредоточивать обучение на некоторых типичных фазах практики (приемах) и при этом зачастую вырабатывать дисфункциональные диспозиции, не будучи в состоянии дать адекватный взгляд на данную практику *в целом* (скажем, в регби игроки тренируют прежде всего на взаимодействие с партнерами, тогда как приоритет должен был бы отдаваться отношениям с соперниками, а уже отсюда выводится и верное отношение с партнерами).

Теперь нам яснее, почему правило, это полунаучное произведение, образует собой главное препятствие для создания адекватной теории практики: занимая не по праву место сразу двух фундаментальных понятий — теоретической матрицы и практической матрицы, теоретической модели и практического чувства, — оно не позволяет поставить вопрос об их взаимном отношении. Абстрактная модель, которую приходится создавать (для понимания, скажем, практик чести), вполне сохраняет свою ценность лишь в том случае, если видеть в ней то, что есть, — теоретический артефакт, всецело чуждый

практике, пусть даже в какой-то рациональной педагогике его и заставляют выполнять практические функции, позволяя овладевшему его практическим эквивалентом реально освоить принципы своей практики, либо с целью довести их до полного развития, либо в попытке от них освободиться. Движущая сила всей диалектики вызова и ответа, дара и встречного дара — не какая-либо абстрактная аксиоматика, но чувство чести, установка, заученная человеком уже при самом раннем воспитании, постоянно востребуемая и подтверждаемая группой и запечатленная как в позах и изгибах тела (в манере держать свое тело, в манере глядеть на других, говорить, есть или ходить), так и в привычных навыках речи и мышления, посредством которых человек утверждает себя как настоящего, то есть мужественного человека¹³. Это

¹³ Глагол *qabel*, которым ряд информаторов пользуется как неким обобщенным выражением всех ценностей, связанных с честью, действительно объединяет в себе все эти уровни, так как им обозначаются одновременно и телесные позы (стоять лицом к лицу, глядеть в глаза, противостоять), и социально признанные достоинства (например, искусство принимать гостя и оказывать почести приглашенному или умение обращаться к людям, будь то друг или враг, глядя им в глаза), и мифоритуальные категории (например, обращение к востоку, к свету, к будущему).

204

практическое чувство, не заботясь ни о правилах, ни о принципах (кроме случаев срыва и неудачи), а уж тем более о расчетах и дедукциях, которые заведомо исключаются безотлагательностью поступка, «не терпящего никакой задержки», — как раз и позволяет человеку сразу, с первого взгляда и в горячке действия оценить смысл ситуации и немедленно осуществить подходящий ответ¹⁴. Действительно, только такое умение, действуя с безошибочным автоматизмом инстинкта, позволяет мгновенно отвечать на любые неясные ситуации и на моменты неопределенности, присущие всем практикам; понятно, например, какое владение таксономиями и умение их обыгрывать необходимо проявить, чтобы не-ответ на вызов был понят как презрение в ситуации, когда между противниками нет явного неравенства и презрительность может вызвать подозрения в замаскированной трусости; в подобном случае — как показывают нестандартные поступки «мудрых» (*imusnawen*), нарушающих официальное правило во имя некоего выс-

¹⁴ Причина того, что практика довольствуется неполной или фрагментарной логикой и «удовлетворительной, или ограниченной, рациональностью» (*satisficing or limited rationality*), не только в том, что, как уже отмечалось, применение эмпирических приемов и ранее испытанных принципов решения позволяет сэкономить на сборе и анализе информации (см.: *Simon H. A behavioral theory of rational choice // Quarterly Journal of Economics*. — №69. — 1954. — P. 99-118); главное — из *экономики логики*, обеспечиваемой при недальновидном суждении, *by rule of thumb*, вытекает также *экономика времени*, которая немало значит даже при принятии экономических решений, если помнить, что практике свойственно функционировать в условиях безотлагательности и что даже лучшее на свете решение не стоит ни гроша, если оно найдено слишком поздно, когда удобный случай или ритуальный момент уже миновали (о чем забывают аналитики и экспериментаторы, поступающие так, будто участник игры может помедлить и взвешивать в ее смысл, не рискуя быть практически наказанным за свое промедление).

205

шего закона¹⁵ — задача в том, чтобы не просто поступить самому, но и *убедить других*, причем убедить немедленно, внушив им одновременно и свой ответ, и свою оценку ситуации, заставляющую признать его единственно законным; а для этого нужно совершенно точно знать свою собственную символическую ценность и социально признанную ценность противника, а также вероятный смысл поступка, который зависит прежде всего от суждения окружающих об этом поступке и о совершающем его человеке.

Все подводит нас к выводу, что для правильного пользования моделью, предполагающей отстраненность, требуется преодолеть ритуальную альтернативу отстраненности и участия и создать теорию того, что такое логика практики в самом своем принципе, как практическое участие в игре, *illusio*, а тем самым и теорию теоретической отстраненности, теорию предполагаемой и производимой ею дистанции. Только такая теория, не имеющая ничего общего с участием в практическом опыте практики, позволяет избежать теоретических ошибок, обычно совершаемых при описании практики. Чтобы убедиться, что именно в такой теории практики (и теории) заключен принцип методического контроля всякой научной практики, следует вернуться к каноническому примеру обмена дарами, где объективистский взгляд, подменяющий непосредственно переживаемую последовательность даров объективной моделью взаимобменного цикла, особенно четко противостоит взгляду субъективистскому: действительно, при этом предпочтение отдается такой практике, какой она предстает при единовременном взгляде извне, а не такой, какой она переживается и совершается (этот последний опыт безоговорочно отбрасывается как чистая видимость). Остановиться на объективистской сути дара, то есть на модели, значит обойти вопрос об отношении между его так называемой объективной сутью, воспринимаемой наблюдателем, и той, которую лишь с трудом можно назвать субъективной, поскольку она выражает собой

коллектив-

¹⁵ См.: Mammeri M., Bourdieu P. — Art. cit.

206

ное и даже официальное понимание субъективного опыта обмена, — агенты практически осуществляют как необратимую ту последовательность поступков, которую наблюдатель конституирует как обратимую. Зная этот эффект детемпорализации при «объективном» взгляде и связь практики с временной длительностью, приходится задаться вопросом, оправдан ли выбор между объективно обратимым, квазимеханическим циклом, который получается при внешнетотализирующем восприятии наблюдателя, и столь же объективно необратимой, относительно непредсказуемой последовательностью, которую создают агенты своей практикой, то есть рядом необратимых решений, в которых и посредством которых они *темпорализуются*. Чтобы анализ обмена дарами, словами или вызовами был действительно объективным, в нем должен учитываться тот факт, что ряд поступков, которые извне и задним числом воспринимаются как взаимообменный цикл, разворачивается отнюдь не как механическая цепь, но предполагает подлинно творческий процесс, который продолжается и может прерваться в любой свой момент; что каждый из инициирующих этот ряд поступков рискует пропасть зря, остаться без ответа и задним числом утратить свой преднамеренный смысл (мы уже видели, что субъективная суть дара может реализоваться только в ответном даре, освящающем дар как таковой). Иными словами, если взаимность обмена и составляет «объективную» суть дискретных и дискретно переживаемых поступков, которые в общепринятом опыте связываются с понятием дара, все же сомнительно, чтобы она составляла всю суть соответствующей практики, которая не могла бы существовать, если бы ее субъективная суть в точности совпадала с этой «объективной» сутью. Действительно, как можно заметить в любом обществе, ответный дар, чтобы не стать оскорбительным, должен быть *отсроченным* и *иным* — ведь немедленно отдариться в точности такой же вещью будет с очевидностью равнозначно отказу от дара; таким образом, обмен дарами отличается от модели «ты — мне, я — тебе», которая, образуя теоретическую модель структуры взаимообменного цикла, стал-

207

кивает вместе, в одном моменте дар и ответный дар; он отличается и от *займа*, возврат которого эксплицитно гарантирован определенным юридическим актом и как бы *уже осуществлен* в самый момент составления договора, способного обеспечить предсказуемость и вычислимость предписанных в нем действий. Итак, в нашу модель приходится ввести игнорируемое «монотетической» моделью двойное различие, в частности фактор *отсрочки*, но не из «феноменологического» стремления воссоздать непосредственно переживаемый опыт практики обмена, как пишет Леви-Строс; дело в том, что в самом функционировании обмена дарами предполагается индивидуальное и коллективное *непризнание* той самой сути объективного «механизма» обмена, которая столь резко изобличается при немедленном отдаривании, неузнавание той индивидуальной и коллективной работы, которая необходима для его обеспечения; *временной интервал*, разделяющий дар и ответный дар, как раз и позволяет воспринять отношение обмена как *необратимое*, иначе ему все время грозит быть воспринятым извне и изнутри как обратимое, то есть сразу и *обязательное*, и *корыстное*. «Чрезмерная поспешность в расплате за оказанную услугу есть своего рода неблагодарность», — писал Ларошфуко*. Выказать свое нетерпение поскорее избавиться от взятых обязательств, слишком откровенно продемонстрировать свое намерение расплатиться за услуги или дары, желание расквитаться, не иметь долгов — это значит задним числом разоблачить и первоначальный дар как продиктованный желанием кого-то обязать. Здесь все зависит от манеры, то есть от своевременности и уместности; одно и то же слово, жест, поступок — преподнести или вернуть дар, нанести или отдать визит, бросить или принять вызов, послать или принять приглашение и т. д. — совершенно меняют свой смысл в зависимости от момента, т. е. от того, приходится ли они вовремя или невовремя, кстати или некстати; а дело все в том, что

* (Ларошфуко. Мемуары, максимы. — М., 1993. — С. 168, максима 226. — Прим. перев.)

208

время, *отделяющее*, как говорят, дар от ответного дара, делает возможным коллективно поддерживаемый и апробированный самообман, составляющий предпосылку функционирования обмена. Обмен дарами — одна из тех социальных игр, которые могут разыгрываться лишь при том условии, что играющие не желают знать, а главное — признавать объективную суть игры, выявляемую в объективистской модели, при условии, что они заведомо готовы способствовать своими усилиями, заботами, вниманием и *временем* выработке этого коллективного неузнавания. Все стратегии, в частности те, что состоят в обыгрывании *темпа* действия, а при взаимодействии — *интервала* между поступками, как

бы организуются с целью скрыть от себя и других ту истинную суть практики, которую этнолог грубо вскрывает путем простой подмены — заменяя осуществляемые в свое время, в течение времени практики взаимозаменяемыми моментами обратимой серии.

Устранить интервал — значит устранить и стратегию. Этот промежуточный период, который должен быть не слишком кратким (как это очевидно при обмене дарами), но и не слишком долгим (в частности, при обмене убийствами из мести), не имеет ничего общего с мертвой паузой, с пустым временем, как изображает его объективистская модель. Пока получатель не вернул полученное, он *в долгу*, он обязан выказывать благодарность своему благодетелю или, во всяком случае, оказывать ему уважение, щадить его, не использовать против него всего имеющегося оружия — иначе в «людских разговорах», определяющих смысл поступков, его станут винить и осуждать за неблагодарность. У того, кто не отомстил за убийство, не выкупил землю, приобретенную соперничающим семейством, не выдал вовремя замуж своих дочерей, с каждым днем, с течением времени все больше убавляется капитал; правда, он может обратить это *запоздание* в стратегическую задержку — промедление с возвратом дара может быть способом поддерживать неопределенность в отношении своих намерений, ведь зафиксировать эту точку невозможно, так же как невозможно зафиксировать действительно опасный момент в

209

неблагоприятных периодах ритуального календаря — момент, когда кривая обращается вспять, а не-ответ превращается из упущения в презрительный отказ; таким образом можно и настаивать на различных способах поведения, настаивать на них до тех пор, пока отношения вообще не порваны. В рамках такой логики понятно, что отец, у которого просят руки его дочери, обязан ответить как можно скорее, если его ответ — отрицательный; иначе покажется, что он злоупотребляет своим преимуществом и оскорбляет попросившего; зато в противном случае он волен сколь угодно долго медлить с ответом, сохраняя то временное преимущество, которое дает ему положение просимого и которого он сразу лишится, дав свое окончательное согласие. Парадоксальным следствием ритуализации процессов взаимодействия оказывается социальная эффективность времени, которое особенно действенно как раз в те моменты, когда ничего не происходит, когда просто течет время; говорят — «время работает на него», — но может быть верно и обратное. Иными словами, время получает свою эффективность от состояния структуры тех отношений, в которых оно проявляется; но это не значит, что при создании модели этой структуры от него можно отвлечься. Когда развертывание действия строго ритуализовано, как в диалектике оскорбления (покушения на *h'aram*) и возмездия, где исключаются всякие увертки, даже претворенные в презрение к противнику, тогда все же остается место для стратегий, состоящих в игре со временем, точнее, с *темпом* действия, в затягивании мести, с тем чтобы из капитала полученных провокаций и отложенных стычек, из заключенных в нем потенциальных конфликтов и актов возмездия сделать орудие власти, основанной на возможности инициировать возобновление или прекращение враждебных действий. Это тем более относится ко всем менее строго регулируемым случаям, где открывается простор для стратегий, пользующихся возможностями манипулировать темпом действия, медлить и выжидать, оттягивать и откладывать, заставлять ждать или надеяться, или же, наоборот, форсировать, ускорять события, играть на опережение, за-

210

стигать врасплох, забегать вперед, не говоря уже об искусстве демонстративно дарить свое время («посвящать свое время кому-либо») или, напротив, отказывать в нем (тем самым давая почувствовать, что ты экономишь «драгоценное время»). Известно, например, как выгодно обладателю передаваемой власти оттягивать ее передачу другому лицу и поддерживать неопределенность и неуверенность в отношении своих окончательных намерений. Не будем забывать и о таких стратегиях, чья единственная функция — нейтрализовывать фактор времени и обеспечивать непрерывность межличностных отношений; все они стремятся делать дискретное континуальным, словно математики, бесконечно суммируют бесконечно малые слагаемые — например, в форме знаков внимания, уважения, предупредительности или же тех «мелких подарков», о которых говорят, что ими «скрепляется дружба» («О подарок — *thunticht*, — ты не обогащаешь меня, зато ты скрепляешь дружбу»).

Все это далеко от объективистской модели, от той механической цепи предзаданных поступков, с которой обычно связывается понятие ритуала: только настоящий виртуоз, безупречно владеющий искусством житейского поведения, способен обыгрывать все возможности, которые предоставляет ему неоднозначность и неопределенность действий и ситуаций, совершая поступки, подходящие к тому или иному случаю, делая в нужный момент такое, о чем потом будут говорить, что «только так и можно было поступить», и делая это так, как следует. Все это далеко и от норм и правил: конечно, здесь, как и всюду, случаются

ошибки, оговорки и неловкие поступки, есть и свои специалисты по грамматике приличий, которые умеют очень складно объяснять, что следует делать и говорить, но они не притязают охватить своим каталогом повторяющихся ситуаций и подобающих случаю поступков то «искусство» *необходимой импровизации*, которое и является признаком высшего совершенства. Временная структура практики действует здесь как экран, препятствующий тотализации: интервал между даром и ответным даром служит орудием *психоаналитического отрицания*, обеспечивает *сосущее-*

211

ствование в индивидуальном опыте и в общественном суждении совершенно противоположных друг другу субъективного и объективного содержания¹⁶. Для объективизма настоящее проклятие, что и в этом и в других случаях, сталкиваясь с коллективным сознанием, он лишь еле-еле способен устанавливать истины, которые не столько неведомы, сколько *вытеснены*¹⁷, и что в свою модель, созданную для объяснения практики, он не может включить *субъективную иллюзию*, индивидуальную или коллективную, приватную или официальную, в борьбе с которой ему и пришлось отвоевывать свою истину, то есть фактически *illusio*, веру, а также и условия выработки и функционирования этого коллективного отрицания. Отношение между объективистской моделью и габитусом, между теоретическим планом и схемой практического чувства (дублируемой практическими правилами — неполными и несовершенными попытками эксплицировать его принципы) осложнено еще и третьим членом — это официальная норма или туземная теория,

¹⁶ Пословицы, восхваляющие щедрость — высшую добродетель почтенного человека, — уживаются с другими, в которых проявляется тяга к расчетливости: «Подарок — это беда», говорится в одной из них, а в другой: «Подарят курицу — в ответ дари верблюда»; и еще говорят, обыгрывая слово *lahna*, означающее как «подарок», так и «покой», и слово *elahdya*, означающее «подарок»: «О, приносящие нам покой (подарок), оставьте нас в покое», или же «Оставьте нас в покое (*lahna*) с вашим подарком (*elahdya*)», или еще «Лучший подарок — покой».

¹⁷ Так, например, происходит во всех исследованиях, касающихся культа искусства и культуры: выявляя «объективную» истину, социология должна быть готова к тому, что выдвигаемые ею очевидные положения (я имею в виду, например, устанавливаемое в «Любви к искусству» [речь идет о книге *Bourdieu P., Darbel A. L'amour de l'art*. — Paris: Minuit, 1966. — Прим. перев.] соотношение между уровнем образования и частотой посещения музеев) будут *опровергаться* (в смысле Фрейда) — такова защитная форма обыкновенного *психоаналитического отрицания*; поэтому теоретическая конструкция должна включать в себя *иллюзию*, то есть *веру*, против которой она призвана была сражаться, а также *объективацию* условий ее выработки и функционирования (таков смысл исследований, которые ведутся со времен «Любви к искусству», с целью определить условия выработки веры в ценность художественного произведения).

212

которые усиливают, повторяя его на уровне дискурса, *вытеснение* «объективной» (то есть объективистской) истины, заложенное в самой структуре практики и в этом смысле само включающееся в целостную истину практики. Заучивание никогда не бывает настолько совершенным, чтобы можно было обойтись без всякой экспликации, — даже если, как в Кабилии, объективация порождающих схем в форме грамматики практик, писаного кодекса поступков остается минимальной. Официальные представления, к числу которых следует относить, кроме правил обычая, также и гномическую поэзию, пословицы и поговорки, вообще всякие виды объективации схем восприятия и поступка в форме слов, вещей или практик (будь то словарь терминов чести или родства, из которого вытекает определенная модель брака, или же ритуальные предметы и поступки), — диалектически соотносятся с теми диспозициями, которые в них выражаются и формированию и закреплению которых они способствуют. Склонностью габитусов является спонтанное *признание* любых выражений, в которых они опознают себя, потому что их склонностью является спонтанная их выработка — особенно это касается тех образцовых продуктов наиболее правильных габитусов, которые отбираются и сохраняются в габитусах на протяжении ряда поколений, наделенные внутренней силой объективации и авторитетом, каким обладает каждая публично одобряемая реализация габитуса.

Официальным представлениям свойственно устанавливать принципы практического отношения к природному и социальному миру в форме слов, предметов, практик и особенно в форме коллективно-публичных манифестаций, таких как массовые ритуалы, депутации и торжественные процессии (древние греки называли их «теориями»); обмирщенным их вариантом являются наши шествия, митинги, демонстрации, где группа является себе самой как таковая, во всем своем объеме и структуре. Такие манифестации являются также и представлениями — в театральном смысле слова, то есть спектаклями, где играет и выходит на сцену вся группа, конституируясь как зритель зримого

213

представления, объектом которого служит не какое-либо представление о природном или социальном мире, не какое-либо «видение мира», как часто выражаются, но молчаливо-

практическое отношение к вещам этого мира. *Официализация* — это процесс, в ходе которого группа (или те, кто в ней господствует) постигает и скрывает от себя свою суть, связывая себя публичным исповеданием веры, узаконивающим и внушающим произносимое, молчаливо очерчивающим пределы мыслимого и немислимого и тем самым способствующим поддержанию социального порядка, которым и обеспечивается его власть¹⁸. Отсюда следует, что к внутренне присущей трудности какого бы то ни было объяснения логики практики прибавляется еще и особое препятствие в виде комплекса официально одобряемых представлений, в которых группа соглашается узнавать себя¹⁹.

¹⁸ Эффект символического внушения, осуществляемого официальным представлением как таковым, сопровождается другим, более глубинным эффектом в случае, когда предметом обучения, предоставляемого (дифференцированно) особым социальным институтом, то есть принципом *культурного габитуса*, становится полунаучная, дескриптивно-нормативная грамматика; так, в обществе, разделенном на классы, законным языковым габитусом предполагается объективация (точнее — накопление и формализация, осуществляемая корпусом профессиональных грамматиков), а продуктом этой объективации является *система правил* (грамматика), которая заучивается в семье и в системе образования. В этом случае, как и в области искусства и вообще ученой культуры, принципом выработки и понимания практик и дискурсов становится полунаучная норма (грамматика, школьные категории восприятия, оценки и выражения и т. д.), инкорпорированная в форме «культуры». Отсюда следует, что отношения людей с ученой культурой (и языком) объективно определены степенью инкорпорированности законной нормы: с одной стороны, непринужденность тех, кто, рано и глубоко освоив ученую грамматику практик и дискурсов, уверенно обращается с ее требованиями, так что может позволить себе играть с правилами (чем и характеризуется совершенное мастерство), — а с другой стороны, натянутая претенциозность тех, кто, строго сообразуясь с правилами, тем самым напоминает, что призван их *исполнять*; не говоря уже о тех, кто при всех усилиях никак не может управиться с правилами, созданными *вопреки им*.

¹⁹ Те, кто предназначен говорить о группе от имени группы — ее официальные выразители, с которыми прежде всего и приходится иметь дело этнологу (скорее мужчины, чем женщины, скорее зрелые или пожилые, чем молодежь, скорее уважаемые люди, чем маргиналы), — предлагают ему дискурс, сообразный с тем, как группа желает видеть себя сама и представить другим, делая упор (особенно в присутствии чужака) скорее на ценности (скажем, связанные с честью), чем на интересы, скорее на правила, чем на стратегии, и т. д.

214
Объективистская критика обоснованно ставит под вопрос официальную характеристику практик, выявляет реальные определяющие факторы, скрытые под заявленными мотивами. Грубо-материалистическая редукция, описывая ценности как неузнаваемые (а тем самым признаваемые) коллективным сознанием интересы, напоминая вслед за Вебером, что практика лишь тогда определяется официальным правилом, когда его выгоднее соблюдать, чем нарушать, — такая редукция всегда производит полезный эффект демистификации; но при этом все же не следует забывать, что составной частью в полную характеристику социальной реальности входит и официальная характеристика реалий, что у этой воображаемой антропологии имеются вполне реальные последствия: можно отрицать за *правилом* ту действенность, которую приписывает ему юризм, но только не игнорируя при этом, что бывает ведь и выгодно *действовать по правилам*, и эта выгода может лечь в основу стратегий, направленных на *приобщение к правилу*, на заключение союза с законом, то есть как бы на то, чтобы переиграть группу в ее собственной игре, представив свои интересы в неузнаваемом обличье ценностей, признанных группой. Стратегии, прямо нацеленные на ту или иную первичную выгоду (скажем, на получение социального капитала благодаря удачному браку), часто сопровождаются стратегиями второго порядка, направленными на то, чтобы видимым образом удовлетворить требованиям официального правила и тем самым не только удовлетворить свой интерес, но и снискать престиж, который повсеместно приносят поступки, лишённые какой-либо видимой детерминации, кроме соблюдения правил. Действительно, группа всегда наиболее настойчиво требует и

215
наиболее щедро вознаграждает именно такое демонстративное почтение к тому, к чему она сама выказывает почтение²⁰.

Стратегии, нацеленные на выработку «правильных» практик, — это частный случай стратегий официализации вообще, задачей которых является превращение «эгоистических», частных интересов (эти понятия определяются лишь при соотношении социальной единицы с более крупным единством высшего уровня) в *интересы незаинтересованные* — коллективные, публично признаваемые, законные. При отсутствии сложившихся политических инстанций, наделенных фактической монополией на законное насилие, собственно политические действия могут осуществляться только с помощью эффекта официализации. Для них требуется поэтому обладать компетенцией (в смысле социально признанной способности отправлять власть), чтобы быть в состоянии — особенно в моменты кризиса, когда общественный разум расшатывается — манипулировать коллективной

оценкой ситуации, сближая ее с оценкой официальной и либо как можно шире мобилизуя группу путем торжественной универсализации частного происшествия (скажем, оскорбление, полученное одной конкретной женщиной, представляют как покушение на *h'urma* всей группы), либо, напротив, демобилизуя ее, дезавуируя непосредственно замешанного в происшествии индивида и выставляя его в виде не более чем частного лица, безрассудно пытающегося навязать другим доводы своего частного рассудка (по-гречески это *idiotes*, а по-кабильски — *amahbul*).

²⁰ Между позицией глашатая и выразителя официальных правил, которого предрасполагает к выполнению таких функций совершенное владение «естественно» сообразной с этими правилами практикой, и позицией нарушителя правил игры, который к тому же еще и ничего не делает для прикрытия своих нарушений, имеется также особое место, признанное за таким членом общества, который, не в силах ни соблюсти, ни отвергнуть правило, сообразуется с ним хотя бы внешне или в своих намерениях, то есть *признает* его и тем самым способствует сугубо официальному существованию этого правила.

216

Когда не существует, как в старину в Кабилии, юридического аппарата, наделенного монополией на физическое или хотя бы даже символическое насилие, то предписания обычая обладают какой-то действенностью лишь постольку, поскольку ими ловко манипулируют авторитетные лица клана («гаранты» или «мудрецы»), «реактивируя» диспозиции, способные к воспроизводству этих предписаний. В самом деле, народное собрание действует не как суд, выносящий вердикты на основе заранее данного кодекса, а как арбитражный или семейный совет, пытающийся примирить точки зрения противников и заставить их прийти к договоренности; иными словами, в функционировании такой системы предполагается *согласование габитусов*, так как решение арбитра может быть выполнено лишь при согласии «осужденной» стороны (иначе истцу не остается ничего другого, кроме применения силы), так как оно может быть принято ею лишь постольку, поскольку соответствует «чувству справедливости» и вынесено согласно формам, признаваемым «чувством чести». Легко заметить, что такие символические средства принуждения, как *проклятие* («Кто украдет навоз с рыночных развалов, тот будет наказан штрафом в 50 дуру и предан проклятию, от которого он станет *amengur* — умрет без наследника». — Статья ХС из *qanun* Адни, приведенная у Булифа, 1913, с. 15-27) или *изгнание*, обладают действенностью лишь благодаря объективному сотрудничеству (вере) тех, кого они принуждают.

Политика служит особо благоприятной сферой применения для стратегий официализации: стремясь заполучить себе право представлять группу и отнять его у своих конкурентов, соперничающие в борьбе за власть агенты могут использовать друг против друга только ритуальные стратегии или же стратегические ритуалы, нацеленные на символическую универсализацию частных интересов или на символическое присвоение себе интересов официаль-

217

ных²¹. Отсюда следует, что в числе наиболее оспариваемых предметов этой борьбы — всевозможные официальные представления, в частности те, которые объективированы в языке, в форме пословиц, поговорок, гномической поэзии. Овладеть «словами племени» — значит овладеть способностью воздействовать на группу, присвоив себе ту власть, которую группа осуществляет над собой посредством своего официального языка; действительно, принцип магической действенности этого перформативного языка, сообщающего существование тому, что в нем высказывается, магически учреждающего говоримое в его основополагающих утверждениях, заключается не в самом языке, как считают некоторые, а в группе, которая его санкционирует и сама им санкционирована, которая признает его и сама узнает себя в нем.

Таким образом, объективизм грешит необъективностью, когда в своем описании реальности опускает то представление о реальности, вопреки которому ему и пришлось конструировать свое «объективное» представление и которое, будучи единодушно поддержано группой, являет собой самую что ни на есть бесспорную форму объективной реальности. Символическая алхимия служит для выработки реальности, отрицающей реальность, на это нацеле-

²¹ Соперничество из-за официальной власти является делом только мужчин, женщины же могут вступать в конкуренцию лишь из-за такой власти, которая неизбежно остается *неофициальной*. В ведении мужчин находится социальный строй в целом и все официальные институты, прежде всего мифоритуальные и генеалогические структуры, где оппозиция официального и частного сводится к оппозиции внешнего и внутреннего, то есть мужского и женского, и устанавливается систематическая иерархия, заставляя женское вмешательство в политику носить скрытно-стыдливый, точнее, неофициальный характер: даже в тех частых случаях, когда женщина обладает

реальной властью (по крайней мере в браке), она может вполне ее осуществлять, лишь уступая мужчине видимость, то есть официальную манифестацию власти; она может обладать некоторой властью, лишь довольствуясь неофициальной ролью серого кардинала — *подчиненной властью*, которая может осуществляться, лишь будучи делегирована свыше и прикрыта властью официальной, пользуясь ею, но и служа ей.

218

но все коллективное сознание, то есть коллективно выработанное, поддерживаемое и сохраняемое неузнавание «объективной» истины, и парадигмой всех операций, благодаря которым это происходит, является обмен дарами. Официальная истина, вырабатываемая в ходе коллективного труда эвфемизации — элементарной формы объективации, ведущей к юридическому оформлению приемлемых практик, — не просто позволяет группе «мысленно спасти свою честь»; она обладает также и реальной действенностью, потому что будь она даже отрицаема всеми практиками (вроде грамматического правила, состоящего сплошь из исключений), она все равно остается правилом практик, стремящихся быть приемлемыми. Мораль чести давит на каждого члена группы весом всех остальных членов, и «расколдование», ведущее к постепенному разоблачению вытесненных значений и функций, может воспоследовать только от крушения социальных предпосылок *перекрестной цензуры* (которой каждый отдельный человек может тяготиться, не переставая при этом отягощать ею других) и от вытекающего из него кризиса коллективного неузнавания²².

²² Урбанизация, сближающая между собой группы с различными традициями и ослабляющая взаимный контроль, или даже простое «раскрестьянивание», обусловленное возникновением единого денежного рынка и появлением наемного труда, ведут к крушению такой коллективной и коллективно поддерживаемой, а оттого вполне реальной фикции, как религия чести (так, например, место *доверия* занимает *задолженность* — *talq*, — термин, ранее покрытый проклятием и презрением, о чем свидетельствует ругательство «все лицо задолжено», о лице постоянно унижаемого человека, переставшего ощущать свое бесчестие; а также тот факт, что развод без возмещения — крайнее оскорбление — называется *berru natalq*). Доксическое отношение к миру — это наиболее очевидное проявление эффекта, действующего всякий раз, когда практики некоторой группы обладают слабым рассеянием (кривая в форме буквы *J*) и каждый из ее членов волевым образом оказывает на других то самое принуждение, что и они на него; в самом деле, даже мысль о том, чтобы порвать этот круг взаимоконтроля — для разоблачения которого потребовалось бы его коллективное осознание и коллективный договор об этом, — оказывается исключена по логике *единодушия*, отнюдь не сводимого к подражанию или моде (в противоположность тому, что думали теоретики первоначального договора, благодаря договору как раз и можно вырваться из бездоговорной власти социальных механизмов, которые санкционированы пассивным непротивлением). Тот факт, что в сильно интегрированных сообществах первичная вера является продуктом серийного принуждения, осуществляемого группой по отношению к самой себе (причем оно может *переживаться очень раздраженно*, как религиозный контроль в земельных деревнях, однако никогда не вызывая бунта, способного поставить его под вопрос), позволяет, по-видимому, понять, почему разрывы с традицией — например, в религиозной практике — столь часто принимают грубо-коллективную форму: лишь только появляется *реальная возможность* порвать круговой взаимоконтроль, как он утрачивает свою действенность.

Глава 7. Символический капитал

Когда в проект дара задним числом проецируют ответный дар, то в результате таких теоретических построений не только превращают в механическую цепь обязательных поступков рискованную и вместе с тем неизбежную импровизацию бытовых стратегий, чье бесконечное разнообразие обусловлено необходимостью для дарителя втайне считаться с тайными расчетами получателя, т. е. удовлетворять его требованиям, но делать вид, что не знает их. В ходе той же операции исчезают и условия, при которых возможно *институционально организованное и гарантированное неузнавание*, образующее принцип обмена дарами и, быть может, вообще любой символической работы, нацеленной на то, чтобы с помощью фикции бескорыстного обмена превратить неизбежные и неизбежно корыстные отношения, задаваемые родством, соседством или трудом, в свободно выбранные отношения взаимобмена, а на бо-

220

лее глубоком уровне — превратить произвольные отношения эксплуатации (эксплуатации женщины мужчиной, младшего — старшим, молодых — стариками) в *отношения устойчивые, ибо основанные на природе вещей*. В составе *труда по воспроизводству сложившихся отношений* (праздники, церемонии, обмены дарами, визитами или знаками учтивости и особенно свадьбы), что столь же необходимо для существования группы, как и воспроизводство экономических основ ее существования, труд, необходимый для сокрытия функции обменов, занимает не меньшее место, чем труд, потребный для исполнения этой функции¹. Если признать, что временной интервал между даром и ответным даром позволяет им выглядеть двумя первичными актами щедрости, без прошлого и будущего, а значит, без *расчета*, то становится ясно, что объективизм, сводя политетическое к монотетическому, разрушает самую суть всех тех практик, которые, подобно обмену дарами, нацелены или же

претендуют на временную приостановку действия закона корыстной заинтересованности. Поскольку обмен дарами скрадывает, растягивая ее во времени, ту сделку, которая в случае рационального договора сжимается до одного момента, то он оказывается единственным способом обращения благ, который может если не практиковаться, то быть признанным в обществах, отрицающих, по словам Лукача, «истинную почву своей жизни», и одновременно единственным средством установления прочных отношений взаимобмена, но также и господства, поскольку временной интервал представляет собой зачаток институционализированной обязанности.

¹ Чтобы убедиться в этом, достаточно напомнить традицию, согласно которой медицинская профессия создает между занимающимися ею отношения «братства», т. е. один врач не может платить другому гонорара, а потому, не зная вкусов и потребностей «собрата», приходится каждый раз подыскивать ему какой-то подарок, который стоил бы не намного больше и не намного меньше, чем плата за прием, но, разумеется, и не совпадал бы с нею слишком точно, потому что такое означало бы открыто объявить об этой плате и тем самым разоблачить корыстную фикцию бесплатной услуги.

221

Экономизм — форма этноцентризма: трактуя докапиталистические формы хозяйства, по словам Маркса, «как Отцы церкви трактовали дохристианские религии», он применяет к ним такие категории, методы (например, методы экономической бухгалтерии) или понятия (прибыль, инвестиция, капитал и т. д.), которые, будучи историческим продуктом капитализма, производят в своем объекте радикальную трансформацию, подобную той исторической трансформации, из которой они сами возникли. В частности, экономизму известен только один род интереса — тот, что выработан капитализмом в результате специфической операции реального абстрагирования, создания мира, отношения которого основаны «на холодной денежной расплате» и где вообще действует тенденция к созданию относительно автономных полей, способных постулировать каждое свою собственную аксиоматику (с помощью той изначальной тавтологии — «дела есть дела», — на которой и основана вся «экономика»); поэтому экономизм оказывается не в состоянии учесть в своем анализе и тем более в своем расчете ни одну из форм «неэкономического» интереса; осваивая пространство, объективно отданное во власть «голового интереса», как писал Маркс, экономическому расчету почему-то пришлось оставить в стороне островок сакрального, чудесно сохранившийся в «ледяной воде эгоистического расчета», прибежище того, чему нет цены — что слишком ценно или вовсе не ценно. А главное, экономизм ничего не может понять в мире таких обществ, которые не осуществили подобный раздел и обладают, так сказать, экономикой в себе, но не для себя. Поэтому всякая частичная или полная объективация архаической экономики, которая не включает в себя теорию субъективного неузнавания, осуществляемого агентами этой экономики (сформированными ею и для нее) по отношению к ее «объективной», т. е. объективистской сути, неизбежно становится жертвой самой утонченно-безупречной формы этноцентризма; это та же самая форма, при которой забывают, что искусство могло сложиться как таковое лишь в соотнесенности с образованием относительно автономного художе-

222

ственного поля, и потому рассматривают как эстетические те или иные «первобытные» или «народные» практики, которые нельзя считать таковыми.

Особенность «архаической» экономики заключается, видимо, в том, что хозяйственная деятельность не может эксплицитно признать те хозяйственные цели, по отношению к которым она объективно ориентирована: «обожествление природы», не позволяющее рассматривать природу как сырье, а тем самым и деятельность человека — как *труд*, т. е. борьбу человека с природой, сопрягается здесь с систематическим подчеркиванием символической стороны поступков и производственных отношений, мешая формированию экономики как таковой, т. е. системы, регулируемой законами корыстного расчета, конкуренции или эксплуатации. Сводя такую экономику к ее «объективной» сути, экономизм уничтожает ее специфику, состоящую именно в социально поддерживаемом разрыве между «объективной» сутью производства и обмена и социальным представлением о них. Не случайно лексика архаической экономики целиком состоит из двуликих понятий, которые неизбежно расслаиваются с ходом самой экономической истории, потому что в силу этой их двойственности обозначаемые ими социальные отношения сами оказываются неустойчивыми структурами, обреченными разделиться надвое, как только ослабнут поддерживающие их социальные механизмы². Возьмем, например, такой предельный случай, как договор антихрезиса (*rabnia*), при котором должник до момента расплаты отдает кредитору в пользование свой участок земли: когда он ведет к обезземеливанию крестьянина, то рассматривается как одиознейшая форма ростовщичества, однако лишь социальная окраска отношений между сторонами, а значит, и особенности сговора, отделяют его от помощи,

оказываемой попавшему в беду родственнику, чтобы ему не пришлось продавать свою землю, которая хоть и остается в пользовании владельца, но обра-

² См.: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Editions de Minuit, 1969 (особенно т. I — «Экономика, родство, общество»).

223

зует своего рода залог³. «Именно римляне и греки, — пишет Мосс, — которые, возможно, вслед за северными и западными семитами, изобрели различие обязательственного права и вещного права, отделили продажу от дара и обмена, разделили моральное обязательство и договор и особенно осознали различие между обрядом, правом и выгодой. Именно они посредством подлинной, великой и достойной уважения революции преодолели всю эту устаревшую мораль и экономику дара, слишком рискованную, слишком дорогостоящую и разорительную, переполненную личными соображениями, несовместимую с развитием рынка, торговли и производства и, в сущности, для той эпохи антиэкономичную»⁴. Исторические ситуации, в которых наряду с расширением денежных обменов осуществляется разложение понятий, ведущее от искусственно поддерживавшихся структур экономики добросовестности к *ясным* и *экономичным* (а не разорительным) структурам экономики откровенного интереса, показывают, как дорого стоит поддержание в действии экономики, которая отказывается признавать себя таковой и оттого обрекает себя тратить примерно столько же изобретательности и энергии на осуществление хозяйственных действий, сколько и на сокрытие их истинной сути. Так, году в 1955-м один кабийский каменщик, весьма известный, обучившийся своему ремеслу во Франции, скандализировал всех, после окончания работы уйдя домой, вместо того чтобы принять участие в обеде, традиционно устраивавшемся в его честь при строительстве домов, и запросив сверх платы за рабочий день (1000 франков) еще денежную компенсацию обеда в сумме 200 франков; требовать вместо обеда его денежный эквивалент — значило кощунственно опрокинуть формулу, по-

³ «Ты спас меня от продажи» — говорят в подобном случае заимодавцу, который посредством как бы фиктивной купли-продажи земли (он дает деньги, позволяя владельцу участка и дальше пользоваться своей собственностью) не дает ей попасть в руки чужого человека.

⁴ Mauss M. «Essai sur le don», in *Sociologie et anthropologie*. — Paris: P. U. F., 1950. — P. 239. (Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996, С. 181-182. — Прим. перев.)

224

средством которой символическая алхимия пыталась претворить и труд, и его оплату в безвозмездные дары; это значило разоблачить прием, постоянно используемый для сохранения видимости с помощью коллективно согласованного притворства. Будучи актом обмена, которым скреплялся союз («кладу между нами лепешку и соль»), заключительный обед в момент *thiwizi* урожая или постройки дома был предназначен играть роль ритуального объединения и задним числом преобразовать корыстную сделку в безвозмездный обмен (наподобие тех подарков, которые делает продавец покупателю — нередко после ожесточеннейшего торга). В то время как уловки, применяемые некоторыми для сокращения стоимости обеда по случаю конца *thiwizi* (скажем, приглашение от каждой группы только «знатных людей» или по одному человеку от семейства), воспринимались с величайшей снисходительностью, ибо в таком отступлении от принципов все-таки выражалось признание законности этих принципов, — нельзя было не ощутить как скандал или вызов чью-то попытку заявить о конвертируемости обеда в деньги, выдавая тем самым самую тайную и самую общеизвестную из тайн (ведь ее охраной заняты все), нарушая закон молчания, благодаря которому экономика «добросовестности» получает поддержку коллективного самообмана.

Будучи основана на комплексе механизмов, стремящихся ограничить и скрыть действие «экономического» (в узком смысле) интереса и расчета, эта *экономика добросовестности* порождает такую странную инкарнацию *homo economicus*, как *buniya* (или *bab niya*) — «добросовестный человек» (*niya* или *thiäuggants*, от слова *aäggun*, означает ребенка, который еще не умеет говорить, в отличие от *thah 'raymith*, т. е. расчетливого ума), которому не придет в голову продавать другому крестьянину такие продукты повседневного потребления, как молоко, масло, сыр, овощи и фрукты (их всегда бесплатно раздают друзьям и соседям), который не занимается никаким обменом с участием денег и вступает лишь в отношения, основанные на полном доверии, который знать не знает, в отличие от барышника,

225

о всяких гарантиях, которыми обставляются меркантильные сделки, — о залогах, свидетелях, письменных документах. Соглашения заключаются тем легче (а стало быть, тем чаще) и тем полнее полагаются на «добросовестность», чем генеалогически ближе участвующие в них группы или индивиды; и обратно, чем более обезличенным оказывается отношение, т. е. по мере перехода от отношений между братьями к отношениям между «чужаками» — жителями разных деревень, тем менее шансов, что сделка вообще будет

заключена, зато при этом она все более способна стать чисто «экономической», т. е. сообразной своей экономической сути, и в ней все более открыто будет проявляться корыстный расчет, который всегда присутствует даже в самом безвозмездном обмене (сделке, в которой каждый из участников имеет свою выгоду, а стало быть, на что-то рассчитывает)⁵. Полюбовные сделки между родственниками и свойственниками и рыночные сделки между чужими — это все равно как ритуальная война и война тотальная; принято противопоставлять друг другу «крестьянские товары и скот» и «рыночные товары и скот», и старики-информаторы неистощимы в рассказах о том, какие хитрости и обманы обычно практикуются на «больших рынках», т. е. при обменах с незнакомыми людьми. От них только и слышишь, что о мулах, которые убегают, едва приведенные к новому владельцу, о растирании быков особой травой (*adhriś*), чтобы они распухли и казались более упитанными, о том, как покупатели сговариваются между собой об очень низкой цене, принуждая продавать по ней. Воплощением экономической войны является барышник — человек без стыда и совести. У него, как и вообще у любого незнакомца, стара-

⁵ Неприязнь к формальным гарантиям сделки тем сильнее, чем меньше социальная дистанция между ее участниками и чем более торжественные уверения они дают друг другу. Точно так же, если при обращении с чужим скотом, с животным что-то случится, то размер возмещения ущерба может очень широко варьироваться в зависимости от взаимной ответственности партнеров, обусловленной соединяющими их узлами: человек, одолживший свою скотину близкому родственнику, обязан ограничить ответственность своего партнера самым минимумом.

226

ются не покупать скотину; по объяснению одного информатора, при покупке очевидного имущества, такого как земля, решение покупателя определяется выбором самой вещи, в случае же имущества неочевидного, такого как выюнный скот и особенно мулы, главное — выбрать продавца, потому стараются хотя бы заменить обезличенно-анонимное отношение отношением лично окрашенным. Представлены все переходные этапы, начиная от сделки, основанной на полном взаимном недоверии, — наподобие сделки между крестьянином и барышником, который не может ни требовать, ни получать гарантии, поскольку сам не способен гарантировать качество своего товара и найти себе поручителей, — до обмена честью, который может обходиться без всяких условий и основываться на одной лишь «добросовестности» участников. Однако в подавляющем большинстве случаев понятия покупателя и продавца имеют тенденцию размываться в сети посредников и поручителей, стремящихся преобразовать чисто экономическое отношение предложения и спроса в такое отношение, которое получало бы свою основу и гарантию в генеалогии. Не составляет исключения и брачный союз: он почти всегда заключается между семьями, уже объединенными целой сетью прежних обменов, которая и служит настоящим залогом данного конкретного соглашения. Показательно, что на первом этапе очень сложных переговоров, ведущих к заключению брака, оба семейства выставляют в качестве «поручителей» авторитетных родственников и свойственников, и предъявляемый таким образом *символический капитал* служит одновременно и оружием в переговорах, и гарантией заключенного соглашения.

В процессе производства истинная суть его вытеснена не менее, чем в товарообороте. К механизмам, побуждающим крестьянина поддерживать «заколдованное» отношение к земле и не дающим ему осознать свою *работу* как *труд*, привлекают наше внимание возмущенные отзывы о еретиках — крестьянах, отказавшихся от своего крестьянского удела: «Это святотатцы, они осквернили землю; в них никакого страха (*elhibà*) больше не осталось. Ничего

227

не бояться, не знают никакого удержу, делают все не так. Этак они наверняка станут пахать во время *lakhriř* (сезона уборки фиг), чтобы поскорее управиться и чтобы во время *lal'lal* ("правильного" времени года для пахоты) заняться чем-то другим, или же во время *rbià* (весной), потому что во время *lal'lal* они ленились работать. Им все едино». С другой стороны, во всей практике крестьянина актуализируется объективная интенция, проявляющаяся в ритуалах: земля никогда не трактуется как сырье для эксплуатации, это предмет почтения, смешанного со страхом (*elhibà*); как говорят, она сумеет «призвать к ответу» торопливого или неумелого крестьянина и взыскать с него за дурное обращение с нею. Настоящий крестьянин «обращается» к земле так, как подобает обращаться к человеку, в присутствии человека, то есть лицом к лицу, с установкой на близость и доверие, подобающее в отношениях с уважаемым родственником. Он не может доверить никому другому вести воловью упряжку при пахоте, а «клиентам» (*ichikran*) оставляет только рыхлить землю за плугом: «Старики говорили, что только хозяин земли может как следует вспахать ее. Молодежь тут не годилась: было бы оскорбительно для земли "представлять" (*qabel*) ей таких людей, которых нельзя представить другим людям». Пословица гласит, что

«кто умеет выйти к людям, тот должен выходить и к земле». Крестьянин, собственно говоря, занят не трудом, а работой, согласно гесиодовскому разграничению *pronos* и *ergon*. «Кто земле дает, тому земля дает» — гласит пословица. Это можно понять, следуя логике обмена дарами: земля одаривает своими благодеяниями только тех, кто приносит ей в дань свою работу. А поведение тех, кто позволяет молодежи «взрезать землю и закапывать в нее богатство будущего года», заставляет стариков формулировать принцип отношений между человеком и землей, который оставался несформулированным, пока был ясен сам собой: «Земля перестала родить, потому что ей перестали приносить дары. Над землей открыто смеются, и она по праву оплачивает нам ложью». Уважающий себя человек должен всегда быть чем-то занят: если ему нечего делать, «пусть хоть

228

ложку себе выстругает». Деятельность — это не только экономический императив, но и долг жизни в коллективе. Ценностью наделяется деятельность как таковая, независимо от ее собственно экономической функции, поскольку она предстает как непосредственная функция осуществляющего ее человека⁶.

Никто не ведает различия между трудом производительным и непроизводительным, прибыльным и неприбыльным; оно лишило бы всякого оправдания множество мелких работ, предназначенных помочь труду самой природы, — актов одновременно технических и обрядовых, специфическую эффективность или экономическую отдачу которых никто не вздумает оценивать и которые представляют собой как бы крестьянское искусство для искусства: таково огораживание полей, обрезка деревьев, защита молодых побегов от животных или же «осмотр» (*asafqadh*) и охрана полей, не говоря уже о практиках, обычно причисляемых к категории обрядов, — таких, как изгнание зла (*as'ifedh*) или обряды наступления весны, — и вообще о любых социальных поступках, которые при приложении к ним чужеродных категорий пришлось бы счесть непроизводительными и которые входят в обязанность главы семейства как ответственного представителя группы: таковы распоряжение работами, выступления на народных собраниях, споры при рыночных сделках, чтение Корана в

⁶ Осуждению подвергаются индивиды, бесполезные для своего семейства и группы, эти «мертвецы, извлеченные Аллахом из живых», как гласит часто цитируемый на их счет стих из Корана, и неспособные «вызвать ни дождь ни ведро». Оставаться праздным, особенно человеку из большой семьи, — значит уклоняться от обязанностей, неотделимых от принадлежности к группе. Тому, кто какое-то время оставался в стороне от сельскохозяйственной деятельности — вернувшемуся переселенцу или выздоровевшему после болезни, — спешат найти новое место в цикле полевых работ и в обороте обменов и услуг. Имея право требовать от каждого найти себе какое-то, пусть даже непроизводительное занятие, группа и обязана предоставить всем занятие, пусть даже чисто символическое; крестьянин, предлагающий праздным людям поработать на его земле, пользуется всеобщим одобрением, так как он дает возможность этим маргиналам интегрироваться в группу, выполняя свой долг человека.

229

мечети⁷. «Кабы крестьянину считать, — гласит пословица, — ему бы уж не сеять». Повидимому, следует понимать это так, что отношение между трудом и его продуктом остается не то чтобы неведомым, но *вытесненным*, ибо производительность труда столь низка, что крестьянин вынужден избегать считать свое время и измерять (это делает Маркс, рассуждая как агроном-объективист) *разрыв* между временем труда и временем производства, т. е. временем потребления, потому что это лишило бы всякого смысла его труд; иными словами (противоречие здесь лишь кажущееся), в мире, где *нехватка времени столь слабая, а нехватка материальных благ столь сильная*, ему ничего не остается иного, кроме как тратить свое время без счета, транжирить время, ибо только оно лишь и имеется в изобилии⁸.

Говоря кратко, «работа» так же относится к *труду*, как дар — к торговле, для которой, как замечает Эмиль Бенвенист, в индоевропейских языках вообще не было названия; в открытии труда предполагается образование об-

⁷ Это разграничение (а также коррелятивное ему марксовское разграничение между временем труда — в данном случае периодами пахоты и жатвы — и временем производства, включающим в себя, помимо времени труда, еще и девять месяцев между посевом и жатвой) было продиктовано результатами экономического господства, связанного с колонизацией и, в частности, с расширением денежных обменов; соответственно и представление о безработице, мерой которого служит разрыв между заявлением человека о своей занятости в данный момент и его действительными занятиями в предыдущие дни, варьируется в зависимости от проникновения капиталистической экономики и связанных с нею установок (см.: *Bourdieu P. Travail et travailleurs en Algérie*. — Paris, Mouton, 1962. — P. 303-304).

⁸ Цена времени возрастает по мере роста производительности (а вместе с нею и роста изобилия потребительских благ, т. е. роста потребления, которое тоже требует времени), и поэтому времени начинает не хватать, а нехватка материальных благ сокращается; может случиться даже так, что растрата материальных благ оказывается единственным способом сэкономить время, более ценное, чем те изделия, которые оно позволило бы сберечь ценой труда по уходу за ними, ремонта и т. д. (см.: *Becker G. S. A theory of the allocation of time // The Economic Journal*. — №299. — Vol. LXXV,

sept. 1965. — P. 493-517). Очевидно, именно в этом одно из глубинных оснований не раз описанного отрицательного отношения ко времени.

230

щей почвы производства, т. е. расколдование мира природы, сведение его к одному лишь экономическому измерению; перестав быть данью, которую платят некоему незыблемому порядку вещей, человеческая деятельность может теперь быть направлена исключительно к экономической цели, которую с полной ясностью указывают деньги, отныне единая мера всех вещей. Отныне покончено с первобытной нерасчлененностью, делавшей возможными игры в индивидуальное и коллективное неузнавание истины; будучи измерены по недвусмысленному эталону денежной прибыли, даже самые сакральные виды деятельности негативным образом конституируются как *символические*, т. е. (в одном из смыслов этого слова) лишенные конкретно-материального эффекта, *даровые*, т. е. бескорыстные и вместе с тем бесполезные.

В рамках экономики, по определению отказывающейся признавать «объективную» суть «экономических» практик, т. е. закон «голового интереса» и «эгоистического расчета», сам «экономический» капитал может действовать лишь постольку, поскольку добивается своего признания ценой преобразования, которое делает неузнаваемым настоящий принцип его функционирования; такой *отрицаемый капитал*, признанный в своей законности, а значит, не узанный в качестве капитала (одной из основ такого признания может быть признательность — в смысле благодарности за благодеяния), — это и есть символический капитал, и в условиях, когда экономический капитал не является признанным, он, вероятно, наряду с религиозным капиталом⁹ образует *единственно возможную форму накопления*.

Каких бы усилий, осознанных или бессознательных, ни прилагала архаическая экономика, упорядочивая рутинный ход вещей посредством ритуальной стереотипизации и смягчая кризисы посредством их символического осуществления или немедленного превращения в ритуал, она не может игнорировать оппозицию между ординарными и

⁹ См.: *Bourdieu P. Genèse et structure du champ religieux // Revue française de sociologie. — Vol. XII. — №3. — 1971.*

231

экстраординарными ситуациями, между обычными нуждами, которые могут быть удовлетворены в рамках домашней общины, и нуждами исключительными — как материальными, так и символическими, как в вещах, так и в услугах, — которые возникают в исключительных ситуациях, таких как экономический кризис или политический конфликт или просто необходимость срочных полевых работ, когда требуется добровольная помощь со стороны более широкой группы. Именно стратегия, связанная с накоплением капитала чести и престижа, который производит институт клиентелы, в той же мере, в какой сам производится ею, дает оптимальное решение проблеме постоянного содержания рабочей силы, требуемой в период работ (период по необходимости краткий — в силу суровости климата и скудости технических средств: «Сбор урожая — это как молния» — гласит пословица, *lerzaq am lebraq*; «В неурожайный год всегда слишком много ртов, а в урожайный всегда слишком мало рук»); действительно, такая стратегия позволяет могущественным семьям иметь в своем распоряжении максимум рабочей силы на период работ, сводя к минимуму затраты на нее; плата за эти разовые, ограниченные во времени периоды срочных работ услуги сокращается еще и тем, что ее осуществляют либо трудом в межсезонье, либо в иных формах, таких как покровительство, предоставление в пользование скота и т. д. Мы вправе усматривать здесь замаскированную форму покупки рабочей силы или же тайного принуждения к барщинному труду, но только если будем *соединять вместе* в своем анализе то, что соединено вместе в самом предмете, т. е. *двойную суть* этих внутренне двойственных и неоднозначных практик; такова ловушка, грозящая всем тем, кого наивный дуализм отношений между «местной» экономикой и «местным» представлением об экономике обрекает на автомистифицирующие демистификации узкоредукционистского материализма. Целостная же суть этого присвоения услуг заключается в том, что оно *не может* осуществляться иначе, как под прикрытием *thiwizi* — добровольной помощи и одновременно барщины, это добровольная барщина и

232

подневольная помощь, в ней происходит, пользуясь геометрической метафорой, двойной полуоборот, возвращающий к исходной точке: материальный капитал конвертируется в капитал символический, а тот в свою очередь подлежит конвертации в капитал материальный¹⁰.

Помимо дополнительной рабочей силы, которую он обеспечивает во время больших работ, символический капитал доставляет еще и то, что включают в категорию *nesba*, т. е. сеть союзников и знакомых, которую поддерживают (и за которую держатся) с помощью целого комплекса обязательств и долгов чести, прав и обязанностей, которые накапливаются

в ходе смены многих поколений и которые в исключительных обстоятельствах могут быть мобилизованы. Экономический и символический капитал так неразрывно связаны между собой, что в экономике добросовестности, где лучшую, если не единственную экономическую гарантию составляет добрая слава, уже одна демонстрация материальной и символической силы в виде солидных союзников сама по себе способна приносить материальные выгоды"; понятно, почему могущественные

¹⁰ На уровне фактов от *thiwizi* наибольшую выгоду получают те, кто богаче, а также *t'aleb* (его землю пахут и засевают все сообща); беднякам помощь в уборке урожая не нужна; однако *thiwizi* может быть и помощью бедняку — при постройке дома (подвоз камней и бревен). Объявление бойкота — наказание грозное и не только символическое: из-за недостатка техники многие дела невозможны без помощи всей группы; это касается строительства домов, когда нужно возить камень, или же сооружения мельничных колес, для которого требовалось человек сорок, постоянно менявшихся на протяжении нескольких дней; кроме того, капитал оказанных услуг и розданных даров образует единственную страховку от «тысячи случайностей», против которых беззащитна, по замечанию Маркса, эта экономика и от которых зависит сохранность или потеря самих условий труда, будь то несчастный случай со скотиной или буря, уничтожающая урожай.

¹¹ В самом деле, нужно иметь в виду, что разграничение экономического и символического капитала есть продукт применения к данному миру чуждого ему различительного принципа и что реальную неразличимость этих двух состояний капитала оно может воспринимать только в форме их абсолютной взаимной конвертируемости.

233

семейства не упускают случая организовать демонстрацию символического капитала — торжественное шествие родственников и союзников, которыми сопровождаются проводы или встреча паломника; торжественный эскорт невесты, достоинство которой измеряется числом «ружей» и громом залпов, сделанных в честь новобрачных; престижные дары вроде барана, преподносимого по случаю свадьбы; свидетели и поручители, которых можно созвать в любое место и ради любого случая — чтобы заверить добросовестность торговой сделки или чтобы подтвердить достоинство рода при переговорах о сватовстве и придать торжественность заключению договора.

Символический капитал имеет ценность даже на рынке: точно так же, как можно прославиться совершением непомерно дорогой покупки (из самолюбия, чтобы «показать, что можешь это себе позволить»), так же можно гордиться и тем, что совершил какую-либо сделку, не заплатив ни гроша наличными, либо призвав себе на помощь нескольких поручителей, либо, еще лучше того, за счет *кредита* и капитала *доверия*, который дает репутация человека не только богатого, но и честного. Пользуясь доверием и накопленным ими капиталом связей, люди, способные, как говорят, «придя с пустыми руками, унести с собой весь рынок», могут позволить себе «ходить на рынок, имея вместо денег свое лицо, имя, честь» и даже «ручаться (в смысле "предпринимать"), независимо от того, есть у них деньги или нет». Общественное представление о «человеке рынка» (*argaz nasuq*) — это целостное представление о человеке в целом, которое включает в себя, как и представления такого рода в любом обществе,

¹² Если кто-то возражает, когда его называют «домашним человеком» (*arga ukhamis* — в отличие от «человека рынка»), то ему презрительно отвечают: «Раз ты всего лишь человек *thakwath*, то и сиди в своем *thakwath*» (*thakwath* обозначает небольшую нишу в стене дома, где хранятся мелкие, чисто женские принадлежности, которые не следует выносить на свет, — ложки, тряпки, ткацкие орудия и т. д.).

234

ценности высшего порядка и учитывает, как минимум наравне с богатством и платежеспособностью, также и качества, *прямо связанные с самой личностью*, о которых говорят, что «их нельзя ни дать, ни взять»¹².

Зная, что символический капитал — это *кредит*, но только в самом широком значении слова, т. е. своего рода аванс, задаток, ссуда, которые одна лишь *вера* всей группы может предоставить давшему ей материально-символические *гарантии*, легко понять, что демонстрация символического капитала (всегда весьма дорогостоящая в экономическом плане) составляет, вероятно повсеместно, один из механизмов, благодаря которым капитал идет к капиталу. Итак, лишь составив *полную бухгалтерию* символических выгод, лишь имея в виду неразличимость символических и материальных составляющих семейного достояния, можно уловить экономическую рациональность таких форм поведения, которые экономизм отбрасывает в область абсурда; скажем, купить вторую пару волов после жатвы, под предлогом их необходимости для молотбы (показывая тем самым, что урожай был изобильным), после чего поневоле, из-за недостатка корма, продать их еще до начала осенних полевых работ, когда они технически как раз могли бы пригодиться, — такая акция кажется экономически ошибочной лишь при забвении всех материальных и символических выгод, которые может принести это увеличение (пусть даже фиктивное, обманное) символического

капитала семьи в конце лета, в период заключения браков. Эта стратегия блефа совершенно рациональна, поскольку свадьба представляет собой повод для экономического (в полном смысле слова) обмена, о котором можно составить лишь очень несовершенное представление, беря в расчет только материальные блага; за обращением непосредственно видимых материальных благ, таких как приданое, скрывается более общее, актуальное или же потенциальное, обращение материально-символических благ, и по отношению к ним первые составляют лишь одну сторо-ну, которую способен увидеть своим глазом *homo economi-*

235

cus. Величину приданого не могли бы объяснить ожесточенные торги вокруг него, не будь она прикрытием важнейшей символической ценности, демонстрируя как стоимость предлагаемого данным семейством на рынке брачных обменов, так и умелость его представителей в выторговывании самой выгодной цены, их переговорное мастерство¹³. Таким образом, выгоды, которые та или иная группа имеет шанс извлечь из такой тотальной сделки, тем выше, чем значительнее ее материальное и особенно символическое достояние, или, пользуясь выражением из банковского жаргона, тот «кредит известности», на который она может рассчитывать. Этот кредит, зависящий от чувства чести и способности обеспечить неуязвимость своей чести, образует неделимое целое, в котором соединяются количество и качество имущества с количеством и качеством людей, способных им воспользоваться; именно он позволяет приобретать себе, особенно благодаря бракам, солидных союзников — то богатство по «ружьям», что измеряется не только числом людей, но и их доблестью, их чувством чести и определяет собой способность группы защитить свою землю и свою честь (в частности, честь своих женщин), — одним словом, капитал материально-символической силы, который может быть реально мобилизован для рыночных сделок, для сражений во имя чести и для работы на земле. Поступки чести имеют в своей основе такой интерес, для которого у экономизма нет названия и который, конечно же, следует считать символическим, хотя по своей природе он способен порождать самые непосредственные материальные поступки; подобно тому как в иных обществах бывают профессии—например, нотариус или врач, —пред-

¹³ Доказательство того, что предметом матримониальных стратегий является не просто приданое, дает нам история, в данном случае также разделившая символический и материальный аспекты сделки: сведясь к своей чисто денежной стоимости, приданое в глазах самих агентов лишилось своей значимости как символический показатель социальной котировки, так что споры вокруг него, оказавшись принижены до простого торга, мало-помалу стали восприниматься как постыдные.

236

ставители которых должны быть, как говорится, «выше всяких подозрений», так и здесь семейство жизненно заинтересовано ограждать от всякого подозрения свой капитал чести, т. е. свой кредит почтенности. Обостренная чувствительность к малейшим посягательствам, к малейшим намекам (*thasalqubth*), а также множество стратегий для их опровержения и устранения объясняются тем, что символический капитал не так легко поддается измерению и исчислению, как земля или скот, и тем, что группа, в конечном счете единственно способная его предоставить, все время склонна брать назад свое доверие, свою веру, ставя сильнейших мира сего под подозрение; в делах чести, как и в земельной собственности, обогащение одного всегда происходит как бы за счет других.

Защита «символического» капитала может поэтому служить причиной «экономически» разорительного поведения. Так бывает, когда в силу социально принятого представления о родовом достоянии какой-нибудь клочок земли обретает символическую ценность, непропорциональную своим собственным техническим и «экономическим» качествам, согласно которым для *произвольного покупателя* в принципе имеют более высокую цену участки более близкие, лучше ухоженные, а стало быть более «продуктивные», более доступные для женщин (благодаря наличию семейных тропинок, *thikhuradjjiyin*). Когда участок старинной собственности, т. е. прочно связанный с именем семейства, попадает в руки чужака, то выкупить его становится делом чести, подобным мести за оскорбление, и цену за него могут предложить непомерно высокую. Чаще всего это цена сугубо теоретическая, ибо по той же самой логике символическая выгода от вызова куда больше, чем те материальные выгоды, которые могло бы принести циничное (а значит, предосудительное) принятие подобного предложения. Поэтому владельцы земли настолько же отчаянно стараются сохранить ее (особенно если она досталась им недавно и владение ею сохраняет свою значи-

237

мость вызова), насколько их соперники селятся ее выкупить и отомстить за оскорбление, которому подверглось *h'urma* их земли. А может случиться и так,

что какая-то третья группа тоже начнет набивать цену, бросая вызов не продавцу, которому это как раз на руку, но «законным» владельцам.

Только непоследовательный, недалекий и редуccionистский материализм может игнорировать тот факт, что стратегии, целью которых является сохранение или увеличение символического капитала группы (такие как кровная месть или свадьба), подчиняются не менее жизненно важным интересам, чем стратегии наследования или плодородия. Интерес, требующий защищать символический капитал, неотделим от молчаливого, прививаемого самым ранним воспитанием и закрепляемого всем дальнейшим опытом приятия той аксиоматики, которая объективно запечатлена в закономерностях экономического (в широком смысле) строя, как изначально заложенный в них смысл, делающий некоторый вид имущества достойным соискания и сохранения. Объективная гармония между диспозициями агентов (в данном случае — их готовность и способность играть в игру чести) и объективными закономерностями, которыми они выработаны, ведет к тому, что из принадлежности к данному космосу вытекает необходимость безусловно признавать те ставки, которые он самым своим существованием выдвигает в качестве самоочевидных, т. е. не узнавать произвольность той ценности, которую он им придает. Такая изначально вера лежит в основе тех инвестиций и сверхинвестиций (в смысле экономики и психоанализа), которые неизбежно и постоянно подкрепляют, создавая эффект конкуренции и дефицита, глубоко обоснованную иллюзию, будто ценность благ, которые она побуждает преследовать, заложена в самой природе вещей, а заинтересованность в этих благах — в самой природе людей.

Глава 8. Способы господства

Теория собственно экономических практик образует лишь частный случай общетеоретической экономики практик. Даже когда практики являют собой все признаки бескорыстия, ускользая от логики узко «экономического» интереса и ориентируясь на цели нематериальные и трудно квантифицируемые (как в «докапиталистических» обществах или же в культурной сфере капиталистических обществ), они все равно продолжают подчиняться экономической логике. Соответствия, связывающие между собой обращение покупаемых и выкупаемых назад земель, обращение «долгов» и «расплат» в кровной мести или же обращение женщин, отдаваемых и получаемых замуж, — т. е. соответствия между разными видами капитала и соответствующими им способами обращения, — заставляют отбросить дихотомию экономического и неэкономического, которая мешает рассматривать науку об «экономических» практиках как частный случай науки, способной трактовать все практики вообще, включая те, что стремятся к бескорыстию и безвозмездности, свободе от «экономии», так же как практики «экономические», ориентированные на максимизацию материальной либо символической прибыли. Накапливаемый группами капитал, эта энергия социальной физики¹, может существовать в *различных видах*

¹ Бертран Рассел, пусть и не выведя отсюда никаких реальных следствий, прекрасно выразил эту интуитивную аналогию между энергией и властью, которая могла бы послужить принципом образования единой науки об обществе: «Подобно энергии, власть существует во множестве форм, таких как богатство, военная сила, гражданская власть, влияние или общественное мнение. Ни одна из них не может рассматриваться как подчиненная другим или, наоборот, как источник, из которого проистекали бы все остальные. Любая попытка рассматривать отдельно одну из форм власти — например, богатство — может закончиться лишь частичным успехом, подобно тому как исследование одной отдельно взятой формы энергии за некоторым порогом окажется недостаточным, если не учитывать другие ее формы. Богатство может проистекать из военной силы или же из влияния на общественное мнение, а они, в свою очередь, могут вытекать из богатства» (Rüssel B. Power. A New Social Analysis. — London: George Allen and Unwin Ltd, 1938. — P. 12-13). Он также намечает и программу науки о взаимопревращениях разных форм социальной энергии: «Следует считать, что власть, подобно энергии, непрерывно переходит из одной формы в другую, и целью науки об обществе должны быть поиски законов этих превращений» (p. 13-14).

(в нашем конкретном случае это капитал боевой силы, связанный с возможностью ее мобилизации, т. е. с ее численностью и боеспособностью, «экономический» капитал, т. е. земли, скот, рабочая сила, также связанная со своей мобилизуемостью, и символический капитал, обеспечиваемый законосообразным использованием других видов капитала); хотя все они подчинены строгим законам эквивалентности, т. е. взаимно конвертируемы, каждый из них производит свои специфические эффекты и только в своих специфических условиях. Однако существование символического капитала, т. е. «материального» капитала в своей неузнанно-признанной форме, хоть и не опровергает аналогию между капиталом и энергией, но напоминает нам о том, что наука об обществе — это не социальная физика; оно напоминает о том, что в состав социальной реальности входят акты *познания*, требуемые для неузнавания и признания, а порождающая их социально сложившаяся субъективность сама

принадлежит к объективному миру.

От симметрического обмена дарами к асимметрическому демонстративному перераспределению благ, которое лежит в основе образования политической власти, переход осуществляется постепенно: по мере того как мы удаляемся от строгой взаимности, предполагающей отно-

240

сительное равенство в экономическом положении партнеров, закономерно возрастает роль встречных приношений, имеющих характерно символическую форму, — таких как выражение благодарности, почтения, уважения, обязанности и морального долга. Осознав эту непрерывность, исследователи типа Поланьи или Салинса, верно отметившие определяющую функцию перераспределения благ в образовании политической власти и в функционировании племенной экономики (где цикл «накопление—перераспределение» выполняет примерно те же функции, что и государство и общественная казна), вероятно, не упустили бы из виду центральную операцию этого процесса, а именно обратную конверсию экономического капитала в капитал символический, порождающую отношения зависимости, в основе своей экономические, но скрытые под покровом моральных отношений. Рассматривая один лишь частный случай обменов, направленных на *освящение* симметрических отношений, а в асимметрических отношениях учитывая только их экономический эффект, мы рискуем забыть о таком эффекте кругооборота (в котором и порождается символическая прибавочная стоимость), как легитимация произвола, покрывающая собой асимметричное силовое отношение.

Существенно отметить, как это сделал Маршалл Д. Салинс, развивая анализ Маркса², что в докапиталистической экономике возможности косвенного и безличностного господства предоставляются не столь автоматически, как по логике рынка труда³. И в самом деле, богатство

² Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 13. — С. 3 (Marx K. Principes d'une critique de l'économie politique // Oeuvres. I. — Paris: Gallimard (La Pléiade). — P. 210).

³ См.: Sahlins M. D. Political power and the economy in primitive society // Dole G. E., Carneiro R. L. Essays in the Science of Culture. — New York: Thomas Y. Crowell Company, 1960. — P. 390-415; Poor man, rich man, big man, chief: political types: Melanesia and Polynesia // Comparative Studies in Society and History. — T. V. — 1962-63. — P. 285-303; On the sociology of primitive exchange / Banton M. (ed.).

241

может функционировать как капитал лишь в соотнесенности с собственно экономическим полем, предполагая тем самым целый комплекс экономических институтов и корпус специализированных агентов, обладающих специфическими интересами и способами мышления. Так, Мозес Финли хорошо показал, что античной экономике, чтобы «преодолеть рамки индивидуальных ресурсов» путем мобилизации частных капиталов, недоставало не самих ресурсов, а институциональных средств, т. е. системы организации производства и его финансирования, в особенности кредитных инструментов⁴. С еще большим основанием такой анализ применим к старинной Кабилии, где не имелось даже зачаточных орудий какого-либо экономического института. Земля была практически полностью исключена из оборота — разве что порой она могла переходить от одной группы к другой в качестве залога. Деревенские или племенные рынки оставались разрозненными и никоим образом не могли интегрироваться в единый механизм. С пространственным различием места жительства (деревни) и места сделок (рынка) была связана оппозиция «клятвопреступления», допустимого при рыночных сделках, и добросовестности, подобающей при обменах между родными и знакомыми; но она имела своей главной функцией поддерживать установку на расчет, характерную для рынка вне отношений взаимности, и ничуть не мешала рынку местному оставаться, по словам Поланьи, «погруженным в социальные отношения» (*embedded in social relationships*)⁵.

The Relevance of Models for Social Anthropology. — London: Tavistock Publications, 1965. — P. 139-236.

⁴ Finley M. I. Technical innovation and economic progress in the Ancient World // The Economic History Review. — Vol. XVIII. — № 1. — 1965. — P. 29-45, особенно p. 37; см. также: Finley M. I. Land debt, and the man of property in classical Athens // Political Science Quarterly. — LXVIII, 1953. — P. 249-268.

⁵ Polanyi K. Primitive Archaic and Modern Economics / Dalton G. (ed.). — New York: Doubleday & Co., 1968, и The Great Transformation. — New York: Rinehart, 1944. Парадоксальным образом один из участников коллективного труда под редакцией Карла Поланьи, Франсиско Бенет, уделяя слишком много внимания оппозиции между деревней и рынком, обходит молчанием практически все то,

благодаря чему местный *suq* остается под ценностным контролем экономики добросовестности (см.: Benêt F. Explosive markets: The berber highlands / Polanyi K., Arensberg C. M., Pearson H. W. (eds) // Trade and Market in the Early Empires. — New York: The Free Press, 1957). На самом деле *suq*, идет ли здесь речь о мелком племенном рынке или о больших региональных рынках, представлял собой промежуточную стадию между двумя крайностями, которые никогда не реализовывались вполне: с одной стороны, это обмены в кругу близких людей, основанные на доверии и добросовестности, поскольку об обменываемых продуктах и о стратегиях продавцов практически все всем известно, а отношения между участниками обмена существовали до него и должны продолжаться после; с другой стороны — рациональные стратегии *self-regulating market*, делающие возможной стандартизацию товаров и почти механическую закономерность всех процессов. В случае *suq* уже отсутствует традиционная полная информированность, но он еще не дает и условий для рациональной информированности; поэтому целью всех крестьянских стратегий является ограничить ненадежность, непредвидимость конечного результата, превращая безличные и одномоментные, без прошлого и будущего, отношения коммерческой сделки в устойчивые отношения взаимности и используя для этого поручителей, свидетелей, посредников.

242

Вообще материальные блага никогда не трактовались как капитал. Это видно на примере такого договора, как *charka* — временная уступка вола, на вид имеющая все признаки процентной ссуды: при такой сделке, которая возможна только между самыми чужими друг другу из индивидов, имеющих право заключать сделки, т. е. главным образом между жителями разных деревень, и которую обе стороны по взаимному согласию стараются утаивать (заемщик хочет скрыть свою нужду и представляет вола как свою собственность, а заимодавец ему подыгрывает, будучи также заинтересован скрывать эту сделку, подозрительную с точки зрения строгого чувства справедливости), — крестьянин, слишком бедный для покупки вола, берет его в аренду за несколько мер ячменя или пшеницы; или же один бедняк условливается с другим, чтобы тот купил пару

243

волов и ссудил их ему на один, два или три года (в разных случаях по-разному), а если волов приходится продать, то выручку делят поровну⁶. Соблазнительно усмотреть в этом обычную ссуду, когда заимодавец одалживает своего вола за несколько мер зерна в качестве процента, но сами агенты видят здесь справедливую сделку, исключающую всякое получение прибавочной стоимости: заимодавец дает заемщику тягловую силу вола, но справедливость соблюдена, поскольку заемщик сам кормит вола и ухаживает за ним, что иначе пришлось бы делать заимодавцу, а меры зерна — это просто компенсация за «амортизацию» вола, который стареет. Различные варианты соглашений о временной передаче коз также имеют общей чертой дележ между обеими сторонами той амортизации исходного капитала, которая происходит вследствие старения животных. Владелец скота — женщина, вкладывающая таким образом свои личные сбережения, — одалживает своих коз на три года дальнему, относительно бедному родственнику, зная, что тот будет их хорошо кормить и ухаживать за ними. Животных оценивают, и получаемый от них продукт (молоко, шерсть, масло) условливаются делить. Каждую неделю заемщик посылает мальчика отнести хозяевам скота тыквенную бутылку с молоком. Этого мальчика нельзя отпустить с пустыми руками (он имеет магическое значение как *elfal*, счастливый амулет и защита от беды, — вернув сосуд *пустым*, вернув пустоту, можно поставить под угрозу благополучие и плодovitость дома), и ему дают фруктов, растительного масла, оливок, яиц — то, что окажется под рукой. По истечении срока заемщик

⁶ Поскольку полюбовных соглашений, в принципе порождаемых имплицитными принципами, которыми регулируются сделки между близкими людьми, — великое множество, то в туземных таксономиях их чрезвычайно разнообразные в деталях процедуры подводятся под одну и ту же «категорию»: так вариантов *charka* волов отмечается так же много, как и информаторов.

244

возвращает скотину, и все имущество делят. Варианты дележа: стадо из шести коз было оценено в 30 000 франков, козлопас оставляет себе 15 000 и половину первоначального стада, т. е. трех старых коз; или же он отдает все стадо, зато оставляет себе снятую с него шерсть.

Подобно тому как экономическое богатство может функционировать в качестве капитала лишь в соотнесенности с экономическим полем, так же и культурная компетенция во всех ее формах конституируется как культурный капитал лишь в рамках системы объективных отношений, устанавливающихся между системой экономического производства и системой производства производителей (каковая сама образуется соотнесенностью школьной системы и семьи). В обществах, лишенных письменности, которая позволяет в объективной форме сохранять и накапливать унаследованные от прошлого

культурные ресурсы и системы образования, которая наделяет агентов необходимыми навыками и диспозициями для их символической реаппроприации, — в таких обществах культурные ресурсы могут сохраняться лишь *в инкорпорированном виде*⁷; соответственно культурные ресурсы обречены исчезать вместе с агентами-носителями, и единственное средство обеспечить их постоянную сохранность — это работа заучивания, которая, как это видно на примере бардов, может быть

⁷ Часто наблюдаемая в инициатических религиях вера в то, что знание может передаваться при разнообразных магических контактах — самый типичный из них поцелуй, — представляет собой попытку выйти за рамки такого способа хранения знаний: «Что бы ученый ни постиг, он узнает его от другого *dukun*, который является его guru (учителем); и что бы он ни постиг, он называет это своим *ilmu* (наукой). *Ilmu* понимается обычно как некое абстрактное знание и исключительный навык, однако умы «конкретные» и несколько «старомодные» иногда усматривают в нем род вполне реальной магической власти, которая в таком случае может передаваться и более прямым путем, нежели через обучение» (*Geertz C. The Religion of Java*. — N. Y.: The Free Press of Glencoe; London: Collier-MacMillan Ltd., 1960. — P. 88).

245

столь же длительной, как и само применение заученного. Хорошо известно, какие трансформации влечет за собой появление такого инструмента, как письменность⁸; отделяя культурные ресурсы от личности, письменность позволяет преодолевать антропологические границы — в частности границы индивидуальной памяти — и освобождает от ограничений, обусловленных такими мнемотехническими средствами, как поэзия, эта главная техника сохранения памяти в дописменных обществах⁹; она делает возможным накопление культуры, прежде хранившейся лишь в инкорпорированном виде, и, соответственно, *первоначальное накопление культурного капитала* как полную или частичную монополизацию символических ресурсов — религии, философии, искусства, науки — через монополизацию средств для усвоения этих ресурсов (письма,

⁸ См. особенно: *Goody J., Watt I. The consequences of literacy // Comparative Studies in Society and History*. — Vol. V. — 1862-63. — P. 304 sq.; *Goody J. (ed.). Literacy in Traditional Societies*. — Cambridge: Cambridge U. P., 1968.

⁹ «В устных традициях поэт — это воплощенная книга» (*Notopoulos J. A. Mnemosyne in Oral Literature // Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. — LXIX. — 1938. — p. 465-493, spt., P. 469). Уильям К. Грин в прекрасной статье показывает, каким образом смена способа накопления, обращения и воспроизводства культуры влечет за собой смену отведенной ей функции, а соответственно и смену структуры ее произведений (*Greene W. C. The spoken and the written word // Harvard Studies in Classical Philology*. — Т. IX. — 1951. — P. 24-58). Также и Эрик А. Хэвлок показывает, что культурные ресурсы оказываются трансформированы в самом своем содержании благодаря преобразованиям в технологии сохранения и передачи культуры (*the technology of preserved communication*), в частности, при переходе от мимесиса, т. е. практической реактивации, в акте аффективного самоотождествления мобилизующей все ресурсы «конфигурации организованных действий» (*pattern of organised actions*) с мнемонической функцией — музыку, ритм, слова, — к письменному дискурсу, повторимому и обратимому, отделенному от ситуации и благодаря своему постоянству предназначенному становиться объектом анализа, контроля, сопоставления и рефлексии (*Havelock E. A. Preface to Plato*. — Cambridge: Mass., Harvard U. P., 1963).

246

чтения и прочих дешифрующих техник), которые теперь сохраняются уже не в памяти людей, а в текстах. Но предпосылки своей полной реализации этот капитал обретает лишь с появлением *школьной системы*, которая присваивает *титуты*, устойчиво освящающие положение человека в структуре распределения культурного капитала.

Хотя в высшей степени оправданно напоминать об этих *негативных предпосылках* преимущественного или даже исключительного применения символических форм власти, все же не следует игнорировать и то, что они не более объясняют специфическую логику символического насилия, чем отсутствие громоотвода или электрического телеграфа (как пишет Маркс в «Общем введении» к «Критике политической экономии») объясняют существование Юпитера или Гермеса, т. е. внутреннюю логику греческой мифологии. Чтобы копнуть глубже, нужно принять всерьез предлагаемое самими агентами представление об экономике своей практики и понять, в чем такое представление более всего противостоит «экономической» сути этой самой практики. Вождь действительно является, по выражению Малиновского, «племенным банкиром», который накапливает у себя пищу лишь для того, чтобы раздавать ее другим, создавая тем самым капитал обязательств и долгов, которые далее оплачиваются в форме знаков уважения, почтения, преданности и т. д., а при необходимости и в форме работ и услуг, каковые могут стать основой накопления новых материальных благ. Однако эта аналогия не должна вводить в заблуждение, и процессы кругооборота, когда за сбором дани следует ее раздача, т. е. как бы возвращение к исходной точке, были бы

совершенно бессмысленны, если бы не имели результатом преобразование самой природы социальных отношений между включенными в них агентами и социальными группами. Всюду, где наблюдаются такие *циклы освящения*, их функцией является фундаментальная операция социальной алхимии — превращение произвольных отношений в законные, фактических различий — в официально признанные отличия.

247

Богатство нужно для того, «чтобы одаривать бедных»¹⁰. Таково образцовое выражение того *практического отрицания* корыстного интереса, которое, как и фрейдовское *Verneinung*, позволяет удовлетворить свой интерес, но только в особой (бескорыстной) форме, стремясь показать, что ты его не удовлетворяешь (своеобразное *Aufhebung* вытеснения, из которого, однако, не вытекает «признание вытесненного»). Обладание служит для дарения. Но самое дарение есть тоже обладание. Невозвращенный дар может стать долгом, устойчивым обязательством; и единственная подлинная власть, основанная на признательности, личной верности или престиже, обеспечивается дарениями. В подобном мире есть только два способа прочно привязать кого-либо к себе: либо дар как долг, т. е. открыто экономические обязательства, налагаемые ростовщиком¹¹, либо моральные обязательства и аффективные связи, создаваемые и поддерживаемые щедрым даром, — словом, либо открытое принуждение, либо принуждение символическое, *цензурированное и эвфемизированное*, т. е. неузнанно-признанное. «То, как дают», манера, форма действия — вот чем отличается дар от сделки «ты — мне, я — тебе», моральное обязательство от обязательства экономического; *обставлять дело формами* — это значит с помощью манеры действия и его внешних форм практически отрицать содержание этого самого действия и то принуждение, которое потенциально может в нем скрывать-

¹⁰ Богатством, этим даром Божьим, данным человеку для облегчения чужой нищеты, определяются прежде всего его обязанности. По-видимому, вера в имманентную справедливость, на которой основаны многие практики (например, коллективная присяга), способствует превращению щедрости в род жертвоприношения, доставляющего взамен божественное благословение — процветание; как говорят, «щедрый человек — друг Аллаха» («он владеет и нашим миром, и иным»); «да ест тот, у кого в обычае кормить других»; а еще говорят: «О Аллах, дай мне, чтобы я мог давать другим» (дарить дары, ничем не владея, может только святой).

¹¹ Ростовщики окружены презрением, и некоторые из них, боясь общественного осуждения, предпочитают предоставлять своим должникам дополнительные отсрочки (скажем, до урожая оливок), чтобы тем не пришлось продавать свою землю для уплаты долга.

248

ся¹². Эти две формы принуждения, сосуществующие в одной и той же общественной формации и даже порой в одном и том же конкретном взаимоотношении, очевидным образом соотносены между собой: господство всегда осуществляется в своей *элементарной форме*, в форме конкретно-межличностной, а потому оно не может проявляться открыто и вынуждено прятаться под покровом «заколдованных» отношений, официальным образцом которых служат отношения родственные; короче говоря, чтобы быть признанным, оно должно быть неузнанным. Докапиталистическая экономика является привилегированным местом символического принуждения, потому что в ней отношения господства могут устанавливаться, поддерживаться или восстанавливаться только благодаря таким стратегиям, которые, дабы не погибнуть, открыто выдав свою суть, вынуждены переоблачаться, перевоплощаться, одним словом, *эвфемизироваться; цензура*, которой эта экономика подвергает открытые проявления принуждения, в частности в его грубо экономической форме, приводит к тому, что корыстные интересы могут удовлетворяться лишь при условии их маскировки в тех самых стратегиях, посредством тех самых стратегий, которые направлены на их удовлетворение.

Итак, не следует усматривать противоречие в том, что принуждение оказывается одновременно и более присутствующим, и более скрытым¹³. Поскольку данная эко-

¹² В так называемых развитых обществах *обставляющие дела формами* посвящают особенно много времени и труда, потому что отказ от признания очевидных истин типа «дела есть дела» или «*time is money*», на которых зиждется малохудожественный стиль жизни *hurried leisure class*, налагает особенно сильную цензуру на прямое выражение личного интереса; достаточно обратить на это внимание, чтобы понять, что общества архаические предоставляют любителям изящных форм «заколдованный» стиль жизни, возведенный в ранг искусства для искусства.

¹³ В истории словаря индоевропейских институтов, которую пишет Эмиль Бенвенист, отмечен языковыми вехами процесс *разоблачения и расколдовывания*, ведущий от физического или символического принуждения к «экономическому» праву, от выкупа (пленника) к покупке, от воздаяния (за какой-либо подвиг) к плате за труд, а также и от моральной признательности к признанию долга, от веры к кредиту или же от морального обязательства к исполнительному обязательству, налагаемому судом (*Benveniste E. Op. cit. — P. 123-202*).

249

номика не имеет в своем распоряжении объективных механизмов неумолимо-скрытого принуждения, позволяющих господствующим классам ограничиваться порой чисто

негативными стратегиями воспроизводства, то ей приходится *одновременно* обращаться к таким формам господства, которые на взгляд современного наблюдателя могут показаться более грубыми, примитивными, варварскими — и в то же время более мягкими, гуманными, уважительными к человеческой личности¹⁴. Такое сосуществование открытого (физического или экономического) принуждения с утонченнейшим символическим принуждением обнаруживается во всех характерных для этой экономики институтах и в сердце любого конкретного социального отношения: оно наличествует и в даре, и в долге, общей чертой которых, несмотря на их внешнюю противопоставленность, является способность служить основанием для зависимости и даже порабощения, но также и солидарности — смотря какую стратегию они обслуживают¹⁵. Эта сущностная двойствен-

¹⁴ Вопрос об относительном *достоинстве* способов господства — который, как минимум, имплицитно содержится в руссоистских описаниях первобытного рая или же в американоцентристских рассуждениях о «модернизации» — лишен всякого смысла и может породить лишь по определению бесконечные дебаты о *преимуществах и недостатках старого и нового*, интересные лишь как проявление *социальных фантазмов* исследователя, т. е. его вне-аналитического отношения к своему собственному обществу. Как и во всех случаях, когда пытаются сравнивать одну систему с другой, можно сколь угодно долго противопоставлять друг другу частичные представления об обеих системах (например, «заколдованность» vs «расколдованность»), чья аффективная окраска и этические коннотации меняются в зависимости только от того, какая из двух систем взята в них за точку отсчета. Законный объект сравнения может быть только один — системы, взятые в целом, что делает невозможной любую оценку, кроме той, которая *фактически* вытекает из имманентной логики эволюции.

¹⁵ Как показывает Мозес Л. Финли, задолженность, иногда специально поддерживаемая с целью создать ситуацию порабощения, может также служить и для создания отношений солидарности между равными людьми (*Finley M.-L. La servitude pour dettes // Revue d'histoire du droit français et étranger. 4^e série. — T. XLIII. — 1965. — №2. — P. 159-184*).

250
ность всех институтов, которые в современных таксономиях обычно трактуются как «экономические», свидетельствует о том, что друг с другом могут сосуществовать противоположные стратегии, как, например, в отношениях между хозяином и его *khammes*, что они служат *взаимозаменяемыми* средствами для выполнения одной и той же функции и что «выбор» между открытым принуждением и принуждением мягко-незримым зависит от состояния силовых отношений между обеими сторонами и от интегрированности и этической чистоты группы, которая служит им арбитром. До тех пор пока открытое принуждение — со стороны ростовщика или безжалостного хозяина — наталкивается на коллективное осуждение и рискует получить в качестве ответа либо насильственный отпор, либо бегство жертвы, — а значит, в обоих случаях, *при отсутствии дальнейших ходов*, уничтожение того самого отношения, которым предполагалось воспользоваться, — до тех пор наиболее экономичным, т. е. наиболее сообразным с экономикой данной системы способом господства оказывается принуждение символическое, мягкое, незримое, неузнаваемое в качестве такового, принимаемое поневоле, но вместе с тем и по вольному выбору, принуждение доверием, обязательством, личной верностью, гостеприимством, дарением, долгом, признательностью, почтением — одним словом, всеми теми добродетелями, которые чтит мораль чести.

В таких условиях социальное отношение, столь близкое к простому отношению труда и капитала, как отношение хозяина и его *khammes* (т. е. арендатора-пятидольщика, получавшего себе очень небольшую часть урожая — обычно одну пятую, с некоторыми местными вариациями), могло поддерживаться лишь благодаря сочетанию или чередованию материального и символического принуждения, непосредственно прилагаемых к человеку, которого требовалось закрепостить. Хозяин мог держать у себя своего

251
khammes посредством долга, вынуждая его продлевать договор до тех пор, пока тот не найдет себе другого хозяина, согласного выплатить прежнему сумму задолженности, т. е. неограниченно долго. Он мог также прибегнуть и к столь грубым мерам, как изъятие всего урожая без остатка для покрытия выданного ранее аванса. Однако каждое конкретное отношение являлось продуктом сложных стратегий, чья эффективность зависела не только от материальной и символической силы партнеров, но еще и от их умения привлечь на свою сторону группу, вызвав в ней чувства сострадания или возмущения. Рискую лишиться зачастую главной выгоды, доставляемой данным отношением — а для многих хозяев, которые были немногим богаче своих *khammes* и оказались бы тогда вынуждены сами обрабатывать свою землю, такую выгоду составлял самый статус хозяина (т. е. не-*khammes*), — хозяин был заинтересован демонстрировать приличествующие своему рангу достоинства, устранив из этого «экономического» отношения всякие гарантии

кроме верности, требуемой честью, и относясь к своему *khammes* как к компаньону; а тот, со своей стороны, только и желал при содействии всей группы вжиться в эту фикцию — пусть и корыстную, но способную доставить ему уважительное представление о своем уделе. Учитывая отсутствие настоящего рынка труда и нехватку (а стало быть, дороговизну) денег, хозяину было удобнее всего обеспечивать свои интересы, день за днем создавая, ценой постоянных забот и знаков внимания, не только «экономические», но и этико-эмоциональные связи, соединявшие его со своим *khammes*; нередко, чтобы прочнее закрепить *khammes*, он сам устраивал его женитьбу (или женитьбу его сына) и селил его вместе с семейством у себя в доме; дети, вырастая вместе с хозяйскими в условиях общего пользования всеми благами (стадом, полями и т. д.), нередко узнавали о своем положении лишь весьма поздно. Нередко случалось, что один из сыновей *khammes*

252

уходил на заработки в город одновременно с одним из сыновей хозяина, отдавая последнему, как и тот, свои сбережения. Одним словом, чтобы добиться от *khammes* прочной преданности своим, хозяйским, интересам, хозяин должен был всецело *приобщать* его к этим своим интересам, тем самым маскируя, символически отрицая всем своим поведением асимметричность связывавших их отношений; *khammes* — это человек, которому доверяют свое имущество, дом, честь (об этом говорит формула, произносимая хозяином, когда он отправляется на заработки в город или во Францию: «полагаюсь на тебя, товарищ, сам я уйду в товарищество»); это человек, «обращающийся с землей по-хозяйски», ибо в поведении хозяина ничто не мешает ему признавать за собой самым права на обрабатываемую им землю, и нередко можно услышать, как *khammes*, уже давно расставшийся со своим «хозяином», чтобы пройти на его участок или нарвать его фруктов, ссылается на пролитый им здесь некогда пот. И, никогда не чувствуя себя вполне освободившимся от обязательств перед своим бывшим хозяином, он зато может и его упрекать в «измене» и «подлости», состоящей в том, что тот бросил «взятого к себе» человека.

Мягкие и скрытые формы принуждения тем вероятнее утверждаются как единственный способ осуществления господства и эксплуатации, чем труднее реализуется и сильнее осуждается людьми грубо-непосредственная эксплуатация. Отождествлять эту по сути своей двойственную экономику с ее официальной сутью было бы столь же ошибочно, как и сводить ее к одной лишь ее «объективной» сути, усматривая во взаимопомощи барщинный труд, в *khammes* разновидность раба, и так далее. «Экономический» капитал действует только в эвфемизированной форме капитала символического. В такой обратной конверсии капитала, составляющей условие его действительности, нет ничего автоматического: для нее требуется не только безукоризненно знать логику этой экономики отрицания, но и постоянно

253

заботиться, *трудиться* для установления и поддержания отношений, а также делать значительные *инвестиции*, и материальные и символические, — будь то политическая защита от нападений, краж, оскорблений действием и словом или же экономическая поддержка, порой весьма дорогостоящая, особенно в случае недорода; требуется также готовность (искренняя) принести в дар какую-нибудь из тех сугубо личных вещей, которые дороже любых благ и денег и которые, как говорится, нельзя «ни дать, ни взять», — а равно и *время*¹⁶, потребное для дел, «которые не забываются», так как были выполнены вовремя и должным образом, — «знаков внимания», «жестов», «любезностей». Авторитет всегда воспринимается как личная собственность, потому что мягкое принуждение требует от осуществляющего *его расплачиваться собой*¹⁷.

Мягкое господство очень дорого обходится тому, кто его осуществляет, — и прежде всего в экономическом плане. Действуя заодно с объективными трудностями (слабостью средств производства и отсутствием «экономических» институтов), социальные механизмы вытеснения экономического интереса направлены на то, чтобы сделать накопление символического капитала единственной признанной формой накопления, и этого, конечно, достаточно, чтобы затормозить, если не вообще сделать невозможной, концентрацию материального капитала". Богачи

¹⁶ Тому, кто «не умеет посвятить другому приличествующее тому время», бросают упреки: «Ты едва пришел, а уже уходишь», «Ты нас оставляешь? А мы только-только уселись... Еще ни о чем и не поговорили».

¹⁷ Как напоминает Бенвенист, латинское *fides* — это не «доверие», а «то личное достоинство человека, которое обеспечивает доверие к нему и осуществляется в форме авторитетного покровительства по отношению к доверителю» (*Benveniste E. Op. cit. — Т. I. — P. 117 sq.*).

¹⁸ По-видимому, совершенно исключительным был факт, когда, по сообщению Монье, народное собрание специально предписывает кому-то «прекратить обогащаться» (*Maunier P. Mélanges de sociologie nord-africaine. — Paris: Alcan, 1930. — P. 68*).

254

должны были считаться с коллективным суждением, так как именно от него они получали свой авторитет, в частности свою способность мобилизовать группу за или против каких-либо других индивидов или групп; они должны были считаться и с официальной моралью, требовавшей от них не только активно участвовать в церемониальных обменах, но и вносить большую часть взносов на поддержку бедных, на прием чужеземцев и на организацию праздников. Такие должности, как *t'amen*, «ответственный» или «поручитель», представлявший свою группу на собраниях и вообще во всех торжественных обстоятельствах (он, скажем, получал причитающуюся своей группе часть при коллективных жертвоприношениях), не особенно оспаривались и не вызывали особенной зависти, и нередко самые влиятельные и сильные в своей группе лица отказывались от этой должности или скоро просили о замене; действительно, представительские и посреднические обязанности, возлагавшиеся на *t'amen*-а, отнимали много времени и сил. Те, кого группа наделяет почтительным именем «мудрого» или «великого», и кто, даже в отсутствие всякого официального мандата, оказывается молчаливо облечен делегированной ему властью над группой, *обязаны перед собой* (речь идет именно об обязанности по отношению к себе самому, вытекающей из высокой самооценки) постоянно направлять группу к официально признаваемым ею ценностям — как своим образцовым поведением, так и прямыми выступлениями: если в группе подерутся две женщины, то именно такому человеку надлежит их разнять, а то и побить (в случае, если это вдовы или же если мужчины, от которых они зависят, не обладают авторитетом) или же наложить на них штраф; в случае серьезного конфликта между членами своего клана такой человек обязан был призывать обе стороны к мудрости, что всегда нелегко и порой небезопасно; при любом происшествии (например, преступлении), способном повлечь за собой меж-

255

клановый конфликт, такие люди вместе с отшельником-марабутом собирались на совет с целью примирить противников; наконец, их обязанностью было защищать интересы бедняков и клиентов, преподносить им дары при традиционных сборах пожертвований, по праздникам посылать им угощение, оказывать помощь вдовам, женить и выдавать замуж сирот и т. д.

Таким образом, личный авторитет не обеспечивается официально заявленным и институционально гарантированным делегированием свыше, а может только постоянно поддерживаться поступками, которые практически подтверждают его своим соответствием признанным группой ценностям¹⁹; «великие» менее кого-либо другого могут позволить себе вольно обращаться с официальными нормами и должны оплачивать свою повышенную ценность повышенным соответствием ценностям группы. До тех пор пока не образовалась система механизмов, своим собственным действием обеспечивающих воспроизводство установленного порядка, господствующим классам, чтобы обеспечить прочность своего господства, недостаточно *полагаться на действие системы*, над которой они господствуют; они должны лично и каждодневно трудиться для производства и воспроизводства предпосылок своего господства, которые все время неустойчивы. Они не могут просто присваивать себе выгоды от действия социальной машины,

¹⁹ В ином положении находятся марабуты, поскольку они располагают делегированным авторитетом как члены уважаемой корпорации и «слуги культа» и обладают обособленным статусом — в частности, соблюдают весьма строгую эндогамию, а также ряд характерных для себя традиций, таких как затворничество жен. Однако же и те люди, о ком говорят, что они, «как горный поток, в грозу становятся больше самих себя», могут, согласно присловью, извлекать выгоду из своей почти институционализированной должности *посредников* лишь постольку, поскольку знание традиций и отдельных лиц сообщает им символический авторитет, существующий только как прямо делегированный от группы; марабуты же чаще всего служат просто коллективным алиби (как говорят, «дверью»), которое позволяет конфликтующим группам прийти к соглашению, не теряя лица.

256

которая еще не находит в себе самой способность к самоувековечению, и оказываются принуждены к *элементарным формам господства*, т. е. к прямому господству человека над человеком, предельным случаем которого является присвоение себе чужой личности — рабство; присваивать себе труд, услуги, имущество, знаки почтения и уважения других людей они могут лишь, «завоевывая» этих людей лично, «привязывая» их к себе, то есть создавая

личные, межличностные узы. Эта фундаментальная операция социальной алхимии (парадигмой для которой служит обмен дарами) — превращение какого-либо вида капитала в капитал символический, законное владение, обоснованное самой природой владельца — всегда предполагает особую форму труда, видимую (пусть и не всегда демонстративную) затрату времени, денег и энергии, некоторое вторичное *перераспределение*, необходимое, чтобы сделать признанным первичное распределение — в форме признательности получателя по отношению к тому, кто, имея более выгодную позицию в системе распределения, имеет возможность давать другим; это признание долга и вместе с тем признание чужого достоинства.

Как мы видим, социальные механизмы, обеспечивающие выработку законосообразных габитусов, не подчиняются упрощенному делению на базис и надстройку²⁰; они, как и в других случаях, составляют неотъемлемую часть условий воспроизводства общественного строя и самого производственного аппарата, который не мог бы функционировать без тех диспозиций, что группа постоянно внушает своим членам и закрепляет у них, делая просто

не-²⁰ Успех, которым почти неизбежно пользуется мышление категориями «инстанций», обусловлен тем, что, как показывает даже простейший анализ словоупотребления, оно позволяет использовать для классификационных и якобы объяснительных нужд богатую и успокоительную символику архитектуры — прежде всего, разумеется, *структуру*, а значит, и *инфраструктуру (базис)* и *суперструктуру (надстройку)*, но также и *основу, основание, фундамент, базу*, не забывая и несравненных *ярусов* Гурвича (размещенных в глубину).

257 *мыслимыми* такие практики, чью законность и даже самоочевидность в дальнейшем выявит расколдованная экономика «голого интереса». Однако то, что в установлении и увековечении прочных отношений господства особенно большую роль играют габитусы и их стратегии — это опять-таки эффект *структуры поля*: не предоставляя институциональных предпосылок для накопления экономического или культурного капитала (и даже прямо подавляя его с помощью *цензуры*, которая заставляет прибегать к эвфемизированным формам власти и принуждения), данный экономический строй ведет к тому, что стратегии, нацеленные на накопление символического капитала и наблюдаемые во всех общественных формациях, оказываются здесь самыми *рациональными*, так как они наиболее эффективны в рамках присущих этому миру требований. Основание всех существенных различий между способами господства есть степень объективации капитала: социальные миры, в которых отношения господства возникают, исчезают и возникают вновь в ходе личностных взаимодействий и благодаря им, противостоят таким общественным формациям, где они опосредованы объективно институционализированными механизмами типа «саморегулирующегося рынка» (*self-regulating market*) в смысле Карла Поланьи, системы образования или аппарата юстиции, а потому обладают плотностью и постоянством вещей, неподвластных индивидуальному сознанию и индивидуальной власти.

Оппозиция между такими мирами социальных отношений, которые не содержат в самих себе принцип своего воспроизводства и могут существовать лишь ценой продолжающегося творения, и таким социальным миром, который влеком своей собственной *vis insita*, а потому избавляет своих агентов от непрерывной, бесконечной работы по своему установлению и восстановлению, — эта оппозиция имела прямое выражение в истории или же предыстории общественной мысли. «У Гоббса, — пишет Дюркгейм, — общественный строй зарождается волевым актом, и опорой ему также служит посто-

258 янно возобновляемый волевой акт»²¹. Судя по всему, разрыв с подобными артифициалистскими представлениями — необходимая предпосылка научного подхода — не мог состояться прежде, чем в самой реальности не сложились такие объективные механизмы, как *self-regulating market*, который, по замечанию Поланьи, был словно создан для того, чтобы заставить людей уверовать в детерминизм²².

Объективация приобретаемых материально-символических благ в форме институтов гарантирует их устойчивость и возможность накопления, для их сохранения агентам не приходится больше постоянно воссоздавать их с нуля специальными поступками; но поскольку выгоды, обеспечиваемые этими институтами, присваиваются дифференциально, то такая объективация неразрывным образом связана также и с тенденцией воспроизводить структуру распределения капитала, составляющего, в разных своих видах,

²¹ Durkheim E. Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie. — Paris: Rivière et Cie, 1953. — P. 195-197. Это в точности соответствует картезианской теории продолжающегося творения. Когда же Лейбниц подвергает критике представление о Боге, который обречен двигать вещи «как плотник свой топор или как мельник управляет мельницей, то задерживая воду, то спуская ее на

колесо» (Лейбниц. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1982. — С. 294) <Leibniz G. W. De Ipsa Natura. Opuscula philosophica selecta. — Paris: Boivin, 1939. — Р. 92. — Прим. перев.>, и выдвигает вместо картезианского мира, неспособного поддерживать свое существование без постоянной помощи, свой физический мир, наделенный *vis propria*, то тем самым он оказывается провозвестником всех форм отказа видеть в социальном мире «природу» (т. е. имманентную необходимость) — отказа, который найдет себе выражение значительно позже (а именно во введении к «Началам философии права» Гегеля).

²² В свою очередь, существование механизмов, способных обеспечивать воспроизводство политического строя без особого вмешательства извне, склоняет к более узкому пониманию самой политики и практик, направленных на приобретение или сохранение власти, — из этой сферы молчаливо исключают борьбу за обладание механизмами воспроизводства. Тем самым социология, делая своим главным предметом (как ныне в так называемой «политологии») сферу законной политики, принимает на свой счет уже заданный объект, навязываемый ей реальностью.

259

условие этого присвоения, а заодно и структуру отношений господства и зависимости.

Парадокс в том, что благодаря существованию относительно автономных полей, которые функционируют согласно точным механизмам, способным диктовать агентам свои законы, те, кто имеет возможность контролировать эти механизмы и присваивать себе материальные или символические выгоды от их функционирования, могут *экономить* на стратегиях, прямо и открыто направленных на господство над людьми. Речь идет именно об экономии, так как стратегии, преследующие цель устанавливать и поддерживать устойчивые отношения межличностной зависимости, обходятся, как мы видели, чрезвычайно дорого, так что в итоге овчинка не стоит выделки и действия, потребные для упрочения власти, сами же способствуют ее расшатыванию. Чтобы получить право, приходится тратить силу, и порой значительная часть силы именно на это и уходит²³.

Чистым образцом политики является чувство чести. Оно заставляет накапливать материальные богатства, которые не оправданы «в самих себе», т. е. в своей «экономической» или «технической» функции, и которые в пределе могут быть вообще бесполезными, как предметы обмена во многих архаических экономиках, но зато ценятся как *средства доказательства власти путем показа*, как «казовый», по выражению Паскаля, символический капитал, сам способствующий своему воспроизводству, т. е. воспроизводству и легитимации существующих иерархий. В подобном контексте накопление материальных богатств — всего лишь одно из средств накопления символической власти, т. е. *власти добиваться признания власти*; «демонстративная» трата (отличающаяся от траты «продуктив-

²³ Уже много раз отмечалось, что логика, согласно которой перераспределение благ является условием сохранения власти, в тенденции тормозит или даже вообще блокирует первоначальное накопление экономического капитала и возникновение классового деления (см., например: Wolf E. Sons of the Shaking Earth. — Chicago: Chicago U. P., 1959. — Р. 216).

260

ной», отчего ее называют «бесполезной» или же «символической»), так же как и любая другая *видимая* трата признанных в данной общественной формации знаков богатства представляет собой как бы легитимирующее самоутверждение власти, посредством которого та заставляет узнать и признать себя. Утверждая себя очевидно-публичным образом, заставляя признать за собой право на зримость — в отличие от всяческих оккультных, скрытых, тайных, неофициальных, замалчиваемых (как в случае с магической порчей), а стало быть, *цензурированных* видов власти, — власть достигает такой элементарной формы институционализации, как официализация. Но одна лишь полная институционализация позволяет если не вообще обойтись без «казовой» экономики, то по крайней мере не зависеть от нее всецело в достижении веры и повиновения со стороны других людей и в мобилизации их рабочей или боевой силы; и есть все основания предполагать, что накопление «экономического» капитала становится возможным тогда, когда, как при феодализме по концепции Жоржа Дюби, появляется возможность обеспечить устойчивое и менее дорогостоящее воспроизводство символического капитала и вести собственно политическую войну за свой ранг, отличие, первенство иными, более «экономными» средствами. При институционализации отношения агентов, неразрывно связанных с функцией, которую они выполняют и которую они могут поддерживать, лишь постоянно расплачиваясь за это собственной личностью, заменяются строго установленными и юридически гарантированными отношениями социально признанных положений, характеризующихся своим *рангом* в относительно автономном пространстве социальных положений и обладающих своим собственным существованием, отличным и независимым от людей, кто их занимает или может занять, а эти последние характеризуются своими *титулами* — дворянскими титулами, титулами собственности или учеными титулами, — *уполномочивающими* их занимать данные положения²⁴.

²⁴ Социальная история понятия титула, частными случаями которого являются титул дворянский

и ученый, должна была бы показать общественные предпосылки и результаты перехода от личного авторитета (такого как *gratia* у римлян — уважаемость, влияние) к *титулу* или, если угодно, от чести к *ius honorum*; например, в Риме обладание титулами (такими как *eques romanus*), которым характеризовалось *dignitas*, т. е. официально признанное положение в государстве (в отличие от простого личного достоинства), постепенно перешло — равно как и использование *insignia* — под пристальный контроль обычая или закона (см.: Nicolet Cl. L'ordre équestre a l'époque républicaine. — Т. I. Définitions juridiques et structures sociales. — Paris, 1966. — P. 236-241).

261

В противоположность личному авторитету, который не может быть ни делегирован, ни передан по наследству, титул *как мера ранга или ряда*, т. е. как формальный инструмент оценки агентов при том или ином *распределении*, позволяет устанавливать отношения почти точной эквивалентности (или соизмеримости) между агентами, характеризующимися как претенденты на присвоение благ определенной категории — недвижимости, почетных званий, должностей, привилегий, — и самими этими категориями благ; тем самым он устойчиво регулирует отношения между этими агентами с точки зрения их законной очередности в получении этих благ и во вступлении в группы, характеризующиеся исключительной собственностью на эти блага. Так, например, система образования, придавая равное достоинство всем обладателям одного ученого звания и делая их тем самым взаимозаменяемыми, сводит до минимума препону к обращению культурного капитала, связанные с его инкорпорированностью в отдельном индивиде (хотя и не упраздняет всех выгод, связанных с харизматической идеологией незаменимой личности)²⁵; она позволяет соотносить все множество обладателей титулов (и, отрицательным образом, множество тех, кто их лишен) с единым образцом, тем самым учреждая *единый рынок* всех культурных способностей и гарантируя конвертируемость в деньги культурного капитала, приобретенного ценой затраты определенного времени и труда. Ученое звание, как и деньги, об-

²⁵ Будучи мерой ранга, указывающей на положение агента в структуре распределения культурного капитала, ученое звание социально воспринимается как гарантирующее обладание определенным количеством культурного капитала.

262

ладает условной, формальной, юридически гарантированной ценностью, свободной в силу этого от местных ограничений (в отличие от такого культурного капитала, который не удостоверен системой образования) и от временных колебаний; гарантированный им как бы раз и навсегда культурный капитал уже не требуется постоянно подтверждать. Объективация, осуществляемая титулом и вообще всеми формами «полномочий» (*credentials*), в смысле «письменной квалификационной грамоты, дающей кредит и авторитет», нераздельно связана с другой объективацией, которую обеспечивает право, определяя *неизменные положения*, которые не зависят от потребных для их занятия биологических индивидов и могут заниматься агентами биологически различными, но взаимозаменяемыми как обладатели одних и тех же титулов. С этого момента отношения власти и зависимости уже не устанавливаются непосредственно между лицами; они учреждаются, непосредственно в объективной действительности, между институтами, т. е. между социально гарантированными титулами и социально определенными должностями, а через их посредство — между теми социальными механизмами, которые создают и гарантируют социальную значимость титулов и должностей и распределение этих социальных атрибутов между биологическими индивидами.

В праве всего лишь символически освящается — с помощью *фиксации*, дающей вечность и универсальность — то состояние силовых отношений между группами и классами, которое вырабатывается и практически гарантируется действием такого рода механизмов. Например, правом фиксируется и легитимируется различие между функцией и личностью, между властью и ее носителем, а равно и соотношение, установившееся в данный момент времени между титулами и должностями (в зависимости от *bargaining power* продавцов и покупателей на рынке квалифицированной, т. е. гарантированной школьными титулами рабочей силы) и материализующееся в том или ином распределении материально-символических выгод, получаемых обладателями (или не-обладателями) титулов. Таким об-

263

разом, своей собственной, собственно символической силой оно способствует действию механизмов, позволяющих обходиться без постоянного подтверждения силовых отношений путем прямого проявления силы.

Как мы видим, эффект легитимации сложившегося порядка связан не только с механизмами, традиционно рассматриваемыми как элементы идеологии (например, с правом). Система производства культурных благ и система производства производителей также выполняют, по самой логике своего действия, идеологические функции — в силу того, что механизмы, которыми они вносят свой вклад в воспроизводство социального строя и устойчивости отношений господства, остаются скрытыми. Как было показано в другом месте,

система образования помогает снабдить правящий класс «теодицеей его собственных привилегий» не столько через те идеологии, которые она вырабатывает или прививает учащимся, сколько через то практическое оправдание существующего строя, которое она доставляет, скрывая под явно гарантируемым ею отношением титулов и должностей *тайно фиксируемое* ею (при соблюдении формального равенства) отношение между присваиваемыми титулами и унаследованным культурным капиталом, т. е. через легитимацию такого рода наследования. Самые верные идеологические эффекты — это те, которым для своего осуществления требуются не слова, а круговая порука и замалчивание²⁶.

²⁶ Это, кстати говоря, означает, что всякий анализ идеологий в узком смысле, как легитимирующих дискурсов, не включающий в себя анализ соответствующих институциональных механизмов, рискует стать не более чем добавочным вкладом в эффективность этих идеологий: именно так происходит при всяком внутреннем (семиологическом) анализе политических, школьно-образовательных, религиозных или эстетических идеологий, когда забывают, что в некоторых случаях политическая функция этих идеологий может сводиться к эффекту смещения, скрадывания, маскировки и легитимации, который они производят, воспроизводя (опуская их, обходя стороной, попустительствуя им вольным или невольным умолчанием) результаты действия объективных механизмов. Такова, в частности, харизматическая или меритократическая идеология, особая

264

Приняв за истину, что символическое принуждение есть мягкая и скрытая форма, которую принимает насилие при невозможности открытого принуждения, можно понять, почему символические формы господства постепенно отмирают по мере образования объективных механизмов, которые делают ненужной работу эвфемизации и тяготеют к выработке «расколдованных» диспозиций, которое нужно для их собственного развития²⁷. Становится также понятным, почему развитие субверсивно-критических сил, вызванных к жизни наиболее грубыми формами «экономической» эксплуатации, и выявление идеологических и практических результатов действия тех механизмов, что обеспечивают воспроизводство отношений господства, — предопределяют *возврат* к способам накопления, основанным на конвертировании экономического капитала в символический; таковы, например, разнообразные формы легитимирующего перераспределения — публичного («социальная» политика) или частного (финансирование «некоммерческих» фондов, дарения больницам, учебным и культурным учреждениям и т. д.), — посредством которых представители господствующего класса обеспечивают себе капитал «кредита», как бы уже не связанный с логикой эксплуатации²⁸; таково же и накопление предметов рос-

форма дара «одаренности», которая неравенством природной одаренности людей объясняет их различные шансы на получение титулов, подкрепляя тем самым действие механизмов, скрадывающих отношение между получаемыми титулами и унаследованным культурным капиталом.

²⁷ В идеологической борьбе за оценку действительности между группами (скажем, возрастными или половыми) или же между социальными классами противовесом символического принуждения (принуждения неузнанно-признанного, а потому легитимного) выступает осознание произвольности, которое, отменяя неузнавание, частично лишает господствующие группы их символической силы.

²⁸ Отнюдь не социологи, а группа американских промышленников, стремясь выяснить эффект «связей с общественностью», создала «теорию банковского счета», требующую «делать *регулярные и частые* вклады в Банк общественного мнения (*Bank of Public Good-Will*), чтобы иметь возможность при необходимости выписать по этому счету чек» (цит. по: *Dayton Mac Kean*. Party and Pressure Politics. — New York: Houghton Mifflin Company, 1944). См. также: *Cable Richard W.* N. A. M.: Influential lobby or kiss of death? // The Journal of Politics. — Vol. 15. — №2. — May 1953. — P. 262 (о различных способах воздействия *N. A. M.* — воздействие на широкую публику, на преподавателей, на церковников, на лидеров женских клубов, на лидеров сельских работников и т. д.), и *Turner H.* A. How pressure groups operate // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. — Vol. 319. — Sept. 1958. — P. 63-72 (о том, каким образом организация возвышается в общественном мнении и формирует отношение к себе, создавая в обществе благорасположенность по отношению к программам, желательным для данной группы).

265

коши, подтверждающих вкус и изысканность своего владельца. Отрицание экономики и экономического интереса, которое в докапиталистических обществах проявлялось преимущественно в области самих «экономических» сделок, было оттуда по необходимости вытеснено для образования «экономики» как таковой, и теперь его излюбленным прибежищем стала область искусства и «культуры», область чистого потребления (где тратятся, разумеется, деньги, но также и время), островок сакрального, демонстративно противопоставленный повседневно-профанному миру производства, приют безвозмездности и бескорыстия, который, как некогда теология, выдвигает свою воображаемую антропологию, полученную при нежелании знать все те отрицания, которые реально вершит «экономика».

Глава 9. Объективность субъективного

Социальный строй и служащее ему опорой распределение капитала способствуют своему

увечиванию уже самим своим существованием, т. е. тем символическим эффектом, который они производят, утверждая себя публично и официально и оказываясь тем самым (не)узнанными и признанными. Вследствие этого социология не может, по завету Дюркгейма, «трактовать социальные факты как вещи», не упуская из виду всех их аспектов, связанных с тем, что в самой объективности социальной жизни они являются объектами познания (пусть даже — неузнавания). Ей приходится вновь включать в полную характеристику своего объекта те первичные представления о нем, которые поначалу она должна была разрушить, добиваясь «объективной» характеристики. Поскольку индивиды и группы объективно определяются не только тем, чем они являются, но также и тем, чем они считаются — своей *воспринимаемой сущностью*, которая может плотно зависеть от их действительной сущности, но никогда к ней не сводится, — то социология должна принимать в расчет оба вида собственности, объективно им присущих: с одной стороны, материальная собственность, которая (как в случае тела, подобного любому другому объекту физического мира) может быть исчислена и измерена, а с другой стороны, собственность символическая, которая есть не что иное, как та же материальная собственность, поскольку ее предметы воспринимаются и оцениваются в своих взаимоотношениях, т. е. как различительные свойства¹.

¹ Разумеется, в этом неприменимом разграничении есть доля фикции: действительно, наука может познавать реальность, только используя орудия классификации и производя осознанным и контролируемым способом такие же классификационные операции, что и обычная практика. Те, кто считает критику индивидуальных представлений условием доступа к «объективной» действительности, совершенно недоступной для обыденного опыта (как пишет Дюркгейм, «мы полагаем плодотворной ту мысль, что социальную жизнь должно объяснять не концепциями тех, кто в ней участвует, а глубинными причинами, ускользающими от сознания»), могут, конечно, заметить, как и сам Дюркгейм, что эту «действительность» только и можно познать путем применения логических инструментов. И все-таки нельзя отрицать особенное сходство между физикализмом и позитивистской тенденцией рассматривать классификации либо как произвольно-«операторные» членения (вроде возрастных групп или стратификации по уровню доходов), либо как простую фиксацию «объективных» разрывов, наблюдаемых в форме дисконтинуальности распределений или перегибов кривой на графике.

267

Подобная *внутренне двойственная* реальность требует преодолеть альтернативу, в которой замыкается наука об обществе, — альтернативу социальной физики и социальной феноменологии. *Социальная физика*, зачастую реализуемая в форме объективистского экономизма, стремится уловить совершенно недоступную для повседневного опыта «объективную реальность» путем анализа статистических отношений между распределениями материальной собственности, количественно выражающими распределение капитала (в разных его видах) между соперничающими за его присвоение индивидами. Что же до *социальной феноменологии*, фиксирующей и дешифрующей те значения, которые агенты вырабатывают в качестве таковых при дифференциальном восприятии предметов *той же самой собственности*, превращая их тем самым в различительные знаки, то она может обрести свое воплощение и свой предел в своеобразном *социальном маргинализме*: при этом «социальный порядок» сводится к коллективной классификации, получаемой при сложении классифицирующих и классифицируемых суждений, посредством которых агенты классифицируют мир и самих себя, или, если угодно, при собирании воедино тех представлений (мысленных), которые одни люди составляют о представлениях театральных, которые дают им другие люди, а также тех психических представлений, которые те составляют о них.

268

Противопоставление механики силовых отношений и феноменологии или кибернетики смысловых отношений более всего очевидно — и с очевидностью бесплодно — в теории социальных классов. С одной стороны, имеются строго объективистские подходы, такие как экономический аспект марксистской теории, и они ищут принцип определения классов в таких свойствах, которые никак не связаны с восприятием и поступками агентов (не говоря уже о том, что порой классы просто отождествляются с группами населения, поддающимися подсчету и отделенными друг от друга реально прочерченной границей)²; с другой стороны, имеются подходы субъективистско-номиналистские, будь то веберовская теория «статусной группы», придающая особое значение символическим особенностям, образующим стиль жизни; или эмпирические исследования, стремящиеся выяснить, существуют ли классы — а если да, то в каком виде — в представлении самих агентов; или же всевозможные формы социального маргинализма, который, возводя в структурный принцип господства и зависимости прямые акты власти и покорности,

² Если оставить в стороне экзистенциальные вопросы, которыми мучаются подростки из

буржуазных семей («Я мелкий буржуа или крупный? Где кончается мелкая буржуазия и начинается крупная?»), и стратегические вопросы тех, кто хочет сосчитать (и заранее вычислить) своих союзников и противников, «устроить переключку» и «наклеить ярлыки» (это называется «каталогизировать» — вообще-то хороший перевод греческого *kathêgoresthai*), — то вопрос о «реальных» границах между группами в социальной практике почти всегда оказывается связан с административной политикой: администрация лучше социологов знает, что принадлежность к любому классу, даже к самым формально-статистическим классам вроде возрастных, влечет за собой некоторые «преимущества» или обязанности — скажем, право на пенсию или же воинскую повинность; а следовательно, границы между выделяемыми таким образом группами оказываются предметом борьбы (например, борьбы за пенсию с шестидесяти лет или за приравнение той или иной категории вспомогательного персонала к персоналу основному), а классификации, устанавливающие эти границы, представляют собой орудия власти.

269

представляет себе социальный мир, подобно философам-идеалистам, «как представление и волю», сближаясь при этом с *политическим спонтанеизмом*, который мыслит себе социальный класс (и в частности пролетариат) как нечто возникающее прямо из ничего³.

Объективистский подход постигает «объективную» суть классовых отношений как отношений силовых лишь ценой разрушения всего того, что способно придать господству внешнюю легитимность; при этом он грешит необъективностью, забывая включить в свою теорию социальных классов ту первичную истину, в борьбе с которой она и строилась, в частности, тот покров символических отношений, без которого в ряде случаев классовые отношения не могли бы реализовать свою «объективную» истинную сущность отношений эксплуатации. Иными словами, он упускает из виду, что непризнание истинной сущности классовых отношений составляет неотъемлемую часть истины этих самых отношений. Когда произвольные различия, фиксируемые в статистических распределениях собственности, воспринимаются в зависимости от схем восприятия и оценки, объективно согласованных с объективными структурами, и поэтому признаются легитимными, то они становятся знаками (естественного) отличия, функционирующими как символический капитал и способными обеспечить *пенту за отличие*, тем более высокую, чем более они дефицитны (или, наоборот, менее доступны, «заурядны», распространены, «вульгарны»). Действительно, ценность того или иного свойства, позволяющая ему функционировать как символический капитал, определяется, вопреки очевидности, не той или иной внутренней характери-

³ Отдельное место следует отвести тем, кто небескорыстно держится точки зрения социальной физики и, опираясь на объективную континуальность большинства распределений, отрицает за социальными классами всякую реальность, кроме реальности эвристических понятий или статистических категорий, произвольно задаваемых исследователем, — каковой один лишь и виноват, по их мнению, в дисконтинуальности, проникающей в реальный континуум.

270

стикой данных практик или имуществ, но их *маргинальной ценностью*, которая зависит от их количества и закономерно имеет тенденцию к убыванию по мере их умножения и более широкого распространения⁴. Возникая в борьбе, где каждый агент является для другого одновременно и безжалостным конкурентом, и высшим судьей (в терминах старинной альтернативы, он ему одновременно и *lupus*, и *deus*), символический капитал или гарантирующие его звания могут быть защищены — особенно при инфляции — также лишь постоянной борьбой за то, чтобы сравняться и отождествиться (либо реально, скажем, через брачный союз или всевозможные формы публичного альянса или официального приобщения, либо символически) с непосредственно более высокой группой и отмежеваться от группы непосредственно более низкой.

Описанный у Пруста мир салонов и снобизма — прекрасная иллюстрация такой борьбы, где индивиды и целые группы стараются изменить в свою пользу общий порядок предпочтений — производную от всего комплекса суждений, непрерывно сталкивающихся и накапливающихся на рынке символических ценностей. Престиж того или иного салона (или клуба) зависит от его строгой исключительности (в него нельзя допустить малозначительное лицо, не потеряв в собственной значительности) и от «достоинства» принимаемых в нем лиц, которое само измеряется «достоинством» других салонов, где их принимают; рост и падение акций на такой светской бирже, фиксируемые в светской хронике, измеряются по двум этим критериям, т. е. на основании множества мелких оттенков, для восприятия которых нужен наметанный глаз. В мире, где все расклассифицировано, а потому и само служит орудием классификации, — скажем, места, где следует показываться (шикарные рестораны, скачки, лекции, выставки), памятники и спек-

⁴ О борьбе вокруг дворянских или ученых титулов см.: *Bourdieu P. La Distinction.* — Op. cit. — P. 180-185.

271

такли, которые следует посмотреть (Венеция, Флоренция, Байрейт, русский балет), наконец, закрытые собрания, куда нужно иметь допуск (шикарные салоны и клубы), — в таком мире только безупречное владение классифицирующими признаками (причем как только они становятся слишком широко известными, арбитры изящного вкуса немедленно «деклассируют» их и объявляют «старомодными») позволяет получить наилучшую отдачу от инвестированного в свет капитала и, как минимум, не допустить, чтобы тебя причислили к какой-нибудь низко котируемой группе⁵.

Развертываясь в самом сердце однородных (по крайней мере, на посторонний взгляд) пространств, производя различия как бы *ex nihilo*, подобная борьба опровергает консервативную философию истории, отождествляющую упорядоченность с различиями, которые порождают энергию (т. е., согласно либеральным верованиям, творческую энергию, предприимчивость и т. д.), и горько обличающую всякую угрозу социальным различиям как *энтропию*, впадение в гомогенность, недифференцированность, индифферентность. Такой «термодинамический» взгляд на мир, источник страха перед «нивелировкой», случайным распределением, распадом форм в «усредненности» и «массе», уживается с мечтой о существовании буржуазии без пролетариата, воплощенной сегодня в теории «обуржуазивания рабочего класса» или же расширения среднего класса до

⁵ Можно взять в качестве примера и любой отдельный мирок в поле культурного производства — скажем, мир живописи, где ценность каждого художника определяется аналогичной игрой бесконечно отражающихся друг в друге суждений; безупречное понимание «игры» (у которой имеются «правила» только для тех, кто из нее исключен, — и именно по этой причине) — как вести себя с критиками, торговцами, другими художниками, какие слова им говорить, с кем водиться, а кого избегать, в каких местах (в частности на каких выставках) бывать, а от каких держаться подальше, через какие все более и более узкие группы проходить, — все это принадлежит к числу непеременимых условий накопления той *доверительной ценности*, которая и делает человека известным.

272

самых пределов социального универсума, — теории, которую питает идея, что при сокращении различий социальная энергия, т. е. в данном случае классовая борьба, также убывает. На самом деле, вопреки очевидностям физикализма — согласно которому на шкале непрерывного распределения социальные различия тем мельче, чем больше близость агентов в распределении, — видимые различия не совпадают с различиями объективными, и вполне может статься, что *социальное соседство*, где локализуется *последнее оставшееся различие*, является также и точкой сильнейшего социального напряжения.

В социальном пространстве минимум объективной дистанции может совпадать с максимумом субъективной: помимо прочего, это оттого, что наиболее близкий «сосед» более всего и угрожает социальной идентичности, т. е. отличности агента (а также оттого, что в процессе взаимоподгонки надежд и возможностей именно ближайшее соседство становится главной ареной субъективных притязаний). Логике символического свойственно преобразовывать бесконечно малые различия в различия абсолютные — «все или ничего»: такой эффект, в частности, производит *юридическая граница* или *numerus clausus* (особенно очевидная при проведении конкурсов), когда *между двумя неразлично близкими величинами* (законный наследник и бастард, старший и младший, последний из принятых по конкурсу и первый из провалившихся) устанавливается абсолютное и устойчивое отличие, тогда как прежде здесь имелся континуум, соединенный разного рода разрывами в зависимости от различных отношений. Борьба за абсолютное, предельное различие скрадывает те родовые свойства — принадлежность к одному роду, классу, «объективную» солидарность, которые существуют лишь на взгляд стороннего наблюдателя и которые «политизация» масс старается довести до сознания агентов, преодолев действие конкурентной борьбы. Действительно, целью в конкурентной борьбе является не устранить классификацию или преобразовать ее принцип, а лишь изменить чье-либо положение в рамках этой классификации; поэтому в ней предпо-

273

лагается молчаливое признание этой классификации, поэтому такая борьба разделяет близких, соседей, людей подобных друг другу, и образует эффективнейшую антитезу той борьбе против другого класса, в которой собственно и образуется класс.

Причина того, что символическая борьба тяготеет к замыканию в пределах ближайшего соседства и способна порождать лишь революции местного масштаба, еще и в том, что, как мы уже видели, свой предел она находит в институционализации признаков социального признания и харизматических грамот типа дворянских титулов или университетских дипломов — объективированных знаков уважения, требующих соответственных знаков уважения к себе; это действенные и показательные орудия, имеющие своим результатом продемонстрировать не только чье-либо социальное положение, но и коллективное

признание, которым этот человек пользуется уже в том смысле, что имеет право подобным образом выставлять напоказ свою значительность. Из такой официальной признанности вытекает право и долг («положение обязывает») официально и публично выставлять напоказ официально кодированные и гарантированные знаки отличия (скажем, награды), соответствовать своему рангу через положенные ему символические практики и атрибуты. «Статусные группы» всего лишь придают этим стратегиям отличия институциональную, порой даже закодированную форму, строго контролируя обе фундаментальные операции социальной логики — *объединение и разделение*, благодаря которым может возрастать или сокращаться узость, а тем самым и символическая ценность группы; и так бывает не только в собственно символической сфере, где регламентируется использование символических атрибутов, делающих видимыми различия между людьми и проявляющих их принадлежность к тому или иному рангу (т. е. отличительных знаков символического богатства, таких как одежда или жилище, или же эмблем социального признания, таких как любые атрибуты законной власти), но и на уровне реальных обменов — таких как брак, обмен дарами или угощениями или даже простая тор-

274

говля, — где может потребоваться в той или иной форме взаимоидентификация или по крайней мере взаимопризнание. Институционализированные стратегии отличия, с помощью которых «статусные группы» стремятся сделать постоянным и как бы естественным, т. е. легитимным, свое фактическое неравенство, символически подчеркивая эффект отличия, связанный с самим фактом занятия редкого положения в социальной структуре, — это и есть самосознание господствующего класса.

В любом социальном мире каждый агент обязан ежеминутно считаться с тем, какая доверительная ценность ему предоставлена; она определяет, что он может себе позволить, т. е., помимо прочего, какие блага (имеющие свою иерархию) он может получить во владение и какие стратегии он может применять, — причем, чтобы быть признанными, т. е. символически эффективными, они должны располагаться ровно на нужном уровне, не выше и не ниже. Основой же важнейших различий, действующих в символических практиках, является степень их объективированности в статусных барьерах, санкционированных юридическими границами, которые ставят реальное препятствие для устремлений индивида, а не просто указывают чисто статистические границы. Судя по всему, роль символических стратегий, равно как и объективные шансы их эффективности, закономерно возрастает при переходе от обществ, где межгрупповые границы имеют форму границ юридических, а проявления социальных различий регулируются настоящими законами против роскоши, — к таким социальным мирам, где (как в случае американского среднего класса, описываемого в теориях интеракционизма) объективная неопределенность доверительной ценности не препятствует и даже благоприятствует претензиям (т. е. несоответствию между самооценкой субъекта и его молчаливой официальной оценкой извне) и тем стратегиям блефа, которыми они пытаются реализоваться⁶.

⁶ Видение социального мира, предлагаемое интеракционизмом, соответствует миру с очень низко институционализированным символическим капиталом — миру городского среднего класса, с его множественными, перепутанными (например, среди обладателей «средних» дипломов об образовании) и переменчивыми иерархиями, где к этой объективной неопределенности прибавляется еще недостаточное знакомство людей друг с другом и, соответственно, отсутствие даже минимального знания наиболее «объективных» социально-экономических характеристик друг друга.

275

Фактически институционализация отличия, т. е. его закрепление в прочной и устойчивой реальности вещей и институций, идет рука об руку с его *инкорпорацией*, образующей вернейший путь к натурализации. Воспринятые и усвоенные с раннего детства как сами собой разумеющиеся, эти различительные диспозиции обладают всей видимостью природности с ее естественными отличиями, а неравенство между людьми как бы в себе самом заключает свою легитимацию. При этом рента за отличие еще и удваивается в силу того, что идея высшего (максимально прибыльного) отличия ассоциируется с легкостью и естественностью изысканного поведения, т. е. с его минимальной себестоимостью. Поэтому не только так называемая «естественная» изысканность (хотя само слово «изысканность» говорит о том, что она существует лишь внутри и благодаря отношению, отличающему ее от более «заурядных», т. е. статистически более распространенных диспозиций), но и легитимирующая театральность, всегда сопровождающая отправление власти, распространяется на все практики, в частности на потребление, которое оказывается дистинктивным, даже и не стремясь к изысканности. Стиль жизни власть предержащих сам способствует их власти, делающей такой стиль возможным, поскольку реальные предпосылки его возможности остаются неизвестными и он может восприниматься не только

как законное проявление власти, но и как основа ее легитимности. «Статусные группы», основанные на том или ином «стиле жизни» или «стилизации жизни», представляют собой, вопреки Максу Веберу, не какой-то род групп, отличный от классов, но господствующие классы, *отрицающие себя* — если угодно, сублимированные и тем самым легитимированные.

276

Возражая механистическому объективизму, следует указать на то, что у символических форм есть своя логика и своя эффективность, которые придают им относительную автономию по отношению к объективным условиям, проявляющимся в распределениях; а отвечая маргиналистскому субъективизму, следует напомнить, что социальный порядок, в отличие от результатов голосования или рыночной цены, образуется не просто механическим сложением индивидуальных предрасположенностей. При определении коллективной классификации и иерархии доверительных ценностей, которыми обладают индивиды и группы, не все суждения имеют равный вес, так что господствующие классы имеют возможность установить наиболее благоприятный масштаб предпочтений для своих продуктов (в особенности потому, что у них почти монопольная власть над социальными институтами типа образовательной системы, которыми устанавливаются и официально гарантируются общественные ранги). Кроме того, представление, составляемое агентами о своем и чужом положении в социальном пространстве (а равно и то представление о нем, которое они сознательно или бессознательно выражают своими практиками или свойствами), вырабатывается системой схем восприятия и оценки, которая сама есть инкорпорированный продукт того или иного социального положения (т. е. некоторого положения в распределениях материальной собственности и символического капитала) и опирается не только на показатели коллективного суждения, но и на объективные индикаторы реально занимаемого в распределениях положения, которое уже учитывается в этом коллективном суждении. Даже в предельном случае «света» — этого особо благоприятного места для символических биржевых игр — ценность того или иного индивида или группы не настолько исключительно зависит от светских стратегий, как пишет об этом Пруст: «наружный облик человека есть порождение наших мыслей о нем»⁷. В симво-

⁷ Пруст М. По направлению к Свану. — М., 1973, — С. 48. (*Proust M. A la recherche du temps perdu*. — Paris: Gallimard (Pléiade). — Т. 1. — Р. 19.) См. также у Гоффмана: «чтобы осознать образ самого себя, индивид должен опираться на других» — *Goffmann E. Art. cit.*

277

лическом капитале тех, кто властвует в «свете» — Шарлю, Бергота или герцогини Германтской, — есть еще и нечто иное, кроме знаков пренебрежения или отказа, холодности или предупредительности, признательности или недоверия, уважения или презрения, т. е. не просто игра взаимных суждений. Он представляет собой также и сублимированную форму тех вульгарно-объективных реальностей, что фиксируются социальной физикой, — замков и поместий, грамот на владение землей, дворянских титулов, университетских званий, — и они принимают эту форму для зачарованного, мистифицированно-подыгрывающего восприятия, какое именно и характерно для снобизма (или, на другом уровне, для мелкобуржуазных претензий).

Преодолеть альтернативу социальной физики и социальной феноменологии можно лишь с точки зрения диалектического соотношения, устанавливающегося между закономерностями материального мира собственности и классифицирующими схемами габитуса — этого продукта закономерностей социального мира, для которого и благодаря которому социальный мир вообще существует. Именно в диалектике классового положения и «классового чувства», «объективных» условий, фиксируемых в распределениях, и структурирующих диспозиций, которые сами структурированы этими условиями, т. е. в соответствии с этими распределениями, — именно в такой диалектике непрерывная упорядоченность распределений реализуется в неузнаваемо преображенной форме, как дисконтинуальная упорядоченность иерархизированных стилей жизни и как представления и практики признания, которые порождаются неузнаванием их истинной сути⁸. Будучи выражением

⁸ Индивидуальное и коллективное восприятие, точнее, индивидуальное восприятие, ориентированное на коллективные представления, склонно к порождению контрастных представлений. Каждая группа стремится определить ценности, с которыми она связывает свою собственную ценность, в противопоставлении ценностям иных групп — высших или (особенно) низших, т. е. почитаемых таковыми. Представления (ментальные), которые те или иные группы составляют по представлениям (театральным), даваемым (намеренно или нет) другими группами, внешне проявляются как системы оппозиций, подчеркивающих и упрощающих (порой до карикатурности) реальные различия в стилях жизни этих групп и тем самым способствующих одновременно и выработке социальных различий, и их легитимации путем изображения их как природно обоснованных.

278

габитуса, воспринимаемым согласно его же категориям, разные характерные свойства

символизируют собой дифференциальную способность присвоения, т. е. капитал и власть в обществе, и функционируют как символический капитал, обеспечивая позитивную или негативную рентабельность отличия. В оппозиции между материальной логикой дефицита и символической логикой отличия (объединяемыми в соскучковском значении слова «значимость») заложен вместе с тем и принцип оппозиции между социальной динамикой, знающей только силовые отношения, и социальной кибернетикой, обращающей внимание лишь на отношения смысловые, а также и принцип преодоления этой оппозиции.

Символическая борьба всегда гораздо более эффективна (и потому реалистична), чем это полагает объективистский экономизм, — и гораздо менее, чем это представляет чистый социальный маргинализм. Отношение между распределениями и представлениями образует продукт и одновременно предмет непрестанной борьбы между теми, кто в силу занимаемого положения заинтересован либо в субверсии распределений (путем изменения классификаций, в которых те выражаются и легитимируются), либо, напротив, в сохранении неузнавания, отчужденного знания, которое прилагает к миру категории, продиктованные самим же этим миром, а потому осмысляет социальный мир как природный. Знание-вещь, не ведающее, что оно само производит признаваемое им, не желает знать, что самое глубинное очарование, харизма его объекта есть лишь продукт бесчисленных кредитных операций, посредством которых агенты сообщают этому объекту власть, каковой сами же и подчиняются. Специфическая эффективность субверсивного действия заключается в возможности путем осознания изменить те категории мышления, которые обуслов-

279

ливают собой ориентацию индивидуальных и коллективных практик, в частности категории восприятия и оценки распределений.

Символический капитал был бы просто другим обозначением того, что Макс Вебер называл харизмой, если бы этот ученый (пожалуй, лучше всех понявший, что социология религии составляет главу, притом важнейшую, социологии власти), находясь в плену у логики реалистических типологий, не сделал из харизмы частную форму власти, вместо того чтобы усмотреть в ней особое измерение всякой власти, т. е. синоним легитимности, происходящей из признания-неузнавания, из веры, «благодаря которой люди, отправляющие власть, наделены престижем». И снобизм, и претензии — все это диспозиции верующих, все время одолеваемых страхом совершить оплошность, погрешить против хорошего тона или изящного вкуса и неизбежно подчиненных тем или иным формам трансцендентной власти. Они сдаются перед ней уже одним фактом ее признания (будь то искусство, культура, литература, высокая мода или иные фетиши), так же как и перед носителями этих форм власти, самовластительным судьям в сфере изящного вкуса, кутюрье, художникам, писателям или критикам, которые, сами являясь лишь творениями коллективной веры, осуществляют вполне реальную власть над верующими, идет ли речь о власти освящать материальные предметы, привнося в них коллективное сакральное, или же о власти преобразовывать представления тех людей, которые сообщают им их власть.

Таким образом, любое состояние социального мира представляет собой лишь временное равновесие, момент динамического процесса, в котором постоянно нарушается и восстанавливается вновь соответствие между распределениями и инкорпорированными или институционализированными классификациями. Борьба, лежащая в основе всех распределений, неразрывно соединяет в себе борьбу

280

за присвоение дефицитных благ и борьбу за утверждение легитимного способа воспринимать то силовое отношение, что проявляется в распределениях; а уже само это представление, обладая своей собственной эффективностью, может способствовать увековечению или субверсии данного силового отношения. Классификации, да и само понятие социального класса, не были бы предметом столь решительной (классовой) борьбы, если бы они не содействовали существованию социальных классов, добавляя к эффективности объективных механизмов, определяющих распределения и обеспечивающих их воспроизводство, подкрепление другого сорта — согласие структурируемых ими разумов. Объектом социальной науки является реальность, включающая в себя все виды борьбы — индивидуальной и коллективной, — стремящейся к сохранению или изменению реальности, и в частности такие ее виды, целью которых является навязывание легитимного определения реальности, чья чисто символическая действенность может способствовать сохранению или подрыву сложившегося порядка, т. е. самой реальности.

Книга II. Практические логики

Предисловие

Из всех преобразований научных практик, вызванных изменением отношения к объекту или, точнее, объективацией этого отношения, самым очевидным, несомненно, является то, что ведет к разрыву с декларируемым или скрытым юридизмом, с языком нормы и ритуала, отражающим всего лишь ограниченность позиции стороннего наблюдателя и, главным образом, игнорирование этой ограниченности. В самом деле, обыденные практики тем более успешны в социальном отношении и, стало быть, тем более бессознательны, чем менее условия производства диспозиций, продуктом которых они являются, удалены от условий их функционирования. Объективная соразмерность диспозиций и структур обеспечивает соответствие требованиям и объективной необходимости (которое ничем не обязано ни норме, ни сознательному соответствию норме), а также видимость конечной цели, ничего общего не имеющей с сознательным полаганием объективно достигаемых целей. Парадоксальным образом социальная наука нигде так много не говорит языком нормы, как там, где этот язык полностью неадекватен, а именно при анализе социальных формаций, где в силу длительной неизменности объективных условий нормативная часть в реальном определении практик сильно сокращается, а основная задача возлагается на автоматизм габитуса. Это доказывает, по крайней мере, в данном случае, что речь об объекте выражает не столько сам объект, сколько отношение к нему.

Движение от нормы к стратегии аналогично движению от «дологического» или «первобытного» мышления к

284
геометрическому телу, телу-проводнику, насквозь пронизанному необходимостью социального мира: оно стремится занять место в самом основании практики с тем, чтобы зафиксировать ее, как говорит Маркс, «в качестве конкретной человеческой деятельности, в качестве практики, субъективным образом». Понятно, что по мере того, как такому способу мышления удастся преодолеть очевидную дистанцию, полагающую практику как *объект*, стоящий перед наблюдателем в качестве чуждого ему тела, он может стать *теоретическим субъектом* практики — как других, так и собственной, — но совсем иначе, чем считают приверженцы «жизненного опыта». Такое *присвоение* предполагает большую работу, необходимую для того, чтобы сначала объективировать объективные или инкорпорированные структуры, а затем преодолеть дистанцию, присущую объективации, и стать, таким образом, субъектом всего иного, что есть в себе и в других. При этом научная работа доставляет новый опыт, приближая чужое, но не лишая его вместе с тем его чужеродности, поскольку она позволяет хорошо узнать самое чуждое в чужом и одновременно сохранить дистанцию с самым чуждым в самом личном, что является условием настоящего присвоения.

При таких условиях этнология перестает быть чистым искусством, она полностью избавляется, благодаря дистанцирующей силе экзотизма, от всех пошлых подозрений в связях с политикой и становится чрезвычайно мощной формой социоанализа. Продвигая, насколько возможно, объективацию субъективности и субъективацию объективности, этнология, например, вынуждает признать в той гиперболической реализации всех мужских фантазмов, которые предлагает кабилское общество, истину коллективного бессознательного, неотвязно преследующего антропологов и их читателей, по крайней мере их мужскую часть. Сочувствующая поддержка или завораживающий ужас, которые может вызвать описание этого мира, не должны скрыть того, что в действительности дискриминация, обрекающая женщин на непрерывный, унижительный и невидимый труд, существует и сегодня (тем бесспорнее, чем ниже мы опуска-

285
емся по лестнице социальной иерархии) как в вещах, так и в умах. К тому же нетрудно обнаружить в статусе, приписываемом гомосексуалистам (а быть может, интеллектуалам вообще), эквивалент существующего у кабиллов образа «сына вдовы» или «маменькина сынка», который соотносится с самыми женскими из мужских дел.

Будучи продуктом деления сексуального труда, преобразованного в особую форму разделения труда между полами, *разделение мира* является наиболее обоснованной из всех коллективных и потому объективных иллюзий. Основанное на биологических различиях и, в частности, тех из них, которые касаются разделения труда по зачатию и воспроизводству, разделение мира базируется также и на экономических различиях и, в частности, порожденных оппозицией между временем труда и временем производства, которые лежат в основе разделения труда между полами. В более широком смысле, нет такого социального

порядка, который не стремился бы производить символическое действие, ориентированное на свое продолжение, посредством реального наделения агентов диспозициями, а через них — практиками и свойствами, предписываемыми принципами разделения, начать хотя бы с видимых свойств тела. Вышедшие из социальной реальности, эти принципы участвуют в действительности социального порядка, реализуясь в телах в форме диспозиций. Являясь результатом классификации, эти диспозиции создают видимость объективного основания классифицирующих суждений, например, о склонности женщин к «послушным и простым» занятиям или к податливому и зависимому мышлению; они используются во всех практиках, нацеленных — наподобие магии и множества других, внешне более свободных форм — на подрыв установленного порядка в практиках или намерениях, упорядоченных в соответствии с принципами, вытекающими из этого порядка.

Глава 1. Земля и матримониальные стратегии

Владелец майората, сын-первенец, принадлежит земле. Она его наследует.

К. Маркс. К критике политической экономии

Если большинство аналитиков характеризовало систему наследования беарнцев как «полное право старшинства», согласно которому предпочтение могло отдаваться как девочкам, так и мальчикам, то потому, что шоры юридической культуры склоняют их воспринимать право женщин не только на часть наследства, но и на статус наследника, как отличительную черту этой системы¹. На деле такое нарушение принципа мужского первенства, главного инструмента защиты интересов рода или, что одно и то же, его состояния, представляло собой самую крайнюю меру в деле защиты рода и наследства². Только лишь в форс-ма-

¹ Данный текст представляет собой серьезно переработанную статью, которая впервые была опубликована в: *Annales*. — №4-5. — Juillet-octobre 1972. — P. 1105-1125.

² Неизбежные ошибки юридического буквализма наиболее очевидны в работах историков обычного права, все образование которых, а также природа документов, которые они использовали (нотариальные акты, представляющие сочетание юридических предосторожностей, производимых профессиональными нотариусами, хранителями ученой традиции, и процедур, реально предлагаемых пользователями их услуг), склоняли к канонизации стратегий наследования и брака в виде формальных правил.

287

жорной ситуации, т. е. в случае полного отсутствия наследника мужского пола, необходимость любой ценой сохранить наследство рода может привести к отчаянному решению доверить женщине ответственность за передачу состояния, этой основы продления рода (известно, что статус наследника достается не первенцу, но первому мальчику, даже если он рождается последним). Брак каждого из детей, старшего или младшего, мальчика или девочки, ставит перед семьей особую проблему, которую она может решить, лишь используя все возможности, предоставляемые традициями наследования и брака, чтобы обеспечить сохранение состояния. Все средства хороши для выполнения этой высшей функции, и для того, чтобы доверить женщинам сохранение состояния, приходится иногда прибегать к стратегиям, которые таксономии антропологического юридического буквализма сочли бы несоответствующими, либо же нарушать «принцип главенства рода», столь дорогой для Фортсу. С этой же целью предпринимаются попытки минимизировать или снять, пусть даже с помощью юридических уловок, отрицательные последствия переуступки прав собственности, неизбежные при билатеральном режиме наследования. Либо, что происходит чаще, объективно вписанные в генеалогическое древо связи подвергаются всевозможным манипуляциям, необходимым для оправдания *ex ante* или *ex post* сближений или альянсов, в наибольшей мере отвечающих интересам рода, т. е. сохранению или увеличению его материального или символического капитала.

Если допустить, что для семьи брак каждого из детей аналогичен ходу в карточной партии, то можно увидеть, что ценность этого хода (меняющаяся в соответствии с критериями системы) зависит как от качества игры в обоих смыслах, т. е. от расклада, как совокупности полученных карт, чья сила определяется правилами игры, так и от более или менее умелых приемов их использования. Иными словами, матримониальные стратегии всегда нацелены — во всяком случае в наиболее обеспеченных семьях — на «блестящую партию», т. е. на максимизацию экономичес-

288

ких и символических выгод, ожидаемых от установления новых связей. Матримониальные стратегии управляются каждый раз по-разному, в зависимости от ценности материального и символического состояния, которое может быть вовлечено в сделку, и от способа его передачи, определяющего системы интересов различных претендентов на владение состоянием, наделяя их различными правами в зависимости от пола и старшинства. Короче

говоря, способы наследования определяют специфические, зависящие от пола и порядка рождения матримониальные возможности, которые род предоставляет потомкам одной и той же семьи в зависимости от ее социальной позиции, определяемой в основном, но не исключительно, величиной ее экономического состояния.

Если первой и непосредственной функцией матримониальной стратегии является добывание средств для воспроизводства рода, а следовательно, для воспроизводства рабочей силы, то она также должна обеспечивать поддержание целостности наследства, причем в таком экономическом универсуме, где деньги являются редкостью. Поскольку часть традиционно наследуемого состояния и компенсация, получаемая в момент брака, представляют такого рода случай, то стоимость *adot* (от *adouta*, передать в дар, дать приданое) определяется ценой собственности. В свою очередь размер *adot* диктует матримониальные амбиции его держателя точно так же, как требуемый семьей будущего супруга *adot* зависит от величины ее собственного благосостояния. Из этого следует, что через посредство *adot* экономика управляет матримониальными обмена, поскольку заключаются браки в основном между семьями с одинаковым экономическим положением.

Оппозиция, выделяющая в массе крестьян ее «аристократию», различает не только материальный, но и социальный ее капитал, который измеряется совокупной ценностью родственников по обеим линиям и на протяжении многих поколений³, стилем жизни, который должен демон-

³ Исходя из того, что агенты располагают *тотальной* генеалогической информацией в сфере брачных союзов (что предполагает постоянную мобилизацию и актуализацию компетентности), обман почти невозможен («*Ва* очень высокий, но в его семье по сравнению с *Au* он очень маленький»), поскольку каждый может быть в любой момент соотнесен с его объективной истиной, т. е. с социальной ценностью (в соответствии с местными критериями) всей совокупности родственников в нескольких поколениях. Иначе дело обстоит, если брак заключается вдали от дома: как говорят, «кто женится вдали от дома, тот обманывает или его обманывают (относительно стоимости товара)».

289

стрировать уважение ценностей чести и достоинства, социальным вниманием, которым она окружена. Именно эта оппозиция приводит к невозможности (правовой) некоторых браков, которые рассматриваются как мезальянс. Статус больших семей никогда не бывает ни полностью зависим, ни полностью независим от их экономической базы: в отказе от «неравного брака» всегда присутствует экономический интерес, и «маленькая семья» может из кожи лезть вон, но так и не выдать замуж ни одной из своих дочерей за старшего сына из «большой семьи», в то время как этот последний может отвергнуть и более экономически выгодный брак и жениться согласно своему положению. Однако степень допустимого разнообразия остается всегда ограниченной, и за определенной гранью экономические различия реально препятствуют заключению союзов. Одним словом, имущественное неравенство стремится определять отдельные точки сегментации поля возможных партнеров, которые объективно предназначены каждому индивиду, исходя из позиции его семьи в социальной иерархии.

Юридический дискурс, к которому охотно прибегают информаторы для того, чтобы описать идеальную норму или осмыслить отдельный случай, толкуемый или переосмысливаемый нотариусом, сводит к формальным правилам сложные и хрупкие стратегии семей, единственно компетентных (в двойном смысле этого слова) в этой области. Каждый младший или младшая имеет право на определенную часть состояния, *adot*, который — поскольку его обычно дают в момент заключения брака и почти всегда в виде наличных денег, чтобы избежать дробления владений, и крайне редко в виде земельного надела — часто ошибочно

290

принимают за приданое, хотя на самом деле он является не чем иным, как компенсацией, назначаемой младшим в обмен на их отказ от земли. Если в семье имеется лишь двое детей, доля младшего составляет треть стоимости земельной собственности. В других случаях, поскольку четвертая часть стоимости собственности исключается из раздела и сохраняется за старшим, каждый из младших получает часть, равную стоимости остальной собственности, поделенной на число детей (таким образом, старший получает четвертую часть и еще одну долю, наравне со всеми)⁴.

Раздел — это всегда крайняя мера. Чрезвычайная редкость наличных денег (что, по крайней мере, частично связано с тем фактом, что богатство и социальный статус прежде измерялся размером владений) приводит к тому, что, вопреки обычаю поэтапной выплаты в течение многих лет вплоть до смерти родителей, компенсация иногда оказывается невозможной. В этом случае приходится прибегать к разделу в момент заключения брака одного из младших детей или в случае смерти родителей с тем, чтобы выплатить *adot* или выделить долю младшим в земельной форме, но с надеждой восстановить когда-нибудь

единство владений, собрав необходимые деньги для выкупа проданных земель⁵.

⁴ В спорных случаях максимально точная оценка собственности осуществлялась с помощью местных экспертов, выбираемых различными сторонами. Поденная оплата работы (*journade*) в поле или лесу устанавливалась исходя из продажной стоимости собственности в районе или соседней деревне. Эти расчеты были достаточно точны, и потому с ними соглашались все. «Например, собственность Тг. оценивалась к 1990 году в 30 000 фр. Семья состояла из отца, матери и шестерых детей: одного мальчика и пяти девочек. Старшему выделяется четвертая часть, т. е. 7 500 фр. Остается разделить 22 500 фр. на шесть частей. Доля младших дочерей составляет 3 750 фр., из них 3 000 фр. могут быть выданы наличными, а на 750 фр. — приданое в виде постельного белья, кухонных полотенец, салфеток, рубашек, перин, а также шкафа (*lou cabinet*), который обязательно входит в приданое жены» (J.-P. A.).

⁵ В соответствии с принципом, согласно которому собственность принадлежит не столько индивиду, сколько роду, изъятие части родовой собственности предоставляло любому его члену возможность вернуть в собственность блага, которые могли быть отчуждены. «Материнский дом (*la mayson mayau*) сохранял право на возврат (*lous drets de retour*) земель, отошедших в приданое или проданных. Это значит, что при продаже этих земель было известно, какие дома имели эти права — и они им предоставлялись» (J.-P. A.).

291

В исследовании не предполагалось проведение систематического опроса с целью определить частоту разделов в течение некоторого периода, однако представляется, что такие примеры редки, если не исключительны, и их тщательно хранит коллективная память. Так, рассказывают, что около 1930 года поместье и дом *Bo* (большой двухэтажный дом, *a dus soulus*) были поделены между наследниками, которые не смогли договориться полюбовно, «и с тех пор все поместье перерыто рвами и каналами». «Из-за разделов двум или трем семьям иногда приходилось жить в одном и том же доме, где каждое семейство имеет свой угол, а также свою часть земли. В этом случае гостиная комната с камином всегда принадлежала старшему. Таковы случаи поместий *Hi, Qu, Di*. В поместье *An* есть куски земли, которые никогда так и не были возвращены. Некоторые были выкуплены впоследствии, но не все. Раздел создавал огромные трудности. Так, поместье *Qu* было разделено между тремя детьми таким образом, что один из младших должен был объезжать целый район, чтобы его лошади могли попасть на поле, которое было передано ему во владение» (P. L.)

Но семейные владения были бы слишком слабо защищены, если бы формула, определяющая стоимость *adot*, и тем самым брака, навязывалась с жесткостью юридической нормы и если бы не были известны другие способы избежать раздела, единодушно почитаемого бедствием. Именно родители, как говорится, «делают старшего», и неслучайно информаторы сообщают, что раньше отец был волен определять по своему желанию размеры компенсации, передаваемой младшим детям, поскольку они не были зафиксированы никакой нормой. Во всяком случае, факт того, что в некоторых семьях дети и, в частности, молодые до смерти «стариков» не имели доступа к какой бы то ни

292

было информации и тем более к контролю над финансами семьи (поскольку данные о всех важных сделках, как, например, продажа скота, поручавшиеся старой хозяйке дома, «запирались» в шкафу), заставляет сомневаться в том, что юридические нормы неукоснительно соблюдались. Помимо случаев, о которых обязаны знать юристы и нотариусы, существование так называемых «патологических» случаев, тех, что порождены неверием в справедливое юридическое решение и все предусматривают контрактами, весьма редко встречаются в статистике⁶. Действительно, глава семьи всегда был достаточно свободен в игре с «правилами» (начиная с норм Гражданского кодекса) для того, чтобы покровительствовать более или менее тайно кому-нибудь из своих детей с помощью подарков в виде наличных денег или фиктивной продажи. Крайне наивно было бы понимать буквально слово «раздел», которое часто употребляется для обозначения семейных «сделок», имеющих противоположную цель — избежать раздела собственности. Таков, например, смысл «установления наследника», осуществляемого чаще всего при взаимном согласии в момент заключения брака одного из детей, а иногда в форме завещания (так поступали многие в 1914 году перед отправкой на фронт). После оценки собственности глава семьи определял права каждого, права наследника, который мог не быть самым старшим из детей, и права младших, которые добровольно соглашались с более выгодными условиями для наследника, чем те, которые были предусмотрены Кодексом или даже обычаем и которые — если причиной этой процедуры было вступление в брак — получали компенсацию. На аналогичную компенсацию могли рассчитывать и остальные дети либо к моменту их вступления в брак, либо в случае смерти родителей.

⁶ Все заставляет предположить, что бесчисленные защитные меры, которыми брачные контракты предохраняют *adot* и которые обеспечивают ему «неотчуждаемость, неотъемлемость и

неприкосновенность» (обязательства, «долговые списки» и т. д.), являются продуктом юридического воображения. Так, развод, случай расторжения союза, который, согласно контракту, влечет за собой восстановление приданого, практически неизвестен в крестьянской общине.

293

В интересах состояния глава семьи мог пренебречь традицией, согласно которой титул наследника обычно присуждался первому из рожденных сыновей. Это происходило в тех случаях, когда, например, старший сын оказывался недостойным такого положения или появлялись очевидные преимущества назначения наследником другого сына (например, если женитьба младшего сына способствовала объединению двух соседних имений). Отец обладал таким высоким и общепризнанным авторитетом, что, по обычаю, наследник мог лишь подчиниться решению, продиктованному заботой обеспечить существование клана и его лучшее будущее. Старший сын автоматически лишался своего титула, если уходил из дому, поскольку наследником всегда оказывался, как это стало совершенно очевидно сегодня, тот из детей, кто оставался на земле.

Можно было бы умножать примеры ненормативных сделок или соглашений, регулируемых пресловутым наследственным правом, но возникает опасность попасть в ловушку юридического буквализма. Если «исключение» вовсе необязательно «подтверждает правило», то оно как таковое стремится, во всяком случае, оправдать *существование* правила. Действительно, все средства хороши, чтобы защитить целостность состояния и избежать возможного раздела владений и семьи, опасность которого возрастает с каждым следующим браком.

Существует целая совокупность правил, которые с помощью *adot* стремятся исключать браки между чересчур неравными семьями. Таковы принципы своего рода скрытого расчета оптимального *варианта увеличения материальной и символической прибыли*, обеспечиваемой матримониальной сделкой в границах экономической независимости семьи. Эти принципы комбинируются с другими, согласно которым при определении матримониальных стратегий главная роль отводится мужчинам, а первенство — старшим. Верховенство мужчин над женщинами приводит к тому, что даже в тех редких случаях, когда права собственности передаются через женщин, когда семья («дом») —

294

эта монополярная группа, определяемая через присвоение определенного объема благ, — условно отождествляется с совокупностью обладателей права собственности на состояние, независимо от их пола, — все же присвоение женщине статуса наследницы является самым крайним выходом, к которому прибегают только при отсутствии наследника мужского пола. Наличие даже одного мальчика обрекает девочек на статус младших, независимо от порядка их рождения. Это связано с тем, что, как известно, статус «хозяина дома» (*capmaysoué*), хранителя и гаранта имени, престижа и интересов группы, включает в себя не только права на собственность, но и чисто политическое право господствовать в группе и в особенности представлять семью и вовлекать ее в отношения с другими группами⁷. Согласно логике этой системы такое право предоставляется только мужчине: либо старшему по мужской линии, либо — при отсутствии такового — мужу наследницы, который становится наследником через свою жену. В последнем случае наследнику по жене приходится иногда отречься от своего собственного имени в пользу семьи, которая его присваивает, доверяя мужу наследницы свое состояние⁸.

⁷ Глава «дома» обладал монополярной властью в сфере внешних сношений и, в частности, в крупных сделках, совершаемых на рынке. Таким образом, его власть распространялась на денежные ресурсы семьи и, соответственно, на всю ее экономическую жизнь. Младший сын, чаще всего замкнутый на доме (что снижало его матримониальные возможности), мог получить некоторую экономическую независимость с помощью небольших накоплений (например, военной пенсии), являвшихся предметом зависти и уважения.

⁸ Чтобы убедиться в *относительной* автономии политических прав по отношению к правам собственности, достаточно рассмотреть формы, которые принимает управление *adot*. Несмотря на то, что женщина теоретически являлась владелицей *adot* (поскольку обязательство восстановить его эквивалент в количестве и стоимости всегда оставалось в силе), правом распоряжаться *adot* обладал муж, и, обзаведясь потомством, он мог использовать *adot*, чтобы обеспечить приданым младших (естественно, когда речь шла о недвижимости, а особенно о землях, его право пользования было строго ограничено). Со своей стороны, наследница имела те же права на приданое мужа, что и муж — на приданое жены, однако

295

Второй принцип — верховенство старшего над младшими — ведет к тому, что состояние становится настоящим субъектом экономических и политических решений семьи. Отождествляя интересы назначенного главы семьи с интересами семейного достояния, можно вернее определить его идентификацию с наследством, чем с помощью любой открыто сформулированной нормы. Утвердить неделимость власти над землей, предоставляемой старшему из детей, — значит утвердить неделимость земли и назначить старшего ее

защитником и гарантом. (Доказательством того, что «право старшинства» есть лишь преобразованное утверждение прав наследства над старшим, служит оппозиция между старшими и младшими, которая верна для состоятельных семей, но утрачивает значение в случае бедных семей мелких собственников, сельскохозяйственных или надомных рабочих. «Когда есть нечего, то нет ни старшего, ни младшего», — говорит один информатор.) Произвольность акта, которым *назначается* на наследство старший из детей, закрепляет *социальное различие* за различием биологическим, часто отмеченным некими внешними, кажущимися естественными признаками. Например, рост не воспринимается как акт произвола. Складывается впечатление, что сама природа через принцип старшинства с самого начала назначает того, кто принадлежит земле и кому принадлежит земля. Институциональное различие стремится обернуться, за редким исключением, природным различием, в силу того что группа обладает властью наделять объективным и, следовательно, субъективным отличием тех, к кому она относится по-разному: старших и младших, мужчин и женщин, дворян и простолюдинов. Назначение наследника, как всякий институциональный акт, следует логике магического и свое полное воплощение обретает лишь благодаря *инкорпорации*. Если, как говорит Маркс, собственность присваивает себе своего владельца, если земля наследует того, кто ее насле-

доходами, получаемыми от благ, принесенных зятем, распоряжались ее родители, сохраняя контроль над ними до тех пор, пока оставались живы.

296

дует, то это потому, что наследник, старший, есть земля (или предприятие), ставшая человеком, ставшая телом, воплотившаяся в виде структуры, порождающей практики, в соответствие с фундаментальным императивом сохранения целостности наследного владения.

Привилегии старшего, являясь простым генеалогическим переводом абсолютного приоритета сохранения целостности состояния, а также преимущества, признаваемые за представителями рода мужского пола, благоприятствуют строгой гомогамии, запрещая мужчинам «браки с повышением», которые могли бы быть инспирированы поисками максимизации материального и символического дохода. Старший не может взять жену с более высоким положением не столько из-за опасения, что когда-нибудь придется возвращать *adot*, сколько, и в основном, потому, что это может ослабить его позицию в структуре отношений семейной власти. Старший не может жениться и слишком «низко», поскольку мезальянс может его обесчестить и лишить возможности обеспечить приданое младшим. Младший еще более, чем старший, вынужден избегать всякой угрозы материальных и символических потерь, связанных с мезальянсом. Он не может позволить себе брак, слишком превышающий его статус, ибо рискует оказаться в униженном и подчиненном положении⁹.

Несмотря на то, что семья и вся группа, особенно в больших кланах, прилагают постоянные усилия по разъяснению и внушению старшему его преимуществ и обязанностей, связанных с его положением, идентификация наследника с состоянием не обходится без конфликтов и драм.

⁹ Для крестьянских семей брак являл собой одну из самых реальных возможностей осуществить денежные и одновременно символические обмены, способные укрепить позицию объединившихся семей в социальной иерархии и тем самым переопределить эту иерархию. Поэтому именно брак, который мог способствовать увеличению, сохранению или растрате материального и символического капитала, лежал в основании динамики и статики всей социальной структуры — естественно, в рамках неизменности способа воспроизводства.

297

Она не исключает ни противоречий между диспозициями и структурами, которые могут переживаться как конфликты между долгом и чувством, ни тем более уловок, с помощью которых можно соблюсти индивидуальные интересы, не нарушая социальных приличий. Так, родители, которые в другой ситуации могли бы сами нарушить обычай, потакая своим слабостям (позволив, например, своему любимцу скопить небольшие сбережения¹⁰), считают своей обязанностью запрещать мезальянсы и настаивают на брачных союзах, которые, быть может, даже вопреки их собственным чувствам, наилучшим образом сохраняют социальную структуру, защищая позицию рода в этой структуре. Одним словом, они требуют от старшего выкупа за его привилегии, подчиняя его собственные интересы интересам рода: «Я видел, как из-за 100 франков отказались от женитьбы. Сын хотел жениться. "А как ты будешь платить младшим? Если ты хочешь женишься (на такой-то), лучше уходи!" В семье *Tr.* было пять младших дочерей. Старшему сыну родители создавали благополучную жизнь. Ему всегда доставался хороший кусок мяса и все остальное. Мать часто баловала старшего до момента, пока не зашла речь о браке... Младшим дочерям — ни куска мяса, ничего. Когда наступил момент женить сына, три младшие сестры были уже замужем. Парень любил девушку, у которой не было ни су. Отец ему сказал: "Ты хочешь жениться? Я заплачу за трех дочерей, нужно, чтобы ты заплатил за двух других. Женщина не для того создана, чтобы красоваться

(т. е. чтобы выставляться напоказ). У нее ничего нет, что она тебе принесет?" Юноша женился на девушке Е. и получил в приданое 5000 франков. Женитьба не удалась. Он начал пить и совсем опустился. Он умер, не оставив

¹⁰ Один из наиболее распространенных способов облагодетельствовать ребенка состоял в том, чтобы задолго до его брака подарить ему несколько голов крупного рогатого скота в соответствии с *gaslhes* (контракт, по которому надежному другу доверяется после оценки стоимости несколько голов крупного рогатого скота, а прибыль и убытки при продаже мяса делятся между договаривающимися сторонами), что приносило хороший доход.

298

детей»¹¹. Тот, кто хочет жениться против воли родителей, не имеет иного выхода, кроме как покинуть дом, рискуя лишиться прав наследника в пользу других братьев или сестер. Старший сын в большой семье, вынужденный быть на высоте своего положения, менее всех других может позволить себе прибегнуть к этому крайнему средству: «Старший сын в семье *Bo* уйти не мог. Он первым в деревне стал носить пиджак. Это был важный человек, муниципальный советник. Он не мог уйти. И потом он не умел зарабатывать себе на жизнь. Он слишком заважничал». Более того, пока были живы родители, права наследника на состояние оставались весьма условными вплоть до того, что он не всегда имел средства на поддержание своего положения и обладал меньшей свободой, чем младшие или старшие более низкого статуса: «"У тебя будет все (*qu'ai aberas tout*)", — говорили родители, — но до этого момента они ничего не выпускали из рук». Эта формулировка часто произносится с иронией, поскольку она символизирует произвол и тиранию «стариков» и вскрывает причину напряжения, вызываемого всем способом воспроизводства, который, как в данном случае, обеспечивает непосредственный переход из класса бесправных наследников в класс законных собственников. В действительности речь идет о том, чтобы получить наследников, которые соглашаются на подчиненное положение и на жертвы, вытекающие из затянувшегося положения меньшинства, — все во имя будущего вознаграждения, связанного с майоратом. Родительская власть, которая является основным инструментом продолжения рода, может обернуться против ее же легитимной цели, об-

¹¹ Продолжение истории не менее поучительно: «После переговоров пришлось полностью вернуть приданое вдове, которая вернулась к себе. Вскоре после женитьбы старшего, к 1910 году, вышла замуж одна из младших дочерей, получившая также 2 000 фр. в приданое. Когда началась война, они заставили вернуться младшую, которая была замужем и жила в семье *S* (соседнее имение), чтобы занять место старшего. Другие младшие дочери, которые жили дальше, были недовольны этим выбором. Но отец выбрал ту, которая была замужем за соседом, чтобы увеличить свое состояние» (*J.-P. A.*, 85 лет в 1960 году).

299

рекая на безбрачие, как единственный способ противостоять нежелательным бракам старших сыновей, которые не могут ни противиться власти родителей, ни отказаться от своих чувств.

То, что не всегда удается с легкостью получить от наследника, этого привилегированного агента системы, еще труднее получить от младших, которые являются жертвами закона земли. Безусловно, не следует забывать (как это случается в процессе формализации матримониальных стратегий), что стратегии деторождения могут помочь преодолеть эту трудность, сводя ее на нет, если по биологической случайности первым родится сын, и наследование можно доверить единственному ребенку. Отсюда вытекает фундаментальная важность биологической случайности, от которой зависит, будет ли первенец мальчиком или девочкой. Если в первом случае можно этим ограничиться, то во втором — нет. Появление на свет девочки никогда не вызывает особенного энтузиазма (поговорка говорит: «Когда рождается девочка, в доме рушится одна несущая балка»), поскольку это означает, что ставка была сделана не на ту карту, хотя девочка, перемещаясь снизу вверх, может игнорировать социальные барьеры, которые навязываются мальчику, и может, фактически и юридически, выходя замуж, подняться выше своего положения. Наследница — что означает единственная дочь (случай крайне редкий, ибо семья всегда надеется дожидаться «наследника»), или старшая из двух или нескольких сестер — обеспечивает сохранность и передачу состояния ценой угрозы единству рода. Так, в случае ее брака со старшим «дом» как бы присваивается другим домом, в случае же брака с младшим власть в доме (по крайней мере после смерти родителей) должна будет перейти к чужому. Что касается младшей, то ее можно только выдать замуж, т. е. обеспечить приданым, поскольку нельзя допустить ни того, чтобы она, как сын, слишком далеко уезжала из дома, ни того, чтобы она оставалась в нем незамужней — потому что стоимость ее рабочей силы не окупает расходов на нее¹².

¹² Случалось, что в некоторых больших семьях, которые имели средства, чтобы позволить себе такие расходы, дочерей оставляли дома. «В семье *L* Мария была самой старшей, она могла бы выйти замуж. Но она превратилась в младшую и, как все младшие, стала бесплатной прислугой на всю жизнь. Она превратилась в дурочку. Ничего не было сделано, чтобы она могла выйти замуж. Ведь тогда приданое оставалось в сохранности, все оставалось. Она ухаживает за родителями».

300

Теперь обратимся к случаю, когда среди детей есть по крайней мере один мальчик. Наследник может быть единственным ребенком, если же он не единственный, то в этом случае он может иметь одного брата (или нескольких), или одну сестру (или нескольких), или одного брата и одну сестру (или нескольких братьев и/или сестер в разном соотношении). Каждая из этих комбинаций, которая дает сама по себе весьма неравные шансы на успех при одинаковых стратегиях, допускает разные стратегии, в разной степени простые и неодинаково рентабельные. Если наследник является единственным сыном", то единственная цель матримониальной стратегии заключается в получении — в случае женитьбы на богатой младшей — максимально большого *adot*. Такой *adot* представлял бы собой денежный доход без всяких расходов, если бы поиски максимизации материальной и символической прибыли, ожидаемой от брака, даже с помощью обмана (всегда рискованного в мире, где почти все знакомы друг с другом), не сопровождалось бы экономическим и политическим риском, содержащимся в диспропорциональном браке, или, как говорится, браке «снизу вверх». Экономический риск заключается в возврате приданого (*tournadot*), которое может быть востребовано в случае, если муж или жена умирают до рождения ребенка, и этот риск вызывал опасения неизмеримо большие, чем сама вероятность такого риска. Предположим, что мужчина женится на девушке из богатой семьи. Она ему приносит 20 000 приданого. Его родители говорят: «Ты берешь 20 000 франков и думаешь, что сделал выгодное дело. На самом деле ты попадешь в ловушку. Ты получишь приданое по контракту. Часть ты потратишь. С то-

¹³ При нормальном развитии системы риск исчезновения рода вследствие безбрачия старшего сына практически отсутствует.

301

бой что-нибудь случится. Как ты будешь возвращать, если будет нужно? Ты не сможешь». Обычно *adot* старались не трогать¹⁴. Риск, который можно назвать политическим, безусловно, более непосредственно принимается в расчет в стратегиях, поскольку он затрагивает один из основополагающих принципов всех практик: асимметрию. Нарушение симметрии, которое культурная традиция установила в пользу мужчин и благодаря которой брак оценивается с мужской точки зрения (под «браком с понижением» всегда подразумевается женитьбы мужчины высшего статуса на женщине более низкого статуса), приводит к тому, что помимо экономических барьеров нет ничего, что препятствовало бы браку старшей дочери из маленькой семьи с младшим сыном из большой семьи, тогда как старший сын из маленькой семьи не может жениться на младшей дочери из большой семьи. Иными словами, между всеми браками, навязанными экономической необходимостью, единственно полноценными союзами признаются такие, где асимметрия, устанавливаемая культурным произволом в пользу мужчины, удваивается асимметрией того же рода между экономическим и социальным положением супругов. Чем более высока стоимость *adot*, тем более прочной становится продвинутая позиция супруга. Несмотря на то, что, как мы видели, семейная власть относительно независима от власти экономической, стоимость *adot* является одним из принципов распределения власти внутри семьи и, в частности, соответствующей власти свекрови и тещи в том структурном конфликте, который их противопоставляет.

¹⁴ Обычно *adot* передавался отцу или матери супруга и лишь в виде исключения, т. е. когда он лишался родителей, самому наследнику. *Adot* должен был включаться в состояние молодоженов, в случае расторжения союза или смерти одного из супругов оно переходило к детям, если таковые имелись, оставшийся в живых супруг сохранял право пользования имуществом. В противном случае *adot* возвращался в семью того, кто его принес. Некоторые брачные контракты предусматривают, что в случае распада союза тесть может ограничиться выплатой процентов от *adot*, принесенного зятем, который может надеяться вернуться в свой дом после восстановления союза.

302

Об авторитарной свекрови обычно говорили: «Она не хочет отдавать половник», этот символ власти в доме. Половник — привилегия хозяйки дома: ближе к обеду, пока разогревается еда, свекровь раскладывает хлеб, овощи, наливает похлебку в супницу; когда все усаживаются, она ставит супницу на стол, размешивает суп половником и затем передает его главе семьи (деду, отцу или дяде), который накладывает себе еду первым. В это время невестка занята чем-нибудь другим. Чтобы поставить невестку на место, мать говорит: «Я тебе еще не давала половника».

В результате, мать как хозяйка дома, которая в других случаях могла использовать все средства, имеющиеся в ее распоряжении, чтобы воспрепятствовать «браку с понижением», станет первой же сопротивляться женитьбе сына на женщине слишком высокого положения (относительно), понимая, что ей легче будет подчинить себе девушку низкого происхождения, чем невестку из большой семьи, о которых говорят, что они «входят как хозяйки дома (*daune*)» в свою новую семью (ссылка на первоначальный взнос является самым

веским аргументом в ситуациях кризиса домашней власти, когда открывается «экономическая» правда, обычно скрываемая: «Всемирно известно, сколько ты принесла!» Дисбаланс сил иногда бывает так велик, что только после смерти свекрови о молодой невестке можно сказать: «Теперь она *daune*»). Самая большая опасность нарушения симметрии возникает в случае, когда наследник женится на младшей дочери из многодетной семьи. Поскольку существует приблизительное соответствие (о чем свидетельствует двойной смысл слова *adot*) между *adot*, выделяемом при замужестве, и состоянием и, следовательно, при всех прочих равных, между состояниями, которые могут быть объединены, *adot* девушки из богатой, но многодетной семьи может оказаться не больше *adot* единственной младшей дочери из семьи среднего достатка. Внешнее равновесие, которое как будто устанавливается между ценностью внесенного *adot* и ценностью состояния семьи, может скрывать разногласие, порождающее конфликты, поскольку-

303

ку власть и претензии на власть зависят в равной степени как от материального и символического капитала родительской семьи, так и от стоимости приданого. Так, мать, защищая свои интересы хозяйки дома, т. е. свою власть, объем которой, в свою очередь, зависит от ее первоначального взноса (вот почему в каждом браке заключается вся матримониальная история рода), лишь защищает интересы рода от внешних посягательств. Действительно, брак «с повышением» угрожает превосходству, которое группа признает за особями мужского пола как в социальной жизни, так и в труде и в делах семьи¹⁵.

Брак наследника и старшей дочери с особой остротой ставит вопрос о политической власти в семье, особенно когда соотношение нарушается в пользу наследницы. За исключением случая, когда объединяются два соседа и две собственности, этот тип брака помещает супругов в промежуточное положение между двумя домами, а то и создает ситуацию, когда они просто-напросто разъезжаются по своим домам. Отсюда всеобщее осуждение такого брака: «*Tr* женился на *Dà*. Он без конца ездит от одного имения к другому, он все время в дороге, он то тут, то там и никогда не бывает дома. Нужно, чтобы хозяин все-таки был дома». В открытом или скрытом споре о доме борьба идет в основном за доминирование одного рода над другим, об исчезновении одного из двух «домов» и того имени, которое ему было присвоено. (Показательно, что во всех рассмотренных случаях владения, объединившиеся в какой-то момент, в дальнейшем, часто уже в следующем поколении, разъединяются, поскольку каждый из детей получал одно из владений в качестве наследства.)

Возможно потому, что вопрос об экономических основаниях домашней власти в беарнском обществе ставится в более реалистичной манере, чем в любом другом обществе (рассказывают, что во время венчания жених, чтобы утвер-

¹⁵ Чем большее приданое приносит с собой мать, тем успешнее она одолевает путь, открываемый ей замужеством, что означает: женить сына в своей деревне или в своей родной местности и тем самым укрепить свою позицию в семье.

304

дить свою власть в семье, должен был наступить на платье невесты, а невеста должна была согнуть палец так, чтобы жених не мог до конца надеть на него обручальное кольцо), или же потому, что представления и стратегии здесь ближе к объективной истине, но все это дает основания предположить, что социология семьи, так часто обращающаяся к добрым чувствам, представляет собой лишь особый случай политической социологии. Позиции супругов в расстановке сил в семье, а также их шансы на успех в конкурентной борьбе за власть в доме, т. е. за монополию легитимного господства в домашнем хозяйстве, никогда не бывают независимы от материального и символического капитала (чья природа может меняться согласно эпохе и обществу), имеющегося в наличии у супругов или принесенного в семью.

Однако единственный наследник встречается все-таки довольно редко. Во всех прочих случаях стоимость *adot*, который может быть предоставлен младшим, в значительной мере зависит от брака старшего, от этого же, соответственно, зависят и браки, которые в будущем смогут заключить младшие, а также сама возможность их брака. В этом случае успешная стратегия заключается в том, чтобы получить от семьи невесты такой *adot*, который позволил бы заплатить за младших братьев и сестер, не прибегая к разделу или закладу собственности и не опасаясь при этом возможного возврата слишком большого *adot*. Кстати, можно заметить, что вопреки антропологической традиции, согласно которой всякий брак есть самостоятельная структура, каждая матримониальная сделка может быть понята только как *момент в ряду* матримониальных и символических обменов, поскольку экономический и символический капитал, который семья может вложить при заключении брака в одного из своих детей, в большой мере зависит от ранга, занимаемого этим обменом в совокупности браков детей данной семьи, а также от общего итога этих обменов. Это можно наблюдать,

когда первый женившийся сын поглощает все ресурсы семьи или когда младшая дочь выходит замуж раньше старшей, что затрудняет выход стар-

305

шей на матримониальный рынок, поскольку ее начинают подозревать в каком-то скрытом изъёме (в таком случае об отце говорили, что «он запряг молодую телку раньше старшей»). Вопреки видимости, ситуация бывает очень разной в зависимости от того, есть ли у старшего сестра (сестры) или брат (братья). Если — как, не сговариваясь, отмечают все информаторы— *adot* для дочерей почти всегда бывает больше, чем *adot* для мальчиков, что повышает шансы девочек на замужество, то это означает, что существует единственный выход: выдать замуж эти лишние рты, и как можно скорее. У младших детей больше свободы. Прежде всего, изобилие и даже избыток рабочей силы, складывающийся в семье благодаря им, вызывает потребность в земле, удовлетворить которую можно лишь с помощью наследства. В результате семья не столько торопится женить младшего сына (а в больших семьях, возможно, первого младшего), сколько выдать замуж младшую или даже старшую дочь. Самый нормальный случай, наиболее отвечающий интересам семьи и даже рода, — женитьба сына на наследнице. Если его жена принадлежит к семье того же положения (самый частый случай), короче, если он приносит хороший *adot* и если он может утвердиться благодаря своей производственной и репродуктивной активности (пословица говорит об этом с особой силой реализма: «Если это каплун, мы его съедим, если это петух, мы его сохраним»), то все будут его почитать и относиться к нему как к настоящему хозяину. В противном случае — т. е. если сын женится «с повышением» — он должен всем пожертвовать в пользу новой семьи: и своим *adot*, и своим трудом, и иногда своим именем (так, Жан Казенав становится *Yan dou Tinou*, т. е. Жан из дома Тину) вследствие категорически осуждаемого нарушения принципа мужского первенства, крайним выражением чего является брак слуги с хозяйкой. Учитывая то, что, с одной стороны, все стараются избежать брака с младшей, именуемого «бесплодным» (*esterlou*), или «браком голода с жаждой» (избежать которого самые бедные могут, только превращаясь для своих жен в своего рода «слуг с пансионом»), а с другой стороны, возможность со-

306

здать семью, оставаясь в отцовском доме, остается привилегией старшего, то младшим, не имеющим возможности жениться на наследнице из-за их *adot*, иногда увеличенного с помощью тщательно собираемых небольших сбережений (*lou cabai*), не оставалось иного выбора, кроме как переехать в город или уехать в Америку в расчете на какую-нибудь работу и место, или же остаться холостяком, на положении слуги в своей собственной или чужой (для самых бедных) семье.

Мало сказать, что младших сыновей никто не торопился женить: это откладывали на потом, а в мире матримониального дирижизма такого невмешательства достаточно, чтобы их шансы на вступление в брак снижались очень существенно. Дело доходило до того, что получение *adot* ставилось в зависимость от выполнения определенных условий. Требовалось, например, чтобы младший определенное число лет проработал у своего старшего брата или чтобы он заключил с ним настоящий рабочий контракт, можно было также просто пообещать увеличить его долю в наследстве. Однако для младшего сына существовало еще множество других способов остаться холостяком, начиная с несостоявшегося брака и заканчивая незаметным привыканием к тому, что «уже возраст прошел», при сознательной или бессознательной поддержке семьи, настроенной на то, чтобы — пусть на время — удержать при себе такого «бесплатного слугу». Таким образом, разными путями, как те, кто покидал родной дом, перебираясь на заработки в город или в Америку, так и те, кто, оставаясь дома и отдавая свою рабочую силу, сокращал хозяйственные расходы и не посягал при этом на собственность, способствовали сохранению наследства. (Младший, в принципе, имел право пожизненного пользования своей долей, но если он умирал неженатым, она возвращалась наследнику.)

Таким образом, младший является, если можно так выразиться, *структурной жертвой*, т. е. социально назначенной и, следовательно, смилившейся жертвой системы, которая мощной защитой окружает «дом», эту коллективную сущность и экономическую целостность, коллектив-

307

ную сущность, определяемую ее экономической целостностью. Внушенная с раннего детства приверженность традиционным ценностям и привычному разделению обязанностей и власти между братьями, привязанность к дому, к земле, к семье и особенно, быть может, к детям старшего брата, склоняет некоторых младших к такой жизни, которая, согласно откровенно функционалистской формуле Ле Пле, «приносит и покой холостяцкой жизни, и семейные радости». Оттого что все склоняет их к инвестициям и даже сверхинвестициям в

семью и наследство, которые они имеют все основания считать своими, эти младшие «домоседы» являют собой (с точки зрения «дома», т. е. системы) своего рода абсолютный идеал слуги. Такой слуга часто воспринимается как «член семьи», он считает, что его личная жизнь принадлежит или является приложением к семейной жизни его хозяина, он сознательно или несознательно подталкивается к тому, чтобы инвестировать существенную часть своего времени и своих личных привязанностей в семью, заменившую ему его собственную, и в частности в детей, и часто платит отказом от брака за экономическую и эмоциональную безопасность, обеспеченную ему благодаря участию в жизни семьи.

Рассказывают, что иногда, в случае, если у старшего не было детей или он умирал, не оставляя потомства, то уже пожилого младшего, оставшегося холостяком, просили жениться, чтобы обеспечить продолжение рода. Женитьба младшего брата на вдове старшего, переходившей ему в наследство (*levitat*), — случай достаточно распространенный, хотя и не является правилом. После войны 1914-1918 гг. браки такого типа случались довольно часто: «Так улаживались дела. Как правило, к этому подталкивали родители в интересах семьи, из-за детей. А молодые соглашались. Тут было не до сантиментов» (А. В.).

Скрытые, или, точнее, *непризнанные* формы эксплуатации и, в частности, формы, которые черпают часть своей эффективности в специфической логике родственных отно-

308

шений, т. е. в опыте и языке долга и чувства, должны изучаться с учетом их сущностной двойственности: беспристрастный взгляд, который решительно сводит эти отношения к их «объективной» истине, не менее ложен, чем взгляд, который, как у Ле Пле, замечает лишь субъективное, т. е. мистифицированное представление об отношениях. Незнание «объективной» истины отношений эксплуатации составляет часть полной истины этих отношений, которые могут осуществляться как таковые *лишь в той мере*, в какой они не признаются. Это не значит, что экономика обменов между супругами или между предками и потомками, которая воспринимается и выражается лишь через отрицание и сублимацию и потому предназначена служить моделью для всех мягких (патерналистских) форм эксплуатации, может быть редуцирована к теоретической модели «объективного» отношения между держателями средств производства и продавцами рабочей силы. Тем не менее она вынуждает признать, что сама «объективная» истина этого отношения не была бы столь трудной для освоения и внушения, если бы во всех случаях она была истиной субъективного отношения к труду, со всеми формами *инвестирования* в саму активность, материальным и символическим вознаграждением, которое она обеспечивает, специфическими ставками, связанными с выполнением профессиональной деятельности и с профессиональными отношениями, и даже, во многих случаях, с привязанностью к предприятию или к хозяину.

Понятно, насколько искусственным и попросту поверхностным является вопрос об отношениях между структурами и чувствами: индивиды и даже семьи могут признавать лишь наиболее почитаемые качества, такие как порядочность, здоровье и красота — у девочек, чувство собственного достоинства и трудолюбие — у мальчиков, а в действительности не прекращать опираться на приукрашенные, но более убедительные критерии, а именно ценность наследства и сумму *adot*. Если в большинстве случаев система функционирует на базе критериев, наименее релевантных с точки зрения реальных принципов ее действия, то

309

прежде всего потому, что семейное воспитание устанавливает тесную связь между фундаментальными для этой системы критериями и теми характеристиками, которые агенты считают первостепенными. Старший сын в большой семье более, чем другие дети, наделяется качествами, присущими «человеку чести» и «хорошему крестьянину», точно так же «главная наследница» или «хорошая младшая дочка» не имеют права на легкомысленное поведение, допустимое для дочерей из маленькой семьи. Кроме того, первичное воспитание, подкрепленное всеми социальными опытами, стремится внушить такие схемы восприятия и оценки, одним словом, такие *вкусы*, которые распространяются не только на другие объекты, но и на потенциальных партнеров и — без какого-либо чисто экономического или социального расчета — склоняют к исключению мезальянса. Ведь любовь, социально одобряемая, т. е. предрасполагающая к успеху, есть не что иное, как любовь к собственной социальной судьбе, которая объединяет социально предназначенных друг другу партнеров внешне случайными и произвольными путями свободного выбора. Иногда для того, чтобы подавить индивидуальные чувства, приходится открыто применять авторитет семейной власти, однако такие патологические случаи всегда остаются исключениями. В большинстве случаев норма остается невыражаемой, поскольку диспозиции агентов объективно приспособлены к объективным структурам, и эта спонтанная «расчетливость» исключает всякий намек на расчет.

Язык анализа и сами рассуждения информаторов, отобранные по причине их особой здравости, спровоцированы часто самим вопросом, а потому не должны вводить в заблуждение. В этом случае, как и во всех других, агенты подчиняются движению чувства и велению долга более, чем расчетам своей выгоды, и даже если они это делают, то сообразуются с экономикой системы принуждений и требований, продуктом которой являются их этические и эмоциональные диспозиции. Непризнаваемая истина экономики обменов между родителями выражается открыто лишь в моменты кризисов, когда как раз и обнаруживается рас-

310

чет, обыкновенно вытесняемый или замещаемый слепым благородством чувства. Эта объективная (или объективистская) истина остается частичной, истинной не более и не менее, чем магический опыт обычных обменов. Действия, направленные на преодоление *специфического противоречия* этой системы (а точнее, исходящей от всякого брака угрозы семейной собственности и через нее — всему роду, по причине того, что причитающаяся младшим компенсация в некотором роде предопределяет дробление наследства, избежать которого стремятся с помощью привилегий, предоставляемых старшему), не являются, как может показаться, если судить по языку, которым они неизбежно описываются, ни процедурами, изобретаемыми юридическим воображением, чтобы обойти правила, ни научно рассчитанными стратегиями на манер «ходов» в фехтовании или в шахматах. Именно потому, что габитус есть продукт структур, которые он стремится воспроизвести, или, вернее, потому, что габитус предполагает «спонтанное» подчинение установленному порядку и приказам хранителей этого порядка, т. е. старейшин, он заключает в себе принцип феноменологически очень разных решений, как-то: ограничение рождений детей, эмиграция, безбрачие младших и другие такого рода решения, которые различные агенты — в зависимости от их положения в социальной иерархии, от их ранга в семье, от пола — принимают в практических антиномиях, порождаемых системами требований, не являющихся автоматически совместимыми. Матримониальные стратегии неотделимы от стратегий наследования, стратегий деторождения или даже педагогических стратегий, т. е. от совокупности *стратегий* биологического, культурного и социального *воспроизводства*, которые всякая группа задействует, чтобы передать следующему поколению в сохраненном или приумноженном виде унаследованные власть и привилегии. В основе этих матримониальных стратегий лежит не дух расчета, не механистический детерминизм экономической необходимости, а диспозиции, внушенные условиями существования, своего рода социально сконструированный инстинкт, который

311

склоняет переживать как безусловное веление долга или как непреодолимое влечение чувства, поддающиеся объективному расчету требования особой формы экономики.

Глава 2. Социальные функции родства

Существуют банальные ответы, исходящие из кодифицированной повседневности, они заключены в кратком своде нравов и обычаев, общепринятых ценностей, представляющем собой своего рода инертное пассивное знание. Сверх того, существует уровень творчества, эта епархия *atusnaw* (мудреца), способного не только практически пользоваться принятым кодексом, но и приспособлять его, модифицировать и даже коренным образом его изменять.

Мулуд Маммери. Диалог об устной поэзии Кабилии

Брак с кузиной по параллельной отцовской линии (*bent âam*, «дочь брата отца»)¹, этот легитимный квазиинцест, может рассматриваться, говоря словами Леви-Строса, как «своего рода скандал»² лишь с точки зрения таксономии

¹ В этом тексте по-новому анализируются некоторые данные, первоначально детально представленные в статье, написанной в соавторстве с Абдельмалеком Сайядом и опубликованной в книге: *Peristiany J. Mediterranean Family Structures*. — Cambridge: Cambridge U. P., 1972.

² См.: *Lévi-Strauss C. Le problème des relations de parenté // Berque J. (éd). Systèmes de parenté, intervention aux entretiens interdisciplinaire sur les sociétés musulmanes*. — Paris: Ecole pratique des hautes études, 1959. — P. 13-14.

313

традиционной этнологии. Пересматривая понятие *экзогамии*, являющейся условием воспроизводства раздельных родов, а также условием непрерывности и свободной идентификации последовательных общностей, Леви-Строс подвергает критике чреватую опасностями приверженность как теориям однородных групп, так и теории брачного альянса, представляющей брак как обмен одной женщины на другую и подразумевающей табу на инцест, т. е. обязательность обмена. В то время как правила экзогамии четко разграничивают группы, построенные на альянсах, и группы, основанные на родстве, которые не могут совпадать по определению, — генеалогический род оказывается, таким образом, вполне ясно определенным, поскольку власть, привилегии и обязанности передаются как по материнской, так и по отцовской линии, но эндогамия стирает различия между родами. Так, в крайнем случае системы, которая реально была бы основана на браке с кузиной по параллельной линии, определенный индивид оказался бы связан с дедом по отцовской линии не только по отцу, но и по матери. Но с другой стороны, решая сохранить кузину по параллельной линии (эту почти-сестру) внутри рода, группа тем самым лишает себя возможности принимать женщин со стороны и, соответственно, создавать альянсы. Таким образом, мы вынуждены задаться вопросом, достаточно ли считать подобный тип брака исключением (или «абберрацией»), подтверждающим правило, или мы должны подготовить категории восприятия, которые позволят ему возникнуть, подготовить ему место, дать имя и т. п.; или, совсем наоборот, следует самым радикальным образом оспорить эти категории мышления, производящие такого рода *немыслимое*. Для этого, например, достаточно увидеть, что использование понятия «предпочтительного брака», являясь легитимным в обществе, признающем экзогамные группы и установившем строгое различие между родителями по параллельным и по скрещенным линиям, не имеет смысла в обществе, которому экзогамные группы несвойственны. Возможно, следует пойти дальше и рассматривать это исключение как повод усомниться не только в самом поня-

314

тии предписания или предпочтения и, шире, — в *понятии правила и поведения, регулируемого правилами* (в двойном смысле: как поведения, объективно соответствующего правилам, и поведения, определяемого через подчинение правилам), но и в самом понятии группы, определяемой генеалогией как сущность, чья социальная идентичность может быть столь же инвариантной и недвусмысленной, как и критерии определения группы, сообщающие каждому из своих членов определенную, раз и навсегда установленную социальную идентичность.

Неадекватность языка предписаний и правил столь очевидна при патрилатеральном браке*, что мы не можем не задаться вопросами, которые ставил Р. Нидхейм (*R. Needham*) в отношении условий действительности (возможно, никогда не выполняемых) такого языка, являющегося не чем иным, как языком права³. Вопросы об эпистемологическом статусе таких находящихся в постоянном обиходе понятий, как правило, предписание или предпочтение, не могут не затронуть и предполагаемую ими *теорию практики*: как можно, хотя бы и неявным образом, выдавать «алгебру родства», как говорил Малиновский, за теорию родственных практик и «практического» родства, не постулируя при этом негласно существование дедуктивной связи между наименованиями родства и «родственными установками»? И можно ли придавать этой связи антропологическое значение, не постулируя при этом, что упорядоченные и регламентированные отношения между родственниками являются продуктом подчинения правилам (чтобы быть максимально точным, их надо было бы назвать в дюркгеймовском стиле скорее «правными» (*jural*), чем правовыми или законными отношениями), которые предназначены управлять практикой на манер правовых норм?⁴ Наконец,

* Брак по боковой отцовской линии. — Прим. перев.

³ *Needham R.* The formal analysis of perspective patrilineal cross-cousin marriage // *Southwestern Journal of Anthropology*. — Vol. 14. — 1958. — P. 199-219.

⁴ О дедуктивной связи, которая объединяет наименования родства или систему называния с родственными установками, см.: *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and Function in Primitive Society. — Londres, 1952. — P. 62, trad. franc. par Fr. et L. Martin. Paris: Minuit, 1968; *African Systems of Kinship and Marriage*. 1960. Introduction. P. 25; *Levy-Strauss C.* Anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958. — P. 46. На предмет термина «правный» или «юральный» (*jural*) и о том, как его использует Радклиф-Браун, см.: *Dumont L.* Introduction a deux théories d'anthropologie sociale. — Paris: Mouton, 1971. — P. 41: «"Юральные" отношения это такие отношения, которые являются объектом точных, формализованных предписаний — идет ли речь об одушевленных или неодушевленных предметах».

315

можно ли превращать генеалогическое определение групп в единственный принцип деления социальных единиц и распределения агентов по этим группам, при этом неявно

постулируя, что агенты во всех отношениях и раз и навсегда определяются их принадлежностью группе, и что, в конечном счете, группа определяет агентов и их интересы в большей степени, чем сами агенты определяют группы в зависимости от своих интересов?

Состояние исследований

Самые последние теории брака с кузиной по параллельной линии, принадлежащие Ф. Барту, а также Р. Марфи и Л. Каздану, несмотря на их диаметрально противоположность друг другу, сходятся в том, что они вводят *функции*, которые структуралистская теория игнорирует или заключает в скобки, идет ли речь о таких экономических функциях, как сохранение наследства внутри рода, или о политических функциях, как укрепление интеграции рода⁵. Ясно, что эти теории не могут действовать по-другому, иначе браку с кузиной по параллельной линии, который не выполняет очевидным образом функции обмена или альянса, единодушно признаваемых за браком с кузиной по пересекающейся линии, не избежать упреков в бессмыс-

⁵ Barth F. Principles of social organisation in southern Kurdistan // Universitets Ethnografiske Museum Bulletin. — №7. — Oslo, 1953; Murphy R. F., Kasdan L. The structure of parallel cousin marriage // American Anthropologist. — Vol. 61. — 1959. — P. 17-29.

316

ленности⁶. Ф. Барт настаивает на том, что эндогенный брак «решающим образом» участвует в усилении самого слабого рода и в превращении его в группу, объединенную борьбой против мятежников. Напротив, Марфи и Каздан упрекают Барта за то, что он объясняет институт брака через «цели, сознательно преследуемые индивидуальными акторами», а точнее, заинтересованностью главы рода привязать к себе своих племянников, находящихся в потенциальных точках разрыва, — сами они соотносят этот тип брака с его «структурной функцией», способствующей «предельному расщеплению агнатических родов* и — вследствие эндогамии — изоляции и замыканию родов на самих себе». Клод Леви-Строс имеет все основания утверждать, что обе эти противоположные позиции приходят к одному и тому же: действительно, теория Барта, согласно которой такой брак укрепляет единство рода и ослабляет его тенденцию к дезинтеграции, и теория Марфи, которая усматривает в нем поиск основы интеграции в более широкие союзы, объединяющие в предельном случае всех арабов, ссылаясь при этом на идею общего происхождения, единодушны в допущении того, что брак с сестрой по параллельной линии не может быть объяснен в логике системы матримониальных

⁶ Большинство предшествующих исследователей лишь воспроизводили объяснения местного сообщества, согласно которым функция эндогамного брака состоит в сохранении собственности в семье, правильно указывая на связь, которая существует между браком и обычаем наследования. Такомо объяснению Марфи и Каздан совершенно справедливо возражают, что хотя по закону Корана женщины предназначаются половина доли мальчика, этот закон соблюдают крайне редко, и что семья, в принципе, всегда могла рассчитывать на наследство, приносимое с собой пришлыми невестами (Granqvist H. Marriage conditions in a Palestinian village // Commentationes Humanarum Societas Scientiarum Fennica. — Vol. 3. — 1931; Rosenfield R. An analysis of marriage statistics for a moslem and Christian arab village // International Archives of Ethnography. — №48. — 1957. — P. 32-62).

* «*Agnatus*» — в римском праве система родства, передаваемого только по мужской линии, потомки одного родоначальника. Противоположная система — по женской линии «*cognatus*» — когнатическое родство. — Прим. перев.

317

обменов и неизбежно отсылает к внешним функциям, экономическим или политическим⁷.

Жан Кюизенье лишь делает выводы из этого утверждения, выстраивая конструкцию, в которой пытается учесть уже установленные всеми исследователями расхождения между «моделью» и практиками, а также принимает в расчет внешние, по меньшей мере экономические функции матримониальных обменов: «Само аборигенное мышление подталкивает к такой объяснительной модели. Оно представляет альянсы, складывающиеся в группе, опираясь на фундаментальную оппозицию между двумя братьями, одного из которых, чтобы сохранить прочность группы, ориентируют на эндогамный брак, другого же, чтобы добыть для группы союзников, — на экзогамный брак. Эта оппо-

⁷ Общим для этих двух теорий является то, что они принимают недифференцированное определение функции брака, сводящейся, таким образом, к функции «для всей группы в ее совокупности». Так, например, Марфи и Каздан пишут: «Большинство объяснений брака между двоюродными братом и сестрой по параллельной линии исходят из причин и мотиваций, в соответствии с которыми институт должен рассматриваться в зависимости от сознательных целей индивидуальных действующих лиц. Мы не стремились объяснить происхождение обычая, но, приняв его за фактическую данность, попытались проанализировать его функцию, т. е. его роль внутри бедуинской социальной структуры. Оказалось, что брак между кузеном и кузиной по параллельной линии способствует крайнему расщеплению агнатических родов в арабском обществе, а через эндогамию он "капсулирует" патрилинейные сегменты» (Murphy F., Kasdan L.

Op. cit. — P. 27). Те, кто объясняет матримониальные стратегии через их результаты (например, расщепление и слияние, по Марфи и Каздану, ничего не прибавляют оттого, что их назвали функциями), так же далеки от реальности практик, как и те, кто ссылаются на эффективность правила. Сказать, что функцией брака между кузеном и кузиной по параллельной линии является расщепление или слияние, не задавшись вопросом *для кого и зачем*, в какой степени (которую следовало бы измерить) и при каких условиях, означает прибегнуть, конечно завуалированно, к объяснению через *конечные цели*, вместо того чтобы задаться вопросом, как экономические и социальные условия, характерные для какой-либо социальной формации, навязывают поиск удовлетворения определенного типа интересов, который сам приводит к производству определенного типа коллективных эффектов.

318

зиция между двумя братьями обнаруживается на всех уровнях агнатической группы. На языке генеалогии, привычном арабскому мышлению, она выражает альтернативу, которую можно представить схемой "дробного порядка", где порядковые величины *a* и *b* составляют соответственно 1/3 и 2/3. Если *a* — эндогамный выбор, *b* — экзогамный, и если следовать разветвлению дихотомического древа, начиная от его корней, то выбор *a* на самом внешнем уровне генеалогических кругов есть выбор кузины по параллельной линии (треть случаев)⁸. Можно было бы считать достоинством этой модели тот факт, что она пытается использовать статистические данные в отличие от традиционных теорий «преференциального брака», которые ограничиваются констатацией расхождений, относящихся к второстепенным, например, демографическим факторам, между «нормой» (или «правилом») и практикой⁹. Но если мы обратим внимание, что достаточно принять более или менее рестриктивное определение браков, приравниваемых к бракам с кузиной по параллельной линии, чтобы начались расхождения, на большую или меньшую величину, с расчетной частотой этих браков (36% или примерно 1/3), причем последняя, вкуче с местными доводами, породила «теоретическую модель», то мы без труда сможем убедить-

⁸ Cuisenier J. Endogamie et exogamie dans le mariage arabe // L'homme. — Т. II — №2. — Mai-août 1962. — P. 80-105.

⁹ «Давно известно — компьютерные модели, построенные К. Кундстадтером и его группой, подтвердили это окончательно, — что общества, которые предписывают брак между определенными типами родственников, лишь в редких случаях соблюдают установленную норму. Уровень рождаемости и воспроизводства, демографическое равновесие между полами, возрастная пирамида никогда не дают полной гармонии и регулярности, необходимых для того, чтобы, при предписываемой степени родства, каждый индивид сумел найти к моменту его вступления в брак подходящего супруга, — и это даже если номенклатура родственников носит настолько экстенсивный характер, что можно спутать степени родства одного и того же типа, но различной удаленности, которые иногда так далеки друг от друга, что само понятие об общем происхождении становится исключительно теоретическим» (Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. Préface à la 2-e édition. — Paris: Mouton, 1968. — P. XVII).

319

ся, что модель потому столь хорошо подходит под факты, что она была сконструирована путем *«подгонки»*, т. е. изобретена *ad hoc*, чтобы оправдать статистический артефакт, а не разработана, исходя из теории принципов производства практик. Как говорил Лейбниц, для каждой линии лица существует свое уравнение. И всегда найдется математик, который докажет, что две сестры, параллельные относительно одной и той же третьей сестры, параллельны и друг

другу.

Однако стремление подчинить генеалогии статистическому анализу имеет, по меньшей мере, то достоинство, что позволяет обнаружить основополагающие свойства генеалогии, этого аналитического инструмента, который сам никогда предметом анализа не был. И сразу весьма странным представляется намерение выразить эндогамию в процентах, тогда как в данном случае следует ставить под сомнение само понятие *эндогамной группы*, лежащей в основе расчета.

Жан Кюизень, который в данном случае следует Клоду Леви-Стросу, отмечавшему, что «с точки зрения структурализма женитьбу на дочери брата отца можно считать эквивалентной браку с дочерью сына отца»¹⁰, пишет: «Бывает и наоборот, что Эго вступает в брак с внучкой своего дяди по отцу, или с дочерью двоюродного деда по отцовской линии. С точки зрения структурализма, эти союзы эквивалентны: один — женитьбе на двоюродной сестре, дочери дяди по отцовской линии, другой — браку с внучкой деда по отцовской линии»¹¹. Когда этнолог берет номинализм, принимающий согласованную систему наименований за практическую логику диспозиций и практик, комбинируя его с формализмом статистики, основанной на абстрактных разбиениях, он вынужден производить генеалогические манипуляции, практический эквивалент которых заключается в процедурах, применяемых агента-

¹⁰ Lévi-Strauss C. Le problème des relations de parenté. — Op. cit. — P. 55.

¹¹ Cuisenier J. Op. cit. — P. 84.

320

ми, чтобы замаскировать разногласия между их матримониальными практиками и тем идеальным представлением о них, которое они создают, или тем официальным образом, которые они стремятся им сообщить. Так, если того требует дело, они могут назвать кузиной по параллельной линии не только дочь дяди по отцовской линии, но также и двоюродных и троюродных сестер по отцовской линии, т. е. сестер второй или даже третьей степени родства, как, например, дочь сына брата отца, или дочь брата отца отца, или дочь сына брата отца отца и так далее. Известно также, какие манипуляции эти агенты могут производить со словарем родства, когда, например, они используют понятие *âamm* в качестве вежливого обращения к любому старшему родственнику по боковой отцовской линии. Расчет «процентов эндогамии» по генеалогическим уровням, ирреальное пересечение абстрактных «категорий» приводит к тому, что в результате абстрагирования второго порядка этнолог трактует как идентичных таких индивидов, которые, хотя и находятся на одном уровне генеалогического древа, могут существенно отличаться друг от друга по возрасту, и их браки, уже по этой причине, могли быть заключены в различных условиях, соответствующих различным состояниям матримониального рынка. Либо, наоборот, он трактует как различные браки, генеалогически разделенные, но хронологически совпадающие, когда, например, племянник женится в то же самое время, что и один из его дядьев.

Следует ли довольствоваться абстрактными делениями, построенными *на бумаге*, т. е. основанными на генеалогиях, имеющих такую же протяженность, что и память группы, которая по своей структуре и по своей протяженности сама зависит от *функций*, приписываемых группой тем, кого она увековечивает или предаёт забвению? Е. Л. Питере¹², усматривая в схеме рода идеологическое

¹² Peters E. L. Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica // Africa. — Vol. XXXVII. — №3. — Juillet 1967. — P. 261-282. Собственно, Марфи ничего иного и не говорил, просто он не извлекал из этого никаких выводов, когда отмечал, что основной функцией генеалогии и манипулирования генеалогиями является благоприятствование вертикальной интеграции социальных структур, тогда как брак с кузиной по параллельной линии служит их разделению и замыканию на самих себе.

321

представление, к которому бедуины прибегают, чтобы дать «начальное понимание» о своих связях в настоящем, отмечает, что эта схема игнорирует реальное соотношение сил между генеалогически идентичными сегментами, что она забывает о женщинах и рассматривает как простые «несущественные обстоятельства» основополагающие экологические, демографические и политические факторы¹³. Или же следует пользоваться делениями, совершаемыми самими агентами в зависимости от критериев, которые вовсе необязательно являются генеалогическими? Но тогда можно обнаружить, что шансы индивида на брак, общественно признаваемый за равный браку с *bent âamme*, тем выше, чем обширнее «практический», т. е. практически мобилизуемый род (а вместе с тем и число потенциальных партнеров), и чем сильнее давление и вероятнее нужда, способные склонить или вынудить этого индивида к заключению брака внутри рода. Когда неделимость нарушена и ничто более не напоминает о генеалогической связи и ее не под-

¹³ Действительно, даже в самых тщательно составленных генеалогиях встречаются систематические пробелы: сила памяти пропорциональна той ценности, которую группа сообщает каждому индивиду в момент составления генеалогий, в них лучше отражены мужчины (и, как следствие, их браки), особенно когда они произвели многочисленное потомство мужского пола, чем женщины (за исключением, конечно, тех, которые вступили в брак внутри рода). Генеалогии регистрируют близкие браки лучше, чем дальние; браки, заключенные единственный раз в жизни супругов, лучше, чем полный набор всех браков, в который может вступать один и тот же человек (полигамия, череда браков, заключаемых вследствие разводов или вдовства) на протяжении своей жизни. Все заставляет предположить, что вне поля внимания информатора могут оказаться целые роды, если последний представитель рода умер, не оставив мужского потомства (оправдывая тем самым местную теорию, согласно которой всякое рождение есть воскресение, а индивид, не имеющий мужского потомства, — это тот, кого никто не «вызовет» — как вызывают духов — и не воскресит.)

322

держивает, то дочь брата отца может оказаться не более близкой родственницей в практически освоенном социальном пространстве, чем любая другая кузина по отцовской или даже по материнской линии. Наоборот, более отдаленная в генеалогическом пространстве кузина может стать практическим эквивалентом *bent âamme*, если оба кузена состоят в одном «доме», сплоченном, полностью неделимом, живущем под руководством старейшины. И

когда информаторы настойчиво повторяют, что сегодня браки внутри рода заключаются реже, чем раньше, то, быть может, они являются просто жертвами иллюзии, порожденной упадком этих больших неделимых семей.

Функции связей и основание групп

Недостаточно, как делают некоторые наиболее осведомленные информаторы, аккуратно перейти от понятия преференциального брака с параллельной кузиной к понятию «родовой эндогамии» и попытаться с помощью этой расплывчатой и отвлеченной терминологии уйти от проблем, которые ставит понятие эндогамии, — тех самых проблем, что скрывает в себе слишком знакомый концепт *группы*. Прежде всего следует спросить себя, кто заинтересован в том, чтобы определять группу через генеалогическую связь, объединяющую ее членов, и только таким образом и трактовать ее, а следовательно, рассматривать (имплицитно) родство как необходимое и достаточное условие целостности группы. В самом деле, как только реально ставится вопрос о *функциях* родственных связей или — в более жесткой форме — об пользе родни, так очень скоро обнаруживается, что использование родственных связей, которые можно назвать генеалогическими, закрепляется за официальными ситуациями, в которых они выполняют функцию упорядочения социального мира и легитимации этого порядка. Этим оно и противостоит другим способам практического использования традиций родственных связей,

323

которые в свою очередь являются частным случаем использования *связей*. Генеалогическая схема семейных связей, которую конструирует этнолог, лишь воспроизводит *официальное* представление о социальных структурах, произведенное путем приложения принципа структурирования, который является *доминирующим* только в *некотором отношении*, т. е. в определенных ситуациях и относительно определенных функций.

Напомнить о том, что родственные связи — это что-то, что делается и с чем делают что-то — вопреки впечатлению, которое могут производить существующие таксономии, означает не только заменить «функционалистскую» интерпретацию на «структуралистскую». Это значит радикальным образом усомниться в имплицитной теории практики, которая склоняет этнологическую традицию к рассмотрению семейных связей скорее «в виде предмета или интуиции», выражаясь словами Маркса, чем в виде практик, которые производят эти связи, воспроизводят их или используют, соотносясь с их непременно практическими функциями. Если все, что касается семьи, не было бы окружено замалчиванием, то не нужно было бы напоминать, что сами отношения между предками и потомками существуют и длятся лишь благодаря непрерывной работе по их поддержанию и что существует *экономика материальных и символических обменов между поколениями*. Что касается союзных отношений, то только если они регистрируются как *состоявшийся факт* — а именно так и поступает этнолог, составляющий генеалогию, — можно забыть, что они являются продуктом стратегий, направленных на удовлетворение материальных и символических интересов и организованных в соответствии с определенным типом экономических и социальных условий.

Говорить об эндогамии и даже желать — в похвальном стремлении к строгости — измерить ее степень, означает поступать так, как если бы существовало чисто генеалогическое определение рода, в то время как каждая взрослая мужская особь, на каком бы уровне генеалогического древа она ни находилась, представляет собой потенциал-

324

ную точку сегментации, которая может актуализироваться при конкретном социальном использовании обычая. Чем далее мы удаляемся от точки происхождения во времени и в генеалогическом *пространстве* — а ничто в этом абстрактном пространстве не мешает нам отодвигать ее до бесконечности, — тем более раздвигаются *границы* рода и тем более возрастает *ассимиляционная* сила генеалогической идеологии, но при этом теряются ее *различительные* свойства, которые возрастают при движении в противоположном направлении — при приближении к общему корню. Таким образом, возможное использование выражения *ath* (потомки того-то, из таких-то...) подчиняется точно такой же позиционной логике, что, согласно Эванс-Причард, характерна для применения слова *cieng*: один и тот же индивид может в зависимости от обстоятельств, ситуации, собеседника, т. е. в соответствии с *функцией* сходства и различия названия, может сказаться либо членом *Ath Abba*, т. е. членом «дома» (*akham*), самой малочисленной единицы, либо же — и это другая крайность — членом *Ath Yahia*, т. е. племени (*âarch*), наиболее широкой группы. Такой абсолютный релятивизм предоставляет агентам власть манипулировать их собственной социальной идентичностью или идентичностью их соперников или партнеров, которых они рассчитывают ассимилировать или исключить, манипулируя границами класса, в чей состав

входят как те, так и другие. Достоинством этого абсолютного релятивизма является, по крайней мере, осуществляемый им разрыв с наивным реализмом, который характеризует группу исключительно как популяцию, определяемую по непосредственно наблюдаемым *границам*. Действительно, структура группы (и, как следствие, социальная идентичность составляющих ее индивидов) зависит от функции, которая заложена в ее конституирование и ее организацию. Именно об этом забывают те, кто, пытаясь избежать генеалогической абстракции, противопоставляют ей линию по родству (*descent line*) или линию по месту проживания (*local line*), либо ту и другую совмещенные — диаграммно-локальную линию (*local descent group*), как часть множества, об-

325

разуемого однолинейным родством агентов, которым совместное проживание позволяет действовать коллективно в качестве группы¹⁴. Эффекты пространственной дистанции зависят, в свою очередь, от функции, для которой была установлена социальная связь. Если можно предположить, например, что потенциальная полезность партнера имеет тенденцию к ослаблению по мере того, как увеличивается дистанция, то в случае престижного брака эта тенденция прерывается: символическая выгода становится тем больше, чем более удастся наладить связь между самыми удаленными друг от друга сторонами. Точно так же, если совместное проживание способствует интеграции группы, то единство, которого достигает группа, мобилизуясь ради какой-либо общей функции, способствует минимизации эффекта дистанции. Одним словом, несмотря на теоретическую возможность предполагать существование стольких возможных групп, сколько существует функций, нельзя все же вступать в контакт с любым по любому поводу, точно так же, как невозможно предлагать свои услуги любому с любой целью. Чтобы избежать релятивизма и не впасть в реализм, можно установить, что константы поля партнеров, одновременно используемых на деле в силу их пространственной близости и полезных в силу их социального влияния, приводят к тому, что каждая группа агентов стремится поддерживать свое существование с помощью постоянной работы по установлению привилегированной сети практических связей, которая включает не только совокупность генеалогических связей, поддерживаемых в действенном состоянии и называемых здесь *практическим родством*, но также совокупность не-генеалогических связей, мобилизуемых для ежедневных житейских потребностей, которые мы здесь называем *практическими связями*.

Сватовство и церемония бракосочетания дают хороший повод увидеть все то, что в реальности отделяет официальную родню, единую и неделимую, определенную раз и навсегда про-

¹⁴ Dumont L. Op. cit. — P. 122-123.

326

токовыми нормами генеалогии, от практического родства, границы и дефиниции которого столь же многочисленны и разнообразны, как его пользователи и случаи использования. Если практическое родство создает браки, то именно официальное родство совершает церемонию бракосочетания. При обычных браках контакты, предшествующие официальному предложению (*akht'ab*), а также не предназначенные для огласки переговоры, касающиеся того, что оставляет в неизвестности официальная идеология, а именно: экономических условий брака, статуса жены в доме мужа, отношений с матерью мужа, — осуществляют участники, менее всего наделенные властью представлять всю группу и мобилизовать ее, т. е. те, кого можно в любой момент лишить полномочий: либо старуха, своего рода профессионал таких тайных контактов, либо повивальная бабка, либо какая-то другая женщина, привычно перемещающаяся из деревни в деревню. В трудных переговорах между удаленными друг от друга группами декларация о намерениях (*assiwat' wawal*) возлагается на известного и уважаемого мужчину, принадлежащего к достаточно обособленной и дистанцированной части «принимающей» группы, чтобы выглядеть *нейтральным* и быть способным действовать сообща с лицом, занимающим приблизительно ту же позицию по отношению к группе «дающих» (скорее друг или союзник, чем родственник). Лицо, получившее такой мандат, избегает слишком явных демаршей и ведет себя так, чтобы найти внешне неожиданный повод (случай, отрицающий намеренность, расчет) встретить представителя «со стороны девушки» и открыть ему намерения заинтересованной семьи. Что касается официального предложения (*akht'ab*), то его делает наименее ответственный из отвечающих за заключение брака — т. е. старший брат, а не отец, дядя по отцу, а не дед и т. д. — в сопровождении, особенно если он молод, какого-либо родственника из другого рода. Это мужчины, все более близкие жениху и

327

все более уважаемые (например, если на первом этапе участвуют старший брат и дядя по материнской линии, то на следующем — дядя по отцовской линии и один из почетных членов группы, затем — те же почетные лица в сопровождении многих почетных лиц группы и деревни, а также *t'aleb*, к которым присоединяется позже марабут деревни, затем отец в компании почетных граждан ближайших деревень и даже соседнего племени и т. д.), которые ходатайствуют перед мужчинами, представляющими семью невесты, наиболее дальними с точки зрения родства и пространства. В конечном счете, самые почетные и самые дальние родственники невесты ходатайствуют перед отцом и матерью девушки от имени самых близких и самых знатных родственников жениха, которые прежде ходатайствовали перед ними. Наконец о согласии (*aqbal*) сообщается максимально большому числу людей, и оно доводится до сведения самого почетного родственника молодого человека самым почетным родственником девушки, которого просили поддержать ходатайство. По мере того как переговоры успешно продвигаются и близятся к завершению, практическая родня уступает место официальной родне, поскольку иерархия *полезности* почти диаметрально противоположна иерархии генеалогической легитимности. Так происходит, во-первых, из-за того, что на первом этапе нет заинтересованности вступать в контакт с родственниками, которые по своей генеалогической и социальной позиции способны скомпрометировать своих доверителей (особенно когда ситуация конъюнктурной подчиненности, присущая позиции ходатая, сочетается со структурным превосходством, связанным с тем, что мужчина чаще всего женится на женщине ниже себя. Во-вторых, нельзя обращаться к первому попавшемуся, предоставив ему роль просителя, который может столкнуться с отказом, а тем более оказаться участником малопрестижных переговоров, часто мучительных, иногда унижительных

328

для обеих сторон (такова, например, практика *thajâalts*, состоящая в подкупе родственников девушки, которую сватают, за их ходатайство перед родственниками, влияющими на решение). В-третьих, на *практической* стадии переговоров поиск максимальной эффективности ориентирует на выбор лиц, известных своей ловкостью или особым авторитетом в глазах данной семьи или же своими хорошими отношениями с тем, кто способен повлиять на решение. И совершенно естественно, что те, кто реально «сделал» брак, на официальном этапе должны довольствоваться местом, предназначенным им не по их полезности, а по положению в генеалогии — что обрекает их, как говорят в театре, на исполнителей «вторых ролей», лишь подыгрывающих «главным героям».

Упрощая, можно сказать, что представительская родня противопоставляется родне практической наподобие того, как официальное противостоит неофициальному (включающему одиозное и скандальное), коллективное — единичному, публичное, эксплицитно кодированное в магических или квазигирических формах, — частному, сохраняемому в имплицитном и даже в тайном виде; как коллективный обряд, т. е. бессубъектная практика, исполняемая взаимозаменяемыми агентами, получившими коллективный кредит доверия, противостоит стратегии, ориентированной на удовлетворение практических интересов какого-либо агента или отдельной группы агентов. Абстрактные единицы, являясь продуктом простого теоретического деления, как в данном случае — линия одного родоначальника (или, в другом случае, возрастная группа), открыты всем функциям, т. е. ни одной функции в отдельности, и обретают практическое существование только посредством и для наиболее *официального* использования родства: *представительская* родня есть не что иное, как представление, которое группа составляет о себе самой, и почти театральное представление о самой себе, которое группа дает для себя, действуя в соответствии с имеющимся у нее представ-

329

лением о себе. Напротив, практические группы существуют только посредством и для особого рода функций, ради выполнения которых они *эффективно мобилизуются*, и сохраняются только потому, что постоянно поддерживаются на ходу, благодаря собственно их использованию и целой работе по поддержке (частью которой являются матримониальные обмены, осуществляющиеся действиями этих групп), а также благодаря тому, что они основаны на той общности диспозиций (габитус) и интересов, что формирует неделимость материального и символического состояния.

Если случается, что официальная совокупность индивидов, определяемая по одной связи с одним и тем же предком, располагающаяся на одном (каком бы то ни было) уровне

генеалогического древа, составляет одну практическую группу, то в этом случае деление, основанное на генеалогии, перекрывается структурными единицами, сформированными по другим принципам: экологическим (соседство), экономическим (неделимость) и политическим. Пусть даже *дескриптивная ценность* генеалогического критерия оказывается тем выше, чем ближе общие предки и чем теснее социальное единство, это все же необязательно означает, что его *унифицирующая эффективность* соответственно возрастает. В действительности мы увидим, что самая тесная генеалогическая связь, например, та, что объединяет братьев, является в то же время местом сильнейшей напряженности, и только не прекращающаяся ни на мгновение работа помогает поддерживать солидарность. Короче, простая генеалогическая связь никогда полностью не предопределяет связь, объединяющую индивидов. Протяженность практического родства зависит от способности членов официальной структуры преодолевать напряженность, которую порождает столкновение интересов внутри неделимого предприятия по производству, потреблению и поддержанию практических связей, соответствующих официальному представлению, которое дает о себе любая группа, считающая себя спаянной, и, следовательно, аккумулировать преимущества, получаемые от всякой практической связи,

330

а также символические прибыли, обеспечиваемые социальным одобрением практик, которые соответствуют своему официальному представлению, т. е. социальному идеалу родства.

Все стратегии, с помощью которых агенты стремятся *соответствовать правилам* и таким образом обратить эти правила в свою пользу, указывают на то, что представления и, в частности, таксономии родства обладают действенностью, которая, будучи чисто символической, не становится от этого менее реальной. В качестве инструмента познания и конструирования социального мира структуры родства выполняют политическую функцию (на манер религии или любого другого официального представления). Различные формы обращения прежде всего являются *категориями родства*, а в этимологическом смысле коллективными и публичными вменениями обязательств (*katègoreisthai* первоначально означало публичное обвинение, осуждение кого-либо за что-либо на глазах у всех), коллективно одобренными и установленными как самоочевидные и необходимые: на этом основании формы обращения обладают магической властью *устанавливать границы* и *учреждать группы* посредством *перформативных* заявлений (достаточно задуматься над тем, что содержит в себе такое выражение, как: «ведь это твоя сестра!» — единственное практическое выражение табу на инцест), наделенных всей силой групп, в создании которых эти заявления принимали участие.

Символическая власть категорем лучше всего видна на примере *имен собственных*, которые, будучи эмблемами, содержащими весь символический капитал престижной группы, являются ставкой в интенсивной конкурентной борьбе: присвоить такие-то признаки генеалогической позиции (такой-то, сын такого-то и т. д.) — значит в какой-то степени овладеть *титлом*, дающим преимущественные права на состояние группы. Дать новорожденному имя какого-нибудь великого предка означает не только совершить акт почтительной сыновней любви, но и в какой-то степени предопределить судьбу ребенка, которому тем самым пред-

331

назначается «воскресить» героического родоначальника, т. е. унаследовать его обязанности и его власть. (Здесь, как и везде, наличное соотношение сил и власти определяет, каким в будущем станет коллективное представление о прошлом: эта символическая проекция соотношения сил между конкурирующими индивидами и группами еще более способствует укреплению отношений силы, давая доминирующим право распоряжаться памятью о прошлом с тем, чтобы она наилучшим образом легитимировала их интересы в настоящем.)

Как правило, новорожденным не дают имя еще живущего родственника, поскольку это означало бы «воскресить» его до его смерти, бросить ему оскорбительный вызов и, хуже того, наложить проклятие. Этого же правила придерживаются, когда раздел неделимого освящен торжественной процедурой деления наследства либо когда семья распадается по причине эмиграции в город или во Францию. Отец не может дать свое имя сыну — и если сын носит его, то потому, что «был еще в утробе матери», когда отец скончался. Однако и здесь, как и повсюду, существует множество уловок и способов нарушить данный обычай. Случается, что ребенку меняют первоначально данное ему имя и присваивают имя отца или деда, «освободившееся» после смерти последнего (мать и женская часть семьи продолжают называть его первым именем, сохраняя, таким образом, его для

семейного пользования). В других случаях одно и то же имя присваивается нескольким детям в несколько видоизмененных формах, получаемых с помощью прибавления или изъятия отдельных звуков (Моханд Урабах вместо Рабах, или наоборот) или незначительных перестановок (Беа вместо Моханд Амеэяне, Хамини или Дахмане вместо Ахмед). Поскольку нежелательно — по тем же причинам — называть ребенка одним именем со старшим братом, часто подбирают имена, близкие по звучанию или значению (Ахсен и Эльхосин, Ахмед и

332

Мохамед, Мезиане и Мокране и т. д.), особенно если одно из имен носил какой-нибудь предок.

Самые престижные имена, как и самые плодородные земли, являются предметом регламентированной конкурентной борьбы, и «право» на присвоение самого желаемого имени (поскольку оно указывает на непрерывную генеалогическую связь с предком, память о котором хранится группой и за ее пределами) распределяются в соответствии с иерархией, аналогичной той, которая определяет долг чести в случае мести либо права на наследственные земли в случае продажи. Так, в силу того, что имя передается по прямой мужской линии, отец не может дать сыну имя своего собственного *âamm* или своего родного брата (*âamm* ребенка), если после их смерти у них остались женатые сыновья, способные передать имя отца одному из своих сыновей или внуков. Здесь, как и в других случаях, привычный язык нормы и долга («обязан», «не может» и т. п.) не должен вводить в заблуждение. Можно привести пример, когда младший брат воспользовался благоприятным раскладом сил, чтобы дать своим детям имя умершего знатного брата, оставившего очень маленьких детей. Впоследствии долгом чести этих детей стало возвращение имени, законными наследниками которого они себя считали, невзирая на возникающую вследствие этого путаницу. Конкуренция особенно хорошо видна в случае, когда несколько братьев хотят дать своим детям имя отца. При том, что в стремлении не допустить забвения имени оно дается первому родившемуся после смерти его носителя мальчику, старший из братьев может отложить на более позднее время передачу имени, чтобы дать его одному из своих внуков, вместо сына одного из младших братьев, перескакивая, таким образом, через один генеалогический уровень. И наоборот, может случиться, что при полном отсутствии потомков мужского пола имя оказывается не востребованным, и долг по его «воскрешению» возлагается на побочную родню, а затем — шире — на всю группу, кото-

333

рая демонстрирует тем самым, что ее сплоченность и обилие мужчин обязывает ее принимать имена всех прямых предков, а сверх того, выручать попавшую в беду побочную родню¹⁵.

Категории родства формируют реальность. То, что обычно называют конформизмом, является своего рода чувством реальности (или, если угодно, следствием того, что Дюркгейм называл «логическим конформизмом»). Существование официальной истины — которая, распространяясь на всю группу, как это бывает в случае слабо дифференцированного общества, обладает объективностью общепризнанного — определяет специфическую форму интереса, связанную с соответствием официальному. Брак с кузиной по параллельной линии обладает для него всей полнотой реальности идеала. Если слишком доверять местным речам, то можно принять норму практики за официальную истину; а если слишком пренебрегать ими, то возникает опасность недооценки специфической эффективности официального и непонимания стратегий второго порядка, посредством которых, например, стремятся извлечь выгоду от конформизма, скрывая стратегии и интересы под видимостью подчинения норме¹⁶.

Истинный статус таксономии родства — основ структурирования социального мира, которые в качестве таковых всегда выполняют определенную политическую функ-

¹⁵ Так, одна из функций женитьбы на дочери *âamm* заключается в том, что если тот умирает, не оставив наследников по мужской линии, дочь должна заботиться о сохранении имени отца.

¹⁶ Так, самые ритуализированные с виду действия сватовства и организация церемоний, которыми сопровождаются торжества бракосочетания, имеют своей вторичной функцией — в зависимости от большей или меньшей пышности — демонстрацию социальной значимости брака (поскольку церемония бывает тем более торжественной, чем более высокое положение в социальной иерархии занимают семьи и чем более они разнесены в генеалогическом пространстве). Они предоставляют широкие возможности для анализа стратегий, направленных на манипуляцию объективным смыслом связи, который никогда не бывает полностью однозначен, либо делая ставку на неизбежность и бесспорно подчиняясь условностям; либо объективное значение брака скрывается за обрядом, освящающим этот брак.

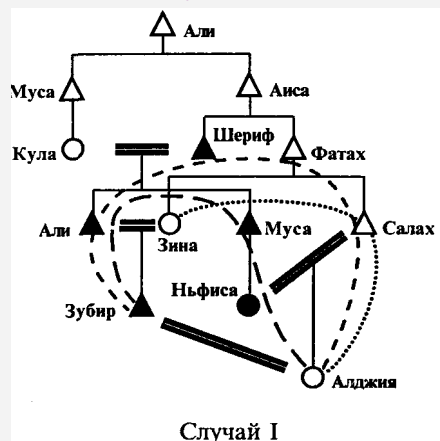
334

цию — становится особенно понятен при рассмотрении того, как по-разному используют одно и то же поле генеалогических связей мужчины и женщины, в частности, как по-разному они «толкуют» и «используют» генеалогически неоднозначные родственные связи (что ввиду ограниченности матримониального пространства случается часто). Двусмысленная генеалогическая связь всегда дает возможность приблизить самого отдаленного родственника или приблизиться к нему, делая акцент на том, что их объединяет; либо держать на расстоянии самого близкого родственника, выставляя напоказ то, что их разъединяет. Целью этих манипуляций, которые было бы наивно считать фиктивными только потому, что они никого не могут обмануть, является не что иное, как *определение практических границ группы*, которые можно очертить, в зависимости от необходимости, либо за спиной того, кого предполагается присоединить, либо перед лицом того, кого предполагается отторгнуть. Наглядное представление об этих уловках может дать различное применение термина *khal* (в строгом значении слова, брат матери). Когда его произносит марабут в отношении простого, нерелигиозного крестьянина, то тем самым он выражает стремление дистанцироваться, оставаясь в рамках приличия, и подчеркивает отсутствие всяких легитимных родственных связей. И наоборот, такое обращение между крестьянами указывает на стремление установить хотя бы минимальную близость, намекая на весьма отдаленный и гипотетический альянс.

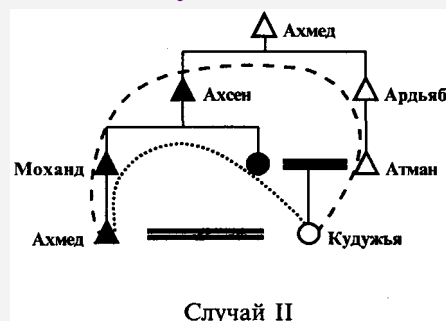
Именно такого официального прочтения придерживается этнолог, когда, например, уподобляет браку между кузеном и кузиной по параллельной линии отношения между кузенами по отцовской линии второй ступени, из которых один — а тем более оба, если состоялся обмен женщинами между сыновьями двух братьев — в свою очередь рожден от брака с кузеном по параллельной линии. Мужское, т. е. доминирующее толкование навязывается с особой силой во всех публичных, официальных ситуациях, иначе говоря, во всех торжественных ситуациях, когда порядочный человек разговаривает с порядочным человеком, вы-

335

Случай I



Случай II



членя из всех видов весьма многогранных связей самый благородный аспект, наиболее достойный того, чтобы быть представленным публично. Мужское толкование связывает каждого индивида, место которому нужно определить, с его предками по отцовской линии и, через их посредство, с предками по предкам по отцовской линии, общими для обоих индивидов. Оно отказывается от другого возможного

336

пути, иногда более прямого и часто более удобного, того, что устанавливается между женщинами. Так, в соответствии с правилами приличия в генеалогии, принято считать, что

Эубир взял в жены в лице Алджии дочь сына брата отца своего отца, или дочь дочери брата своего отца, но никак не дочь брата своей матери, хотя в действительности именно эта связь лежит в основании данного брака (случай 1). Точно так же в другом случае, заимствованном из той же генеалогии, Кедуджъя является дочерью сына брата отца своего мужа Ахмеда, вместо того чтобы считаться перекрестной кузиной (дочь сестры отца), кем она и является (случай 2). Еретическая интерпретация, которая отдает предпочтение связям по женской линии, исключена из официального дискурса и сохраняется в частных отношениях или же в магии: например, мужчину, на которого хотят наслать порчу, оскорбительно называют «сыном своей матери». Помимо случаев, когда женщины говорят о родственных отношениях одной женщины с другими и когда язык женского родства разумеется сам собой, он может использоваться в самой интимной сфере семейной жизни: в разговорах женщины со своим отцом, братьями, мужем, сыном или, в крайнем случае, братом мужа, демонстрируя установление особо доверительных отношений в группе собеседников.

Однако множественность прочтений находит объективное обоснование, поскольку браки, идентичные с точки зрения генеалогии, могут иметь различные и даже противоположные значения и функции, в зависимости от стратегий, в которые они включены и которые могут быть переосмыслены лишь в результате воссоздания системы обменов между двумя соединившимися группами, а также состояния этих отношений в данный момент времени. Стоит только отвлечься от сугубо генеалогических характеристик браков и обратить внимание на стратегии и объективные условия, которые делают их возможными и необходимыми — т. е. на индивидуальные и коллективные функции, которые они выполняют, — как обнаруживается, что два брака между кузенами и кузинами по параллельной линии

337

могут не иметь ничего общего между собой, в зависимости от того, были ли они заключены при наличии здравствующего общего дедушки по мужской линии и, возможно, им самим (с согласия обоих отцов или «за их спинами»), или же, наоборот, в результате непосредственного соглашения между двумя братьями. В последнем случае несходство двух браков зависит от того, были ли они заключены, когда будущие мужья были еще детьми или, наоборот, когда они уже достигли возраста, позволяющего жениться (не говоря уже о случае, когда девушка «пересидела в девках»); работают ли братья порознь или они сохраняют единое хозяйство (земли, скот, другие блага) и живут ли они одним домом («общий стол»), не говоря уже о случае, когда сохраняется лишь видимая целостность; отдает ли старший брат (*dadda*) замуж свою дочь за младшего сына брата или, наоборот, старший берет в жены сыну дочь младшего брата, поскольку возраст и особенно порядок рождения может быть связан с различиями социального положения и престижа; имеет ли брат, который отдает свою дочь, наследника мужского пола или он не имеет мужского потомства (*amengur*); живы ли оба брата в момент заключения брака или жив только один из них, а точнее, является ли один из живущих отцом мальчика, назначаемым защитником дочери, которую он берет для своего сына (особенно если у нее нет взрослого брата), или же, наоборот, он отец девочки и может воспользоваться своим доминирующим положением, чтобы заполучить в свою семью зятя. Еще более усиливает двусмысленность такого брака то, что нередко случаи, когда обязанность пожертвовать собой, «скрыть срам» или защитить обиженную судьбой девушку выпадает на долю мужчины из самой бедной ветви рода. Заполучить от такого человека согласие выполнить долг чести по отношению к девушке своего *âamm* или даже реализовать свое «право» мужского представителя рода¹⁷ — дело довольно простое, полезное и одновременно похвальное.

¹⁷ Физические и умственные недостатки ставят в крайне сложное положение группу, в которой мужчина без жены или женщина без мужа не обладает никаким социальным статусом (даже вдовец торопится вступить в новый брак). Тем более что эти недостатки воспринимаются и интерпретируются посредством мифоритуальных категорий: в мире, где брак может быть расторгнут вследствие слухов о том, что жена приносит несчастье, женитьба на женщине левше, кривой, хромой или горбатой (это состояние представляется как противоположность беременности) или просто на женщине хилой и тщедушной (что служит признаками бесплодия и злобности) воспринимается как самопожертвование.

338

На практике брак с кузиной по параллельной линии совершенно необходим лишь в чрезвычайных обстоятельствах, когда, например, речь идет о дочери *amengur'a*, т. е. того, кто «не справился», кто так и не обеспечил себе мужского потомства. В этом случае интерес и долг пересекаются: брат *amengur'a* и его дети в любом случае станут наследниками не только земли и дома того, кто «не справился», но и обязательств относительно его дочерей (в частности, в случае вдовства или расторжения брака). С другой стороны, такой брак является единственным способом избежать бесчестия, которое

угрожает группе, и, возможно, потери состояния в случае брака с чужим (*awrith*). Обязанность жениться на кузине по параллельной линии возникает также в случае, когда девушка не нашла мужа, во всяком случае, мужа, достойного ее семьи. «Стыдно должно быть тому, у кого есть дочь и кто не выдает ее замуж». Отношения между братьями не допускают того, чтобы один брат отказался отдать свою дочь сыну своего брата, особенно старшего. В крайнем своем выражении, когда дающий и берущий — одно лицо, выступающее эквивалентом и субститутом отца, уклонение от брака практически немыслимо, точно так же, как в случае, когда дядя просит свою племянницу выйти за кого-то, кому он пообещал ее отдать. Более того, выдать замуж свою дочь, не проинформировав об этом братьев и не посоветовавшись с ними, означает нанести им серьезное оскорбление, а несогласие брата, на которое часто ссылаются как на причину отказа, не всегда явля-

339

ется лишь формальным предлогом. В еще более жесткой форме навязываются требования солидарности, а отказ становится совершенно невозможен в случае, когда отец девушки, в нарушение обычаев (предложение руки и сердца всегда исходит от мужчины), сам предлагает свою дочь племяннику в форме максимально осторожного намека, поскольку чтобы осмелиться на подобное нарушение, нужно заручиться поддержкой очень близких между собой братьев. Так или иначе, но честь и бесчестие неотделимы друг от друга, и оба брата стараются избежать опасности, которую несет в себе запоздалое замужество женщины, «скрывая срам, прежде чем он откроется», или, на языке символического интереса — прежде чем обесценится символический капитал семьи, неспособной выставить своих дочерей на матримониальный рынок¹⁸. Все это свидетельствует о том, что даже в экстремальных ситуациях, когда выбор кузины по параллельной линии предстает как суровая необходимость, нет нужды обращаться к этическим или юридическим

¹⁸ Но и здесь можно обнаружить множество компромиссов и, конечно, стратегий. Если речь идет о земле, то находящийся в самом выгодном положении родственник может чувствовать, что по пятам за ним следуют менее близкие родственники, желающие обеспечить себе материальную и символическую прибыль с помощью столь достойной покупки, или — если речь идет о мести за оскорбленную честь — родственники, готовые заменить его, взяв на себя как исполнение мести, так и следующие за этим почет и уважение. Однако если речь идет о женитьбе, то здесь дело обстоит по-другому, поскольку существует множество уловок, позволяющих уклониться от нее. Случалось, что сын по сговору с родителями, совершал побег, предоставляя им, таким образом, единственную возможность не подчиниться требованию брата. Более часты случаи не столь радикального способа решения проблемы; так, обязанность жениться на брошенных дочерях выпадает «бедным родственникам»: связанные разного рода обязательствами, они зависят от их выполнения. И не является ли лучшим доказательством *идеологической функции* брака с кузиной по параллельной линии (или с какой-либо другой — неважно, близкой или далекой — кузиной по отцовской линии) то используемое порой в аналогичных случаях восторженное представление об этом идеальном браке.

340

правилам, чтобы понять: практики являются продуктом стратегий, сознательно или бессознательно ориентированных на удовлетворение определенного типа материальных или символических интересов.

Сама неточность и противоречивость информаторов постоянно указывает на то, что невозможно полностью определить брак в терминах генеалогии и что он обретает различные и даже противоположные смыслы и функции в зависимости от того, воспринимается ли он как добровольный или как вынужденный. Так, брак с кузиной по параллельной линии может быть злом или благом в зависимости от позиции семей друг относительно друга в социальной структуре. Он может стать благом (жениться на дочери *âamm* означает «как сыр в масле кататься»), и не только в мифическом смысле, но и в плане практического удовлетворения — ведь такой брак наименее расточителен в экономическом и социальном смысле, поскольку переговоры, сделки, а также материальные и символические издержки сводятся к минимуму, не говоря уже о том, что этот брак является наиболее прочным. Различия между браком близких людей и браком людей чужих друг другу описываются в терминах различий между крестьянским обменом и рыночной сделкой¹⁹. Но такой брак может быть и самым худ-

¹⁹ «Отдаешь пшеницу — получаешь ячмень», «Не в коня корм», «Лепи свое потомство из собственной глины: если не получишь горшок, то хоть миску для кускуса». Можно привести несколько типичных высказываний, восхваляющих брак с параллельной кузиной: «Много на себя она не потратит, и на свадьбу с ней больших расходов не будет», «С дочерью брата можно делать, что хочешь, а от нее никакого зла не будет». Кроме того, такой брак сближает братьев между собой, что полностью соответствует наставлениям отца о братстве (*thaymats*): «Не слушайте жен!», «Чужая будет тебя презирать, она будет оскорблять твоих предков, показывая, что ее предки благороднее твоих. А если она дочь твоего *âamm*, то дед у вас общий, и она никогда не

скажет: "Будь проклят отец твоего отца!"», «Дочь твоего *âamm* никогда тебя не бросит. Если у тебя не будет чая, она не будет ничего требовать, и даже если она будет умирать с голоду, все стерпит и жаловаться на тебя не станет».

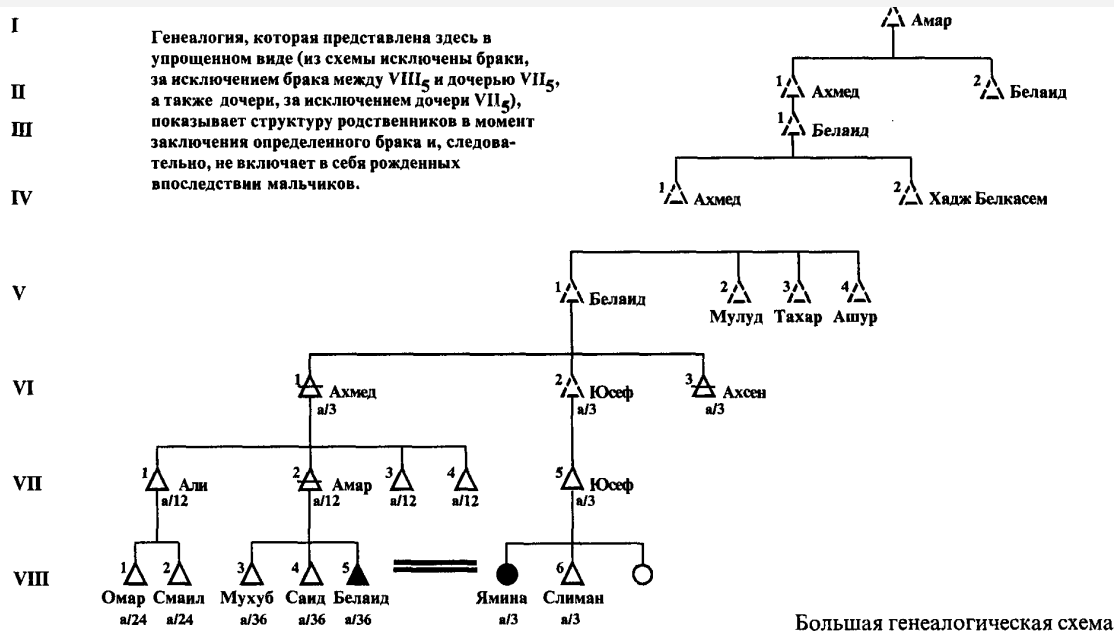
341

шим из возможных («Союз "дядьев по отцу" — *azwaj el laâtum* — ранит мое сердце. О, господи, спаси меня от этого несчастья!»²⁰), и наименее престижным («Пришли друзья, перешагнули через тебя, а ты остался, ты — черный»), и когда к нему прибегают, то это крайнее средство. Одним словом, внешняя противоречивость речей информаторов позволяет увидеть практическую амбивалентность такого *генеалогически однозначного брака* и, одновременно, заметить манипуляцию объективным смыслом практики и ее результатом, допускающим и поощряющим такое сочетание амбивалентности и однозначности.

Достаточно привести один пример, чтобы дать представление об экономическом и символическом неравенстве, которые могут скрываться за классифицирующими генеалогическими отношениями между кузенами по параллельной линии, и показать сугубо *политические* стратегии, которые прикрываются легитимностью этих отношений. Оба супруга принадлежат к одному и тому же «дому Белаида» — большой семье как с точки зрения численности (всего около сорока человек, из них — дюжина мужчин трудоспособного возраста), так с точки зрения ее экономического капитала. Поскольку неделимость есть не более чем отказ от деления, то неравенство между виртуальными «частями» и предшествующими вкладами различных родов ощущается очень остро. Так, ветвь потомков Ахмеда, которой принадлежит [взятый нами для примера] мальчик, неизмеримо богаче представлена мужчинами, чем ветвь Юсефа, из которой происходит девочка и которая более богата землей. Обилие мужчин, расценивающихся как репродуктивная сила, т. е. надежда на еще большее увеличение числа мужчин, коррелирует с целой системой преимуществ (при условии, что этот капитал умеют использовать), главным из которых является право ведения внутренних и внешних дел дома; не даром

²⁰ Hanoteau A. Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura. — Paris: Imprimerie impériale. — 1867. — P. 475.

Большая генеалогическая схема



343

говорится: «Дом, полный мужчин, превосходит дом, полный быков». Исключительная позиция этой ветви подчеркивается и тем, что он сумел присвоить себе имена далеких предков семьи, а также тем, что к членам семьи принадлежат Ахсен, представляющий группу на всех важных внешних встречах семьи, во всех конфликтах и на всех торжествах, и Ахмед, «мудрец», тот, кто своими рассуждениями и советами поддерживает единство группы. Отец девушки, Юсеф, полностью отторгнут от власти не столько из-за разницы в возрасте между ним и его дядьями (Ахсеном и Ахмедом) — известно, что в принятии решений участвуют и более молодые, чем Юсеф, сыновья Ахмеда, — сколько потому, что он самоустранился от соревнования между мужчинами, от

всех особенно крупных дел и даже в какой-то степени от земледельческих работ. Будучи единственным сыном и, более того, «сыном вдовы»*, т. е. единственной надеждой рода, он был избалован женским окружением, не допускался к играм и занятиям с другими детьми и занимал маргинальное положение на протяжении всей своей жизни: сначала служба в армии, потом сельскохозяйственные работы на чужбине, впоследствии он использовал благоприятное положение, которое обеспечивало ему обладание значительной долей наследства при относительно малом числе едоков, что позволило ему по возвращении в деревню ограничиться работами по охране, уходу за садом и огородом, т. е. работами, не требующими ни особой инициативы, ни большой ответственности, одним словом, наименее мужскими из мужских работ. Это всего лишь некоторые аспекты, которые следует принимать во внимание, чтобы понять политическую — внешнюю и внутреннюю — функцию брака Белаида, последнего сына Амара, который сам был сыном Ахмеда и дядей Юсефа, с дочерью это-

* Этому выражению соответствует в русской традиции «маменькин сынок». — Прим. перев.

344

го последнего — Яминой, т. е. со своей кузиной по параллельной линии в соответствии с классификацией (дочь сына брата отца отца). С помощью этого брака, который держатели власти Ахмед-мудрец и Ахсен-дипломат заключили как соответствующий обычаям, не проконсультировавшись с Юсефом, предоставив его жене тщетно протестовать против столь мало выгодного брака, доминирующая ветвь укрепляет свою позицию, усиливая свои связи с ветвью, богатой землями, не вредя при этом своему престижу во внешнем мире, поскольку структура домашней власти никогда не демонстрируется вне дома. Таким образом, полная истина этого союза заключается в том, что эта истина двойная. Официальный образ брака, т. е. брака между кузенком и кузиной по параллельной линии, принадлежащими к большой семье, которая стремится продемонстрировать свое единство в прочном союзе с целью еще большего его укрепления и одновременно засвидетельствовать свою приверженность святым традициям предков, бесконфликтно уживается (даже в глазах людей, чужих для группы, но всегда достаточно хорошо информированных — ибо в этом универсуме все знают друг друга достаточно для того, чтобы никогда не ошибаться в навязываемых им представлениях) с объективной истиной союза, которая санкционирует вынужденный *альянс* между двумя социальными единицами, когда последние достаточно негативно связаны друг с другом, и в радости и в горе, т. е. генеалогически, чтобы быть вынужденными объединять свои взаимодополняющие богатства. Такие примеры двойной игры коллективного мошенничества можно приводить до бесконечности.

Конечно, речь не идет о том случае, когда объективный смысл брака так очевиден, что не оставляет места для символических переосмыслений. Так, случай, когда так называемый *mechru* («некто в плохом положении»), отец, лишенный потомства мужского пола, получает возможность от-

345

дать свою дочь за «наследника» (*awrith*), при условии, что тот переселится в его дом, только в сказках или книгах по этнографии может быть завуалирован и может скрывать суть этой разновидности покупки зятя, принимаемого за его производительную силу и способность к воспроизводству, которые механически применяемые принципы официального видения мира хотели бы здесь увидеть²¹. В каком бы регионе это не происходило, те, кто говорят, что такая форма брака им незнакома, что она встречается лишь в других краях, не лукавят. Действительно, более углубленный анализ генеалогий и семейных историй не позволил обнаружить ни одного случая, который бы полностью соответствовал этому определению («я тебе даю свою дочь, но ты поселишься у меня»). Тем не менее можно точно с такой же уверенностью утверждать, что нет такой семьи, в которой не было бы хотя бы одного *awrith*, но замаскированного под официальный образ «компаньона» или «приемного сына»: слово *awrith*, «наследник», есть не что иное, как официальный эвфемизм, позволяющий благопристойно назвать неназываемое, т. е. человека, который в принимающем его доме может быть определен лишь как муж своей жены. Само собой разумеется, что человек чести, искушенный в этих делах, всегда может рассчитывать на поддержку своей группы в попытках представить как усынов-

²¹ Особый интерес юристов к тому, как *выживает* родство по материнской линии, заставляет их обратиться к случаю *awrith*, который они называют на своем языке «договором об усыновлении совершеннолетней особи мужского пола» (см. на материалах Алжира: Bousquet G. H. Note sur le mariage mechrouts dans la région de Gouraya // Revue algérienne. — Janvier-février 1934. — P. 9-11;

Lefèvre L. Recherches sur la condition de la femme kabile. — Alger: Carbonel, 1939; на материалах Марокко: Marcy G. Le mariage en droit coutumier zemmoûr // Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence. — Juillet 1930; Marcy G. Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère // Revue africaine. — №85. — 1941. — P. 187-211; Capitaine Bendaoud. L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Béni Mguild // Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chrétiennes. — №2. — 1935. — P. 34-40; Capitaine Turbet. L'adoption des adultes chez les Ighezrane. — Ibid. — P. 40; №3. — 1935. — P. 41).

346

ление такой союз, который — в циничной форме контракта — представляет собой извращение любых уважаемых форм брака и в качестве такового столь же унизителен для *awrith* (о таком говорят «он — замужем»), как и для родителей девушки, достаточно заинтересованных в том, чтобы отдать дочь в руки этого своего рода бесплатного слуги. И совершенно естественно, что в таком случае группа идет на выгодную для нее ложь, тем самым стараясь скрыть, что она не смогла найти для *amergur* более достойного средства, чтобы избежать «гибели» семьи.

Стратегии второго порядка, которые всегда стремятся обратить полезные связи в связи официальные, т. е. сделать так, чтобы практики, подчиняющиеся в действительности другим принципам, казались *вытекающими* из генеалогического определения, достигают сверх того непредусмотренной цели, поскольку создают такое представление о практике, которое как бы специально подтверждает то, что спонтанно рисует себе этнолог, этот «специалист по ритуалам». Обращение к *правилу*, этому приюту незнания, освобождает от необходимости всестороннего учета материальных и особенно символических расходов и доходов, который содержится в основании и смысле бытия практик.

Обычное и необычное

Далеко не подчиняясь норме, которая внутри системы официального родства назначала бы того или иного обязательного супруга, заключение брака находится в непосредственной зависимости от состояния практического родства, от родственных связей, установленных и используемых как между мужчинами, так и между женщинами, а также от соотношения сил внутри «дома», т. е. между родами, объединенными браком в предыдущем поколении, которые склоняют и обязывают разрабатывать то или иное поле связей.

347

Если допустить, что одна из главных функций брака состоит в воспроизводстве социальных отношений, чьим продуктом он и является, то легко понять, что различные типы брака, которые можно выделить, выбрав в качестве критерия как объективные характеристики соединившихся групп (их положение в социальной иерархии, их разнесенность в пространстве и т. п.), так и характеристики самой свадебной церемонии и, в частности, степень ее торжественности, тесным образом соответствуют самим характеристикам социальных связей, благодаря которым эти браки стали возможными и их же воспроизводят. Официальное родство, коллективно назначаемое и социально признанное, есть то, что делает возможными и необходимыми официальные браки, которые дают ему единственную возможность практической мобилизации в качестве группы и тем самым подтверждения своего единства, столь же торжественного и одновременно искусственного, как и поводы для его празднования. Именно в практическом родстве, т. е. в поле связей, *беспрерывно* используемых и таким образом обновляемых для нового использования, замышляются обычные браки, обреченные, по причине их частоты, на заурядность ничем не примечательного и на банальность обыденного. Общий закон обменов предполагает, что часть своей работы по воспроизводству группа посвящает воспроизводству официальных связей, тем более значительную, чем выше группа расположена в социальной иерархии, а следовательно, чем она богаче связями такого сорта. Из этого следует, что бедные, у которых нет ничего, что можно было бы потратить на торжества, стараются ограничиться обычными браками, которые обеспечивают им практическое родство, в то время как богатые, т. е. имеющие более всего родни, требуют большего и жертвуют большим ради всякого рода более или менее институционализированных стратегий, направленных на поддержание социального капитала, в котором самым важным, безусловно, является чрезвычайного типа брак с высокопрестижными «чужими».

Среди искажений, присущих спонтанной этнологии местных информаторов, самое коварное состоит, несомнен-

348

но, в том, что они уделяют несоразмерно большое место таким необычным бракам, которые отличаются от обычных позитивным или негативным образом. Помимо всякого рода *curiosa* (о которых этнографу часто сообщают добровольные информаторы), как, например, брак типа обмена (*abdal*, когда двое мужчин «обмениваются» между собой своими сестрами),

брак по типу «присоединения» (*thirni*, когда два брата женятся на двух сестрах, при этом вторая сестра «присоединяется» к первой, или когда сын женится на сестре или даже дочери второй жены своего отца) либо особый тип брака — «брак по репарции», женитьба на вдове умершего брата (*thiririth*, от *err* — отдавать, возвращать), местные информаторы предпочитают экстремальные случаи: либо наиболее полноценный в мифологическом отношении брак между кузеном и кузиной по параллельной линии, либо наиболее полноценный в политическом отношении брак, объединяющий старейшин двух племен или двух разных кланов.

Таким образом, сказка — этот полуритуализированный дискурс, наделенный дидактической функцией, простой парафраз в иносказательной форме поговорки или пословицы, выполняющих роль морали — отбирает исключительно браки, так или иначе отмеченные и отмечающие. Прежде всего различные типы женитьбы на кузине по параллельной линии, чья цель в сохранении политического наследства или предотвращении вымирания рода (в случае единственной дочери). Затем наиболее явные мезальянсы, как, например, брак между филином и дочерью орла, этот наиболее очевидный случай брака «по восходящей» (как в социальном, так и в мифологическом смысле: верх противопоставляется низу, как день, свет, счастье, чистота, честь противопоставляется ночи, темноте, несчастью, грязи и бесчестию) между мужчиной, находящимся на низшей ступени социальной лестницы, *awrich*, и женщиной из семьи с более высоким социальным положением. В таком браке традиционная поддержка оказывается вывернутой наизнанку по причине несо-

349

ответствия положений супругов в социальной иерархии и иерархии по полу. В данном случае дающий и занимающий более высокую позицию должен прийти на помощь тому, кто берет и стоит на низшей ступени: орел вынужден посадить себе на спину зятя-филина, чтобы тот позорно не проиграл в соревновании с орлятами, — скандальная ситуация, выражающаяся в поговорке «отдал ему свою дочь, да еще пшеницы дал в придачу».

Вопреки подобным официальным представлениям, наблюдения и статистика показывают, что во всех исследованных группах «дальние» браки — это чаще всего просто обычные браки, затеваемые, как правило, женщинами для поддержания родства или практических связей, благодаря которым они становятся возможными и чьему усилению способствуют.

Так, например, в большой семье деревни Агбала в Малой Кабилии из 218 браков мужчин (первого для каждого из них) 34% были заключены с семьями, не входящими в состав племени; и лишь 8% браков, заключенных с самыми удаленными как пространственно, так и социально группами, обладают всеми чертами престижных браков: они касаются только одной семьи, которая стремится дистанцироваться от других родов с помощью оригинальных матримониальных практик; оставшиеся 26% далеких браков лишь возобновляют ранее установленные отношения (связи «через женщин» или «через дядьев по материнской линии» постоянно поддерживаются по случаю свадеб, отъездов и возвращений из путешествий, похорон и иногда даже в связи со строительными работами). Две трети браков (66%) заключаются внутри племени (состоящего из девяти деревень): если исключить союзы с оппозиционным кланом, которые составляют всего 4% и всегда имеют политическое значение (особенно для старших поколений) по причине традиционного антагонизма, противопоставляющего обе группы, остальные браки

350

входят в разряд обычных. В то время как насчитывается 17% случаев, где браки связаны с выбором в других родах, и 39% — с выбором в области практических связей, только 6% союзов заключено внутри рода, из которых 4% с *кузиной по параллельной линии* и 2% с кузиной другого типа (две трети рассматриваемых семей к тому же нарушили неделимость состояния)²².

Об обычных браках между семьями, связанными между собой частыми и давними обменами, ничего особенного не говорят, кроме того, что так было всегда, и всегда было одинаково, и что их единственной функцией, помимо биологического воспроизводства, является воспроизводство социальных отношений, которые и делают их возможными²³. Необычные (экстраординарные) браки, заключаемые по инициативе мужчин из различных деревень или племен, одним словом, за рамками обычного родственного окружения, и, как правило, празднуемые с большой помпой, соотносятся с обычными (ординарными) браками, заключение которых обычно не сопровождается особыми торжествами, так же как обмены в

обычной жизни с необычными обменами, представляющими чрезвычайные возможности, выпадающие на долю представительской родни.

Все необычные браки похожи друг на друга тем, что исключают участие женщин. Но в отличие от брака между кузеном и кузиной по параллельной линии, сговор о кото-

²² В ходе последнего исследования Рамон Бассагана и Али Сайяд (*Bassagana R., Sayad A.* Op. cit. — 1974) обнаружили в Ат Янни мизерный процент (2/610) браков с кузиной по параллельной линии или с близким *agnat* (6/610) и существенно большую долю браков с дочерью дяди по материнской линии (14/610) или с близким союзником (58/610).

²³ Вот очень показательное свидетельство: «Как только у Фатимы появился первый сын, она стала подыскивать ему будущую жену. Она перебирала все возможности, пользуясь любым случаем: у соседок, среди своей ближайшей родни, в деревне, у друзей, во время свадеб, на богомолье, у колодца, среди чужих и даже на поминках, на которых она должна была бывать. В результате она переженила всех своих детей без проблем и как бы даже не замечая» (Yamina Aït Amar Ou Said, 1960).

351

ром происходит между братьями или другими мужчинами рода с благословения старейшины (этим только необычные браки и отличаются²⁴ от обычных, немислимых без вмешательства женщин), брак, заключаемый вдали от отчего дома, официально предстает как политический. Такой брак заключается вне поля обычных семейных связей, сопровождается пышной свадебной церемонией, вовлекает большие группы людей, и единственным его оправданием является обоснование политического характера: например, скрепить мир или установить союз между «главами» двух племен²⁵. Обычно решение о таком браке принимается на базаре, в каком-либо нейтральном месте, куда не допускаются женщины и где роды, кланы и племена встречаются между собой, оставаясь всегда начеку. Весть о свадьбе разносится специальным глашатаем — «крикуном», в отличие от другого типа свадеб, куда собираются лишь родственники и нет торжественных приглашений. В таком браке женщина предстает лишь как политический инструмент, своего рода залог или разменная монета, могущая

²⁴ Если оставить в стороне мифическую идеализацию (кровь, чистота, живот и т. п.) и этическую экзальтацию (честь, добродетель и т. д.), которые плотно окружают чисто агнатический брак, об обычных браках говорится то же самое, что и о браке с кузиной по параллельной линии. Так, например, считается, что женитьба на дочери сестры отца, точно так же как и женитьба на кузине по параллельной линии, способна обеспечить согласие между женщинами и уважение супруги по отношению к родителям мужа (ее *khal* и ее *khalt*). Так, с минимальными затратами, сама степень близкого семейного родства снимает конфликт, порождаемый неизбежным в случае брака между двумя чужими друг другу группами скрытым соперничеством по поводу статуса и условий жизни, предоставляемых молодой жене.

²⁵ Эти необычные браки свободны от обязанностей и условностей браков обычных (в частности, потому, что те не имеют «продолжения»). Помимо случаев, когда проигравшая группа (клан или племя) передает женщину победившей группе или когда две группы, для того чтобы продемонстрировать, что нет ни победителя, ни побежденного, обмениваются женщинами, может случиться, что группа-победитель отдает женщину другой группе, ничего не беря взамен. Это случается тогда, когда посредством брака соединяются не самые могущественные группы, а маленькая семья из группы победителей с большой семьей другой группы.

352

принести символические барыши. Такой брак — возможность публично и официально, т. е. совершенно легитимно, выставить напоказ символический капитал семьи, организовать, так сказать, *представление* своей родни и тем самым приумножить этот капитал ценой очень больших затрат. Этот брак подчиняется логике накопления символического капитала: так, если брак с чужеземцем, оторванным от своей группы и нашедшим убежище в другой деревне, не вызывает никакого уважения, то брак с чужеземцем, живущим вдалеке, престижен, поскольку свидетельствует о широко распространившейся известности рода. Точно так же, в отличие от обычных браков, которые идут давно «проторенными путями», политические браки не повторяются и не могут повторяться, иначе союз был бы обесценен, стал бы обычным. В этом также проявляется сугубо мужской характер политического брака, он часто противопоставляет отца невесты ее матери, менее заинтересованной в символической выгоде, которую может принести этот брак, но более чувствительной к трудностям такого брака для дочери, обреченной жить на чужбине (*thagbhribih* — ссыльная, заброшенная на восток)²⁶. В той мере, в какой, через посредничество непосредственно заинтересованных семей и родов, политический брак устанавливает связи между широкими группами, он становится целиком и полностью официальным, а потому нет ничего в его церемонии, что не было бы строго ритуализировано и чудесным образом стереотипизировано: несомненно, потому, что ставка в таких браках очень велика, а опасности разрыва столь многочисленны и разнообразны, что нельзя целиком полагаться на отрегулированную импровизацию согласованных габитусов.

²⁶ «Жениться на чужбине — это ссылка»; «брак на чужбине — это изгнание» (*azwaj ibarra, azwaj*

elghurrba), — часто говорят матери, чьи дочери были отданы в группу чужих, где они никого не знают (*thamusni*) и не имеют никаких родственников, даже самых дальних. О том же поет женщина, отданная замуж «в ссылку»: «О, гора, открой свои двери для изгнанницы. Пусть она увидит родной край. Чужая земля — родная сестра смерти. И для мужчины, и для женщины».

353

Интенсивность и торжественность ритуальных акций возрастает по мере того, как мы переходим от браков, заключенных в единой семье или в кругу практической родни, к необычным бракам, где можно наблюдать во всей полноте церемониал, который при обычном браке сводится к самой упрощенной форме. Браки, заключенные в привилегированном секторе рынка (секторе *akham*), который властью старейшины и солидарностью агнатов образует свободную зону, где по определению исключены пустые обещания и какая-либо конкуренция, отличаются значительно более низкой ценой, чем необычные браки. Часто союз устанавливается сам собой, либо для его установления бывает достаточно незаметного посредничества женщин этой семьи. Приготовления к свадьбе ограничиваются самым необходимым. В первую очередь сводятся до минимума расходы (*thaqufats*) на свадебный кортеж семьи невесты; на церемонии *imensi*, где заключается брачный контракт, собираются лишь самые почетные представители двух семей (порядка 20 мужчин). Приданое невесты (*ladjaz*) составляет не более трех платьев, двух платков и нескольких обычных принадлежностей (пара обуви, *hank*); «вдовье наследство» — сумма, получаемая в случае смерти супруга, обговаривается заранее, в зависимости от того, какое приданое должны купить на базаре родители невесты (матрас, подушку, сундук, к которым прилагаются также одеяла — предметы семейного рукоделия, передающиеся от матери к дочери) — все вручается без особой торжественности, никого не обманывают и ничего не скрывают. Что касается расходов на свадьбу, то их также стремятся свести к минимуму, стараясь, чтобы она совпала с праздником Аид. Тогда барашек, традиционно приносимый в жертву по случаю праздника Аид, служит угощением к свадебному столу, а многие приглашенные присылают извинения, что не могут быть по причине все того же праздника. Таким обычным бракам, восхваляемым традици-

354

онной крестьянской моралью (по контрасту с «замужеством вдовьих дочерей», которые нарушают границы социально допустимого для каждой семьи), необычные браки противостоят во всех отношениях. Для того чтобы пробудилось амбициозное желание искать невесту в чужом краю, нужно иметь особую предрасположенность в виде привычки поддерживать неординарные контакты, т. е. обладать необходимыми для этого способностями, в частности лингвистическими. Нужно иметь большой капитал исключительно дорогостоящих связей в отдаленных краях, которые одни только и могут предоставить точную информацию, а также посредников, необходимых для заключения соглашения. Одним словом, чтобы суметь мобилизовать этот капитал в нужный момент, надо долго и помногу вкладывать. Приведем один пример, когда глав сообщества марабутов попросили послужить посредниками, за их работу им оплатили множеством способов: «тaleb» деревни, самое высокопоставленное духовное лицо, состоящее в кортеже (*iqafafen*), обут и одет с иголки «хозяином свадьбы», а дары, которые ему традиционно преподносятся в виде денег — во время религиозных праздников, и натурой — во время сбора урожая, некоторым образом соответствуют величине оказанной услуги: барашек на праздник Аид — лишь один из видов компенсации за то унижение, которое он испытал, ходатайствуя перед мирянином (который, сколь бы ни был могуществен, не несет учение Корана «в своем сердце»), и за то, что он благословил свадьбу с высоты своей веры и своего учения. После того как соглашение достигнуто, церемония «обязательства» (*asarus*, внесения залога, *thimrith*), выполняющая функцию обряда присвоения (*aayam* — назначение, или, иначе, *avlak* — указание, сходная с церемонией первой распаханной борозды; или, еще точнее, *amlak* — освоение, в том же смысле, что и освоение земли), сама по себе есть уже как бы свадьба. На эту церемонию приходят с подарка-

355

ми не только для невесты (которая получает предназначенный для нее «залог» в виде драгоценностей и денег от всех мужчин, которых она встречает в этот день, — *thizri*), но и для всей женской части семьи: с продуктами (крупа, мед, масло и т. д.), с домашним скотом, который будет прирезан и съеден гостями или передан невесте. На церемонию приходит много людей, мужчины

демонстрируют свою силу, стреляя из ружей, как в день свадьбы. На всех торжествах, сопровождающих весь этот период вплоть до свадьбы, невеста (*thislith*) будет получать свою «долю»: большие семьи, живущие далеко друг от друга, не могут ограничиться обменом несколькими блюдами кускуса — подарки делаются соразмерно объединяющимся группам. Девушка, о которой уже говорилось, которая уже «отдана», «присвоена» и «должна сохранить память» с помощью множества подарков, тем не менее еще не приобретена. Ее семье предоставляется почетное право ждать и заставлять ждать других столько времени, сколько она пожелает. Конечно, свадьба представляет собой кульминацию символического столкновения двух групп, а также момент самых больших расходов. В семью невесты *thaqufats* посылается два центнера крупы, как минимум, полцентнера муки, в изобилии мяса (в живом виде), которое, как все понимают, не будет съедено полностью, 20 литров меда, 10 литров масла. Рассказывают, что на одной свадьбе в семью невесты пригнали бычка, пять баранов и послали в придачу тушу еще одного барана (*ameslukh*). Правда, делегация *iqafafen* состояла из 40 мужчин с ружьями, к ним еще следует добавить всех родственников и почетных лиц, возраст которых освобождает их от необходимости стрелять — т. е. всего 50 человек. Приданое невесты, которое в таком случае может насчитывать до 30 предметов, дублируется подарками другим женщинам из семьи невесты. И если часто можно слышать, что между большими людьми нет *chrut* (т. е. условий, выполнения которых

356

требует отец дочери прежде, чем дать свое согласие), то это потому, что статус семей сам по себе выступает гарантией выполнения с лихвой заранее оговоренных явным образом «условий». Обряд передачи «вдовьего наследства» (*douaire*), представляет собой случай полного столкновения двух групп, в котором экономическая ставка является также показателем символического капитала, а потому может стать предлогом столкновения. Требовать для своей дочери больших «вдовьих» или назначать выплату большого *douaire*, чтобы женить сына, — значит в обоих случаях утвердить или же обрести высокий престиж. Обе группы стремятся доказать, чего они «стоят»: одна — показывая, какую цену люди чести, знающие цену всему, назначают за союз с собой; другая — с блеском демонстрируя, насколько они ценят себя, выказывая готовность дорого заплатить за то, чтобы иметь дело с партнерами, достойными их самих. В результате своего рода торга «наоборот», скрывающегося под видимостью обычного торга, обе группы незаметно сходятся на том, чтобы поднять ценность «вдовьего наследства», понимая, что оно является безусловным показателем символической ценности их продукции на рынке матримониальных обменов. И нет похвальнее поступка, чем поступок отца невесты, который, завершая ожесточенный торг, торжественно возвращает значительную часть полученной суммы. Чем более существенна возвращенная сумма, тем больше почта она приносит, как если бы завершение сделки таким щедрым жестом должно было конвертировать в честь весь этот торг, который не был бы столь откровенно жестким, если бы за поиском максимизации материальной выгоды не прятались поединки чести и попытка увеличить символическую прибыль²⁷.

²⁷ Дальние браки, будучи продуктами разработанных стратегий, ожидаемых от союзов, представляют собой своего рода краткосрочный или долгосрочный вклад, посредством которого предполагается сохранить или увеличить социальный капитал, в частности, благодаря социальному качеству, которое обеспечивают «дядя по материнской линии»: поскольку всем понятно, что самые длительные и самые престижные связи являются и наиболее защищенными от необоснованных разрывов, то их и не пытаются разрывать по пустякам. В случае, когда расторжение брака неизбежно, применяются всякого рода уловки, чтобы не растратить капитал союзов. Случается «умолять» родителей разведенной жены, чтобы они вернули ее обратно, оправдываясь незрелостью, легкомыслием, словесной несдержанностью, безответственностью мужа, который слишком молод, чтобы по-настоящему оценить истинное значение союза, либо ссылаясь на то, что формула развода была произнесена не три раза, а один, и то по легкомыслию и без свидетелей. Развод превращается в простую ссору (*thutchh'a*). Дело доходит до обещаний устроить новую свадьбу (с *imensi* и приданым). Если все же решение о разводе принято окончательно, существует множество способов от него «отделиться»: чем более значительна и торжественна свадьба, тем более в нее вложено, тем, следовательно, более велика заинтересованность сохранить отношения, которые предстоит разорвать, и тем более такой разрыв носит скрытый характер. Никто не требует немедленного возврата наследства, но и никто не отказывается его вернуть (т. к. «бесплатное» расторжение брака считается серьезным оскорблением), иногда даже ждут, когда женщина вновь выйдет замуж; никто не ведет слишком точных расчетов, к оформлению развода стараются не привлекать свидетелей, особенно чужих.

357

Что касается брака с кузиной по параллельной линии, то своей исключительной позицией

в местном и, как следствие, в этнографическом дискурсе этот брак обязан тому, что наилучшим образом соответствует мифоритуальному представлению о разделении труда по половому признаку и, в частности, о тех функциях, которые предписываются мужчине и женщине во взаимоотношениях между группами. Прежде всего он содержит самую радикальную формулировку отказа от признания отношения родства как такового, а следовательно, оно представляется как простое *удвоение* отношений преемственности: «женщина ни объединяет, ни разъединяет» (известна свобода, которая теоретически предоставлена мужу разводиться с женой, и практически неведома ситуация, когда такой же свободой располагала бы пришедшая жена, по крайней мере до тех пор, пока она не родит наследника мужского пола, а то и дольше, а также амбивалентность отношения между племянни-

358

ком и дядей по материнской линии). Часто брак между параллельными кузеном и кузиной восхваляют за то, что дети от такого брака («чье происхождение без примесей, чья кровь чиста») могут относиться к одному и тому же роду, по отцовской или по материнской линии («Он взял себе дядьев по материнской линии там, откуда идут его корни», — *ichathel, ikhawel*; или по-арабски: «своего дядю по матери и своего дядю по отцу» — *khalu âammu*). Кроме того, исходя из того, что женщина несет в себе угрозу нечистоты и бесчестия для всего рода («позор, — как говорится, — это молодая девушка», а зятя иногда называют «покрывало позора»²⁸), утверждается, что лучшая или наименее плохая женщина происходит из агнатов: это кузина по параллельной отцовской линии, самая мужская из женщин, крайним выражением которой является самый невозможный продукт патриархального воображения — Афина, рожденная из *головой* Зевса. «Женись на дочери твоего *âamm*: даже если она и будет тебя грызть, то уж не проглотит». Параллельная кузина по отцовской линии, эта культурная и вышколенная жена, противопоставляется кузине по параллельной материнской линии, как женщине простой, сгорбленной, приносящей несчастье и нечистоту, как *женское-мужское* противопоставляется *женскому-женскому*, т. е. в соответствии со структурой (типа a/b : : b₁/b₂), в соответствии с которой организуется также мифическое пространство дома или сельскохозяйственного календаря²⁹.

²⁸ Частично этим объясняются ранние браки: девушка является слабым местом группы. Поэтому отец так бывает озабочен тем, чтобы поскорее избавиться от этой угрозы, сбыв дочь под защиту другого мужчины.

²⁹ Ж. Челод, сообщая в своей работе, что «в простонародном языке Алеп называют проститутку "дочерью тетки по материнской линии"», приводит сирийскую поговорку, в которой содержится такое же неодобрительное отношение к женитьбе на дочери сестры матери: «Он нечист, поэтому и женился на дочери своей тетки по материнской линии» (*Chelhod J. Le mariage avec cousine parallele dans le système arabe // L'homme. — Juillet—desembre 1965. — №3-4. — P. 113-173*). Точно так же, чтобы подчеркнуть полное отсутствие генеалогической связи, в Кабилии говорят: «Кто ты мне? Даже не сын дочери сестры моей матери — *mis illis rhelti*».

359

Понятно, что женитьбу на дочери брата отца благословят все и что она способна принести благословение всей группе. Такой женитьбе сообщалась роль ритуала, открывающего брачный сезон, который, подобно тому как аналогичный ритуал открытия пахотных работ позволяет отвести угрозу, возникающую при соприкосновении мужского и женского, огня и воды, неба и земли, лемеха и борозды, т. е. позволяет отвести неотвратимое осквернение³⁰.

Нет ни одного информатора, ни одного этнолога, который не считал бы, что у арабов и берберов каждый мальчик имеет «право» на свою кузину по параллельной линии: «Если мальчик хочет дочь брата своего отца, он имеет на нее *право*. Но если он ее не хочет — его не спрашивают. Это как земля». Несмотря на то, что эти слова информатора гораздо ближе к реальности практик, чем к этнографическому юридиксму, который даже не подозревает, что существует гомология между отношением к женщинам рода и отношением к земле, тем не менее они скрывают бесконечно более сложную реальную связь, которая объединяет индивида с его кузиной по параллельной линии. Ведь пресловутое право на дочь брата отца может оказаться *долгом*, подчиняющимся тем же принципам, что и обязанность отомстить за родственника или выкупить семейные земли, на которые позарились чужие, и

³⁰ Косвенным подтверждением того значения, которое сообщается браку между кузеном и кузиной по параллельной линии, может служить тот факт, что лицо, которому поручалось торжественное открытие пахоты — акция, аналогическая торжественному началу свадьбы, — не играет *никакой политической роли* и что его функция имеет исключительно *почетный*, или, если угодно, *символический характер*, т. е. он одновременно незначителен и уважаем. Этот персонаж зовется *amezwar* (первый), *aneflus* (доверенное лицо), а также *aqdhim* (старец), *amghar* (старик), *amasaud* (счастливчик), или, еще точнее — *aneflus, amghar nat-yuga* (первый, доверенное лицо, старик, держащий пару волов или плуг). Самым показательным представляется последнее название, поскольку оно открыто указывает на гомологию между пахотой и свадьбой — *bulâaras*,

человек свадьбы (см. *Laoust E. Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie.* — Paris: Challamel, 1920).

360

возлагающимся со всей своей полнотой лишь в исключительных обстоятельствах. Тот факт, что право преимущественной покупки (*achfaâ*) земель сформулировано и закреплено законом в ученой юридической традиции (обладающей институционализированной властью и гарантированной судами), а также подкреплено «обычаем» (*qanun*), ни в коей мере не подразумевает, что формальное или обычное право может стать основами практик, реально существующих в отношении оборота земель. Продажа унаследованной земли — это прежде всего внутреннее дело рода, а обращение к власти, которая превращает долг чести в правовое обязательство (будь то собрание клана или деревни), является исключением; за обращением к праву или обычаю *chafaâ* ('или *achafaâ*) чаще всего кроются основания, ничего общего с правовыми не имеющие (например, намерение объявить о недоверии покупателю и потребовать отмены продажи земли как незаконной), но движущие большинством практик купли-продажи земель. Обязательство взять в жены женщину, положение которой можно сравнить с положением неводеланной земли, покинутой ее хозяином (*athbur* — девушка; *bur* — целина), — это такое же обязательство, что и выкупить землю, выставленную на продажу одним из членов группы, или перекупить землю, попавшую к чужим людям, которые ее плохо защищают и возделывают, но только навязывается оно с меньшей настойчивостью и с неизмеримо меньшей силой, чем требование мести за убийство члена группы. Во всех этих случаях императивность долга является производной от позиции агентов на генеалогическом древе и, конечно же, от *их диспозиций*. Так, если речь идет о мести, долг чести может выглядеть в глазах одних почетным правом (случается, что за одно и то же убийство мстят дважды), другие же всячески стараются уклониться и подчиняются выполнению долга лишь под давлением. В случае с землей материальный интерес выкупа земли очевиден, поэтому иерархия

361

почетного права и обязанности совершить покупку проявляется здесь более явно, и одновременно она чаще нарушается, что влечет за собой конфликты и очень сложные сделки между теми членами семьи, которые чувствуют, что обязаны купить, но не могут, и теми, кто наделен меньшими правами и обязанностями, но располагает достаточными средствами, чтобы это сделать.

Вопреки всей этнологической традиции, которая лишь воспроизводит официальную (отвечающую мужским интересам) теорию, в соответствии с которой всякий мужчина обладает своего рода преимущественным правом на кухню по параллельной линии (согласно официальному представлению, приписывающему мужчине превосходство, а следовательно, инициативу во всех отношениях между полами), следует напомнить, что женитьба на кухне по параллельной линии в некоторых случаях выступает как необходимость, продиктованная отнюдь не генеалогическим правилом.

Действительно, на практике этот идеальный брак выступает часто как *вынужденный* выбор, который иногда стараются представить как выбор идеала, делая, таким образом, из нужды добродетель, что встречается в самых бедных родах либо самых бедных ветвях доминирующих родов (клиенты). В любом случае такой брак характерен для групп, которые отличаются ярко выраженным стремлением утвердить свое *отличие*, ибо его объективным результатом всегда является усиление интеграции минимальной структурной единицы и, соответственно, ее отличия от других структурных единиц. Такой союз, предназначенный, благодаря своей амбивалентности, играть роль удачного брака для бедных, представляет собой элегантно выход для тех, кто, наподобие разоренного аристократа, способного защищать свою честь лишь в пространстве символического, стремится найти в напускном ригоризме средство подкрепить свое отличие; как та ветвь, что отделилась от группы, из которой она происходит, и озабочена поддержанием своей оригинальности; как семья, что ста-

362

рается подтвердить благородные черты, отличающие ее род, прибегает к чрезмерной строгости (этим особенно отличаются семьи в сообществах марабутов); как клан, подчеркивающий свое отличие от оппозиционного клана посредством более строгого следования традициям (таков случай Аит Мадхи и Аит Нихем) и т. д. Именно потому, что брак с кухней по параллельной линии может быть представлен как высшее благо и, при

некоторых обстоятельствах, как самый «благородный», он являет собой форму необычного брака, который можно себе позволить с наименьшими расходами, не тратя средств на свадебную церемонию, минуя опасные переговоры и избегая выплаты слишком больших «вдовьих». Как не заметить, что такой брак является наиболее удачным способом превратить нужду в добродетель и соблюсти все нормы приличия.

Но каков бы ни был брак, он обретает свой смысл лишь относительно всей совокупности других возможных браков (говоря точнее, относительно поля возможных партнеров). Иными словами, любой брак помещен в континуум, на одном полюсе которого находится брак кузена с кузиной по параллельной линии, а на другом — брак между представителями различных племен. Оба эти брака обозначают точки наивысшей концентрации двух ценностей, которые всякий брак стремится максимизировать: с одной стороны, интеграция слабых структурных единиц и безопасность; с другой стороны — альянс и престиж, т. е. открытие во внешний мир, к чужим. Перед каждым браком возникает проблема выбора между слиянием и расщеплением, между внешним и внутренним, между безопасностью и риском. Если брак с кузиной по параллельной линии и обеспечивает максимум интеграции слабой группы, то он лишь дублирует родственные связи союзными, понапрасну растрачивая в этой избыточности возможности создавать новые альянсы, представляемые браком. Дальний брак, наоборот, может обеспечить престижные альянсы лишь ценой отказа от интеграции рода и братских отношений, этой основы агнатической структуры. Именно об этом постоянно твердит местный дискурс. Центростремительная сила,

363

т. е. фетишизация внутреннего, безопасности, автаркии, чистоты крови, агнатической солидарности, всегда вызывает — хотя бы для того, чтобы себя противопоставить — центробежное движение, восхваление престижных союзов. Под видимостью категорического императива всегда скрывается расчет максимума и минимума, поиск максимума альянса, совместимого с сохранением или усилением интеграции между братьями. На это указывает синтаксис дискурса, который всегда является синтаксисом *предпочтительности*: «Лучше скрыть свое достоинство, *nif*, чем выпячивать его перед другими»; «Я род (*adhrrum*) на лепешки (*aghrum*) не меняю», «Внутри лучше, чем снаружи», «Первое безумие — отдавать дочь *âamm* чужим мужчинам; второе безумие — идти на рынок без денег; третье безумие — вступать в схватку со львами на горной вершине». Эта последняя поговорка наиболее показательна, поскольку она, внешне полностью осуждая дальний брак, безусловно признает его логику, а именно логику подвига, героизма, престижа. Нужно обладать сумасшедшим авторитетом и наглостью, чтобы осмелиться прийти на рынок без денег, намереваясь что-то купить, точно так же как нужна безумная отвага, чтобы вступить в борьбу со львами, этими смелыми чужеземцами, у которых, как гласят многие народные легенды, основатели города должны были отбить свою женщину.

Матримониальные стратегии и социальное воспроизводство

Характеристики брака и, в частности, та позиция, которую он занимает в определенной точке континуума между политическим браком и браком с кузиной по параллельной линии, зависят от целей и средств коллективных стратегий заинтересованных групп. Исход матримониальной игры каждой участвующей в ней стороны зависит, с одной стороны, от материального и символического капитала,

364

которым располагают данные семьи, от степени свободы выбора орудий производства, от людей, выступающих одновременно и в качестве производительной силы, и силы воспроизводства, а также — как в прежние времена — в качестве военной и тем самым символической силы. С другой стороны, результат игры зависит от компетентности, которая позволяет ответственным за стратегии извлекать из этого капитала наибольшую выгоду, поскольку практическое владение экономической логикой (в самом широком смысле) является условием производства практик, считающихся «разумными» в группе и положительно оцениваемых объективными законами рынка материальных или символических благ.

Коллективная стратегия, которая в результате приводит к тому или иному «ходу» (как в случае брака, так и в любой другой области практики), есть не что иное, как продукт комбинации стратегий заинтересованных агентов, который сообщает их интересам вес, соответствующий их позициям в определенный момент времени в структуре соотношения сил внутри семьи. Примечательно, что матримониальные переговоры являются действительно делом всей группы, т. к. каждый в нужный момент исполняет свою роль и таким образом вносит свой вклад в успех или провал проекта. Это прежде всего женщины, отвечающие за неофициальные и неокончательные контакты, которые позволяют начать

полуофициальные переговоры без опасения наткнуться на унижительный и грубый отказ. Это могут быть самые почтенные члены представительской родни, которые в качестве гарантов, *уполномоченных* представлять интересы своей группы и открыто *назначенных* официальных выразителей, посредничают и ходатайствуют, демонстрируя при этом символический капитал семьи, способной мобилизовать столь достойных мужчин. В итоге обе эти группы совместно включаются в выработку решения, подвергая бурному обсуждению матримониальные проекты, отчеты о том, как были приняты предложения делегированных лиц, а также разрабатывая направления дальнейших переговоров. Более того — и это должны принять к

365

сведению этнологи, которые при характеристике брака ограничиваются лишь его генеалогическим определением, — с помощью квазитеатрального представления о себе, которое разыгрывает каждая группа при заключении брака, обе они проводят своего рода *систематическое исследование*, определяющее весь набор переменных, характеризующих не только супругов (возраст и в особенности разницу в возрасте, предшествующие матримониальные истории, порядок по рождению в семье, отношения теоретического и практического родства с главным авторитетом в семье и т. д.), но также и весь род каждого. Всевозможные переговоры и сделки, предусматриваемые престижными дальними браками, являются поводом предъявить и измерить капитал чести женщин и доблесть мужчин, которыми располагают оба рода, качество сети союзов, на которые они могут рассчитывать, а также групп, которым они традиционно противостоят, позицию семьи в группе (что является особенно важной информацией, поскольку при выдвижении престижных родственников можно скрыть свою подчиненную позицию внутри престижной группы плюс состояние отношений между семьей и другими членами группы, т. е. степень интеграции семьи (неделимость и т. д.), структуру соотношения сил и авторитета внутри семейной структуры (в частности, когда идет речь о замужестве дочери в женском окружении) и т. д.).

В социальном образовании, ориентированном на простое, т. е. биологическое, воспроизводство группы, на производство благ в количестве, необходимом для выживания, и, в неразрывной связи с этим, на воспроизводство структуры социальных и идеологических отношений, в которых и посредством которых осуществляется и легитимируется производственная деятельность, основаниями стратегий различных категорий агентов — чьи интересы могут быть противоположными внутри семейной структуры по разным вопросам и, в частности, в отношении брака — могут выступать системы интересов, которые им объективно предписывает система диспозиций, характерных для определенного *способа воспроизводства*. Эти диспозиции,

366

которые ориентируют рождаемость, родственные связи, дом, наследство и брак в конечном счете на одну и ту же функцию, а именно функцию биологического воспроизводства, объективно согласованы между собой³¹. В экономике, характеризующейся относительно равномерным распределением средств производства (чаще всего являющихся неделимой принадлежностью ветви рода), а также слабостью и стабильностью производственных сил, которые исключают производство и накопление существенных излишков и, следовательно, развитие сильной экономической дифференциации, семейное хозяйство имеет целью сохранение и воспроизводство семьи, но не производство прибавочного продукта. В таких условиях изобилие мужчин представляется безусловно излишним, если с сугубо экономической точки зрения видеть в них только «руки» и, соответственно, «рты» (тем более что в Кабилии всегда имелась достаточная временная рабочая сила: беднота во время сезонных работ собиралась в бригады, которые кочевали из деревни в деревню). В действительности, в основании оценки мужчин как «оружия», т. е. не только как рабочей, но и военной силы (земля ценится не только теми, кто ее обрабатывает, но и теми, кто ее защищает), безусловно, лежит политическая нестабильность, которая подпитывает себя тем, что формирует диспозиции, требующие нанесения ответного удара в виде войны, драки, насилия или мести. Если наследство рода, который символизирует имя, определяется не только владением землей и домом — что является очень ценным, а потому уязвимым, — но и владением средствами по обеспечению их сохранности, т. е. мужчинами, то это лишь доказывает, что земля и женщины никогда не сводятся к роли простого инструмента производства или воспроизводства и еще менее — товара или даже «собственности». Посагательство на эти блага, одновременно материальные

³¹ В такой системе сбое механизмов воспроизводства: брачный *мезальянс*, *бесплодие*, угрожающее роду исчезновением, разрыв неделимости состояния — безусловно, представляют собой основные факторы трансформации экономической и социальной иерархии.

367

и символические, является посагательством на хозяина, на его *nif*, т. е. его «доблесть», его «сущность», как их определяет группа. Отчужденная земля, как и кража или не отмщенное

убийство, представляет собой разные формы одного и того же оскорбления, которое призывает во всех случаях к одному и тому же ответному удару со стороны долга чести: равно как «выкупается» убийство, только в логике символического повышения цены, с помощью нанесения удара по человеку, ближе всех стоящему к убийце, или по самому почетному члену группы, также «выкупается» *любой ценой* и земля предков, даже если она неплодородна, дабы ответить на вызов, постоянно бросаемый чести группы. Как, по логике вызова, лучшей с технической и символической точки зрения землей считается земля, наиболее интегрированная в наследство, так и мужчина, поражая которого можно наиболее демонстративно, т. е. наиболее жестоко отомстить всей группе, — это наилучший ее представитель. Этика чести есть преобразованное выражение этой экономической логики, а обобщая, можно сказать, что она есть этика интереса тех социальных образований, групп или классов, в чьем наследстве, как в данном случае, символический капитал составляет значительную часть.

Существует четкое разграничение между понятиями *nif*, «доблесть», и *h'urma*, «честь», совокупность того, что составляет *h'aram*, что запрещается, что составляет уязвимость группы, что есть в ней самого святого (и соответственно между обидой, которая задевает только долг чести, и кощунственным оскорблением). Простой вызов, брошенный долгу чести (*thizi nennit*, состояние, в котором находится тот, кому брошен вызов: *sennif* посредством *nif*: «а тебе слабо, спорим?»), отличается от оскорбления, которое задевает честь. Реакция какого-нибудь нувориша, который, пытаясь загладить покушение на *h'urma*, вызывает обидчика померяться силой или деньгами, смешивая понятия оскорбления и понятие обиды, подвергается осмеянию. Посягательство

368

на *h'urma* исключает уловки или улаживания типа *diya*, компенсации, выплачиваемой семьей убийцы семье жертвы. О человеке, который ее принимает, говорят: «Это тот, кто согласился пить кровь своего брата, для него важен только желудок». В случае оскорбления, даже если оно нанесено косвенно или случайно, воздействие мнения таково, что не остается иного выбора, кроме мести — иначе грозит бесчестие и ссылка.

Только лишь пунктуальное и деятельное соблюдение *доблести (nif)* может гарантировать целостность *чести (h'urma)*, которая самой своей природой сакрального открыта для кощунственного осквернения, и обеспечить выражение *уважения и почтения* тому, кто имеет достаточно доблести, чтобы не допустить нападков на свою честь. *H'urma* в смысле сакрального (*h'aram*) и *nif*, *h'urma* в смысле достоинства неотделимы друг от друга. Чем более уязвима семья, тем больше она должна иметь *nif* для защиты своих святынь и тем больше почестей и уважения выражает ей общественное мнение. Так, бедность отнюдь не противоречит и не исключает достоинство, она лишь усиливает заслуги того, кто, несмотря на то, что он открыт оскорблениям, способен вызвать к себе уважение. И наоборот, доблесть имеет значение и играет какую-то роль лишь для человека, для которого существуют вещи, достойные того, чтобы их защищали. Человек, лишенный святынь (как холостяк), может не проявлять доблести, поскольку он в определенном смысле неуязвим. То, что называют *h'aram* (а точнее говоря, табу), — это, в сущности, сакральное левое, *h'urma*, иначе говоря, — внутренность, а точнее, область женского, секретный мир, закрытое пространство дома в противоположность внешнему, открытому миру публичного пространства, предназначенному для мужчин. Сакральное правое — это, главным образом, «ружье», т. е. группа агнатов, «сыновей дяди по отцовской линии», все те, чья смерть должна быть искуплена кровью, те, кто обязан совершить кровную месть. Ружье

369

есть символическое воплощение *nif* агнатической группы, *nif*, понимаемого как то, чему может быть брошен вызов и что позволяет принять вызов. Итак, пассивности *h'urma*, имеющей женскую природу, противостоит активная восприимчивость *nif*, образцового мужского качества. В конечном счете, именно *nif* как бойцовое качество (физическое или символическое), от которого зависит материальное и символическое наследство группы, составляет как могущество, так и слабое место группы.

Мужчины составляют политическую и символическую силу, выступающую условием сохранения и увеличения наследства, защиты группы и ее благ от насильственного захвата, а также условием установления своего господства и удовлетворения своих интересов. Единственной угрозой могуществу группы, помимо бесплодия женщин, является дробление материального и символического наследства вследствие раздора между мужчинами. Отсюда стратегии многодетности, направленные на рождение как можно большего числа детей мужского пола и как можно скорее (за счет ранних браков), а также воспитательные

стратегии, внушающие чрезмерное уважение к своему роду и к ценностям чести, этому превращенному выражению объективного отношения между агентами и их материальным и символическим наследством, находящимся под постоянной угрозой, — все они участвуют в укреплении рода и в оборачивании агрессивных диспозиций в сторону внешнего мира. «Земля — это медь (*neh'as*), руки — это серебро». Сама двусмысленность этой поговорки — *neh'as* означает также ревность — открывает нам природу противоречия, которое порождает обычай наследования, *привязывая* к наследству (через механизм *деления наследства на равные доли*) всех имеющихся в наличии мужчин и в то же самое время угрожая дроблением земли предков (при делении поровну между слишком многочисленными наследниками), а главным образом, помещая в центр системы принцип соревнования за власть над домашней экономикой и политикой. Соревнование и конфликт между отцом и сыновьями при такой

370

форме передачи власти находятся под опекой патриарха столь долго, сколько он жив (например, многие браки между кузеном и кузиной по параллельной линии «старейшины» заключают, даже не советуясь с отцами). Соревнование и конфликт между братьями или между кузенами, по меньшей мере когда те сами становятся отцами, неизбежно обнаруживают антагонистические интересы³². Над стратегиями агнатов довлеет антагонизм между символической выгодой политического единства с гарантирующей его экономической неделимостью и материальной выгодой разрыва, о чем постоянно напоминает дух расчетливости, который, будучи сдерживаем мужчинами, может открыто выражаться женщинами, в силу структурного принуждения менее чувствительными к символической выгоде, обеспечиваемой политическим единством, и более привязанными к чисто экономической выгоде.

Братья взаимны между женщинами считается антитезой обмена чести, хотя фактически это женское одалживание гораздо ближе к экономической сути обмена, чем коммерция у мужчин. В отличие от мужчины чести, беспокоящегося прежде всего о том, чтобы не «разбазарить» свой «кредит доверия», о человеке, который легко позволяет себе брать займы, особенно деньги, и при этом не только не сгорает от стыда, но даже не краснеет, говорят, что «одолжить для него значит то же, что для женщин». Разница между такими двумя «экономиками» столь велика, что словосочетание *err art'al*, выражающее также факт свершившейся мести, обозначает на языке мужчин «возвращение дара», тогда как на языке женщин оно значит «отдать долг». Практика одал-

³² И действительно, обычаи, которые все без исключения предусматривают санкции против убийцы того, кому он должен был наследовать, свидетельствуют, что открытые конфликты случались часто: «Если некто убивает родственника (чьим наследником он является) несправедливо и с целью получить наследство, *djema* забирает себе все добро убийцы» (О *ganun* племени Иуадьенов см.: *Hanoteau A., Letourneux A. La Kabylie et les coutumes kabyles*. — Paris: Imprimerie nationale, 1873. — Т. III. — Р. 432, 356, 358, 368 etc.).

371

живаний, действительно, более распространена и более естественна у женщин, которые одалживают и берут займы что угодно и для чего угодно. Из этого следует, что экономическая истина, содержащаяся в отношении давать — отдавать, более явственно проявляется в обменах между женщинами, которым свойственны конкретность («до родов у дочери»), а также строгий учет размера долга.

Итак, *символические и материальные* интересы, связанные с единством земельной собственности, с обширностью союзов, с материальной и символической силой группы агнатов и с ценностями чести и престижа, которые и составляют большую семью (*akham atoqrane*), действуют в пользу усиления общинных связей. И наоборот — как показывает частота разделов «неделимой» собственности, постоянно возрастающая по мере расширения денежных отношений и распространения (соответствующего) духа расчета, — *экономические интересы* (в узком смысле) и, в частности, те, которые касаются потребления, подталкивают к разрыву целостности³³. Даже в тех случаях, когда держатель власти в семье в течение длительного времени подготавливал передачу своего наследства, манипулируя ожиданиями и ориентируя каждого из братьев на особую «специализацию» в разделении домашнего труда, конкуренция за внутреннюю власть почти неизбежна, и она может сублимироваться в поединок чести лишь ценой непрерывного контроля мужчин над самими собой и группы над каждым из них. Но силы единения, которые исходят из неделимости земли и интеграции семьи — этих усиливающих

³³ Ослабление сил единения, которое соотносится с девальвацией символических ценностей, и усиление деструктивных сил, связанное с появлением источников денежных средств и с последующим кризисом крестьянской экономики, приводят к отказу от власти предков (старейшин), от крестьянской жизни с ее аскетизмом и скудостью и формируют стремление

получать прибыль от своего труда и тратить ее в большей степени на приобретение материальных благ, чем благ символических, способных повысить престиж или авторитет семьи.

372

друг друга институций, — постоянно наталкиваются на силы расщепления, такие как «ревность», которая порождается неравным распределением власти или ответственности, а также разногласие между предшествующими вложениями в производство и в потребление («то, что сделал работяга, сжирает лежебока»³⁴). В итоге власть над распределением работ, контроль над расходами и управлением наследством или над внешними связями семьи (союзы и т. п.) на деле или по праву выпадают на одно лицо, которое, таким образом, присваивает символические доходы, обеспечиваемые выходами на рынок, присутствием на собраниях клана или на более торжественных собраниях почетных членов племени и т. д. Не говоря уже о том, что эти обязанности имеют своим следствием освобождение того, кто их берет на себя, от *непрерывной* работы, которая не имеет ни определенных сроков исполнения, ни возможных перерывов — т. е. от работы наименее благородной.

Объективно соединенные — как в несчастье, так и в радости — братья субъективно разъединены даже в их солидарности: «Мой брат, — говорил один информатор, — это тот, кто защищает мою честь, если ей что-нибудь угрожает, т. е. тот, кто спасает меня от бесчестия, но стыдит меня при этом». «Брат, — говорит другой, передавая слова одного своего знакомого, — это тот, кто, если я умру, может жениться на моей жене, и за это его будут хвалить». Однородность способа производства габитусов (т. е. материальных условий жизни и педагогического воздействия) производит гомогенизацию диспозиций и интересов, которые, отнюдь не исключая конкуренцию, могут в отдельных случаях ее порождать, склоняя тех, кто является продуктом тех же са-

³⁴ Не высказываясь по смыслу связи между этими двумя фактами, можно отметить, что за «болезнями острой *зависти*» (черной) неустанно следят родители и особенно матери, в распоряжении которых находится целый арсенал целительных средств и профилактических ритуалов (эту непримиримую ненависть сравнивают с чувствами маленького мальчика, который, внезапно лишившись материнской ласки в связи с рождением следующего ребенка, худеет и бледнеет, как умирающий или «страдающий животом»).

373

мых условий производства, признавать и желать обладать одними и теми же самыми благами, а дефицитность этих благ поддерживает конкуренцию. Монопольная группировка, как говорит Макс Вебер, определяемая эксклюзивным присвоением определенного типа благ (земли, имени и т. п.) — семейная ячейка, — является местом конкурентной борьбы за этот капитал, или, вернее, за власть над этим капиталом, которая постоянно грозит его разрушить, разрушая основополагающее условие продления его существования, а именно единство семейной группы.

Связь между братьями, будучи краеугольным камнем семейной структуры, является одновременно ее самым слабым местом, закрепить и усилить которое стремится целая система механизмов³⁵ начиная с брака между кузеном и кузиной по параллельной линии, этого идеологического разрешения (иногда реализуемого на практике) *специфического противоречия данного способа воспроизводства*. Если брак с кузиной по параллельной линии является мужским делом³⁶, отвечает интересам мужчин, т. е. высшим интересам рода, и решается часто без ведома женщин или *против их воли* (если жены двух братьев плохо уживаются между собой, поскольку одна не желает впускать в свой дом дочь другой, а та не желает отдавать свою дочь в руки свояченицы), то это потому, что такой брак нацелен на практическую нейтрализацию принципов деления между муж-

³⁵ Характерно, что обычаи, которые лишь в исключительных случаях вторгаются в семейную жизнь, открыто поощряют неделимость (*thidukli bukham* или *zeddi*): «Когда люди живут одной семьей, даже если они подерутся между собой, то им не нужно платить штраф. Если же они разводятся, то платят, как все остальные» (*Hanoteau A., Letourneux A.* — Op. cit. — Т. III. — Р. 425).

"Вот типичное описание того, как заключается подобный брак: «Он еще ходить не умел, когда отец его уже женил. Однажды вечером Араб отправился к своему старшему брату (*dadda*). Они разговорились. Жена брата держала девочку на коленях: девочка тянулась к дяде, который взял ее на руки со словами: "Пусть Бог сделает из нее женщину для Идира! Ведь ты не будешь возражать, *dadda*?" И его брат ответил: "Чего хочет слепец? Света! Если ты освободишь меня от заботы о ней, пусть Бог освободит тебя от твоих забот!"» (*Yamina Ait Amar Ou Saïd.* — Op. cit.).

374

чинами. Это настолько само собой разумеется, что обычный наказ отца своим сыновьям: «Не слушайте ваших жен, будьте едины», — естественным образом воспринимается как «пусть ваши дети женятся между собой». Все происходит так, как если бы данное социальное образование должно было официально предоставить себе эту возможность (которая запрещена большинством обществ как инцест), чтобы идеологически разрешить конфликт, заложенный в самой его сердцевине. Безусловно, превозношение брака с *bent âamm* (с кузиной по параллельной линии) становится понятнее, если помнить о том, что *bent âamm* в

конечном счете стал обозначать врага или, во всяком случае, личного врага, и что слово *thabenâammts* употребляется для обозначения неприязни между детьми дяди по отцовской линии. Нельзя недооценивать вклад системы ценностей и схем мифоритуального мышления в символическое снятие напряженности, в частности, той, что пронизывает агнатические структурные единицы — идет ли речь о конфликтах между братьями или между поколениями.

Нет необходимости доказывать, что мифоритуальная система, полностью подчиненная мужским ценностям, выполняет функцию легитимации разделения труда и власти между полами, однако намного менее очевиден тот факт, что социальное структурирование темпоральности, организующей представления и практики (самым ярким подтверждением чего служат ритуалы посвящения), выполняет политическую функцию: здесь и символическая манипуляция *возрастными границами*, т. е. границами между возрастами, и ограничения, накладываемые на поведение различных возрастных групп. Мифоритуальное деление вносит в непрерывное течение лет абсолютные прерывности, которые формируются социально, а не биологически (как, например, физические признаки старения), и отмечены символическими атрибутами в виде косметики, одежды, украшений, орнаментов и отличительных знаков. Именно через посредство подобных атрибутов выражает себя и напоминает о себе представление о пользовании телом, которое пристало или, наоборот, не пристало каждому социально-

375

му возрасту, поскольку способно разложить систему оппозиций между поколениями (так, ритуалы молодости — это полная противоположность ритуалам перехода). Социальные представления о различных возрастных этапах жизни и приличествующих им по определению качествах выражают, в их собственной логике, соотношение сил между возрастными группами. Эти представления способствуют воспроизводству одновременно единства и разделения, действуя через посредство временных делений, способных производить одновременно непрерывность и разрыв. На этом основании представления являются составной частью институциональных инструментов по поддержанию символического порядка и тем самым механизмов воспроизводства социального порядка, само функционирование которых служит интересам обладателей доминирующей позиции в социальной структуре — а именно мужчин зрелого возраста³⁷.

В действительности техническая и символическая сила сплочения воплощается личностью старейшины, *djedd*, чей авторитет основан на власти лишать наследства и налагать проклятие, а главное — на причастности к символическим ценностям через *thadjadith* (от *djedd*, отец отца, совокупность предков, общих для тех, кто объявляет себя потомками одного и того же предка, реального или мифического), т. е. на общности происхождения и истории, которая лежит в основании официальных объединений. Патриарх самым своим существованием обеспечивает равно-

³⁷ Старейшины располагают средствами, позволяющими играть с социально признаваемыми возрастными границами молодости, либо манипулируя правом на наследство, которое допускает любого сорта стратегическое использование: от угрозы лишить наследства до простой задержки передачи власти либо посредством монополизации матримониальных переговоров, которые официально за ними закреплены и потому делают возможными самые разные стратегии. (Анализ стратегий, с помощью которых главы благородных семейств удерживают своего наследника в роли «молодого», отправляя в опасные путешествия подальше от родительского дома, представлен в книге: *Duby G. Hommes et structures du Moyen Age. — Paris; La Haye: Mouton, 1973. — P. 213-225, и в частности, p. 219.*)

376

весне между братьями, поскольку концентрирует в своих руках всю власть и весь престиж, а кроме того, конечно, поддерживает между ними (и их женами) самое строгое равенство как в труде (например, женщины по очереди занимаются домашней работой, готовят пищу, носят воду и т. д.), так и в потреблении. Неслучайно кризис часто наступает тогда, когда умирает отец, а его сыновья, несмотря на вполне зрелый возраст, не обладают признанной властью (из-за разницы в возрасте или по какой-то другой причине). Однако на уровне домашнего хозяйства и более широких единиц — кланов или племен — относительная и чрезвычайно изменчивая сила тенденций к объединению или разъединению зависит в первую очередь от отношений, сложившихся между группой и внешними структурными единицами: незащищенность становится негативным принципом объединения, способным восполнить недостаток позитивных принципов³⁸. «Я ненавижу своего брата, но я ненавижу того, кто его ненавидит».

Несмотря на то, что брак представляет собой одну из главных возможностей сохранить, увеличить или сократить (в результате мезальянса) капитал авторитета, который обеспечивает глубокую интеграцию, а также капитал престижа, обеспечивающий расширенную систему союзников (*nesba*), — все же все члены семейной ячейки, которые участвуют в заключении

брака, далеко не в равной степени признают коллективные интересы рода как свои собственные. Традиция наследования, исключая из наследства женщину; мифологизированное мировоззрение, признающее за ней лишь ограниченное существование и никогда не обеспечивающее ей полноценного участия в символичес-

¹⁸ Ж. Челход справедливо говорит о том, что все наблюдения сходятся в одном: тенденция к эндогамному браку, которая более характерна для кочевых племен, находящихся в состоянии перманентной войны, чем для оседлых племен, актуализируется или усиливается в случае угрозы конфликта или войны (*Chelhod J.* — Op. cit.). Точно так же в Кабилии люди, пытающиеся увековечить неделимость состояния или сохранить видимость ее неделимости, предупреждают об опасности раздела, указывая, что семьи соперников сохраняют свою сплоченность.

377

ком капитале принявшего ее рода; разделение труда между полами, обрекающее женщину на домашний труд, сохраняя за мужчиной представительские функции, — все это способствует идентификации интересов мужчины с материальными и символическими интересами рода, причем тем полнее, чем больше их авторитет внутри группы агнатов. Действительно, мужские браки — к коим относят брак с кузиной по параллельной линии и политический брак — недвусмысленно свидетельствуют, что интересы мужчин более непосредственно отождествляются с официальными интересами рода и что их стратегии более непосредственно подчиняются заботе об усилении интеграции единичной семьи или сети семейных союзов. Что же касается женщин, то не случайно браки, инициаторами которых они выступают, принадлежат к классу обычных, или, точнее говоря, только такие браки им доверяются³⁹. Исключенные из представительской, женщины оказываются отнесены к практической родне и практическим функциям родства; они вкладывают в поиски партии для своих сыновей или дочерей больше экономического реализма (в узком смысле слова), чем мужчины⁴⁰. Безусловно, именно в том случае, когда речь идет о замужестве дочери, мужские и женские интересы расходятся в наибольшей степени. Прежде всего, мать менее отца чувствительна к «семейному резону», согласно которому дочь трактуется как *инструмент* усиления ин-

³⁹ Случается, что «старая» (*thamgharth*), которой удастся вмешаться посредством тайных переговоров в брак, полностью организуемый мужчинами, добивается, угрожая разрывом свадьбы, обещания от *thislith* сохранить всю ее власть в семье. Сыновья не без оснований часто подозревают своих матерей в том, что они находят невесток, которых можно легко подчинить,

⁴⁰ Браки бедных (особенно тех, кто беден символическим капиталом) относительно браков богатых являются *mutatis mutandis*, тем же, чем браки женщин относительно браков мужчин. Известно, что бедные не должны быть слишком щепетильны в делах чести. «Бедняку только и остается, что показывать свою ревность». Так же, как и женщины, они меньше рассчитывают на символические и политические функции брака, чем на его *практические* функции, уделяя, например, гораздо больше внимания личным качествам мужа и жены.

378

теграции группы агнатов или как монета при символическом обмене, позволяющем заключать престижные союзы с чужими группами. Кроме того, выдавая свою дочь замуж внутри своего рода и укрепляя таким образом обмена между группами, мать стремится укрепить свою позицию в доме. Женитьба сына ставит перед старшей хозяйкой дома вопрос о ее господстве в домашнем хозяйстве таким образом, что ее интересы согласовываются с интересами рода лишь в отрицательном смысле: если девушку выбирают оттуда, откуда когда-то взяли саму ее, то она следует по пути, намеченному родом, но если, вследствие плохого выбора, возникает конфликт между женщинами, женитьба сына в конечном счете несет в себе угрозу единству группы агнатов.

Женитьба сына часто является поводом для столкновения между матерью и отцом, столкновения, обязательно замаскированного, поскольку женщина не может иметь своей официальной стратегии. Отец склонен поощрять брак внутри рода, который мифологизированное представление — идеологическая легитимация мужского господства — представляет как наилучший; мать же направляет свои тайные хлопоты в пользу ее собственного рода, предоставляя мужу в нужный момент официально санкционировать их результаты. Женщины не стали бы вкладывать столько изобретательности и столько усилий в матримониальные поиски, на которые их направляет разделение труда между полами — по крайней мере, до того момента, когда может начаться официальный диалог между мужчинами, — если бы в женитьбе сына не таился подрыв их власти. Действительно, вошедшая в семьи женщина, в зависимости от того, связана ли она с отцом своего мужа (через своего отца, или, в более общем виде, через какого-либо мужчину, или же через свою мать) или же она связана с матерью своего мужа, может обладать весьма разным весом при распределении сил с матерью своего мужа (*thamgharth*). Кроме того, это распределение зависит от генеалогической связи «старой хозяйки» с

379

мужчинами рода (т. е. с отцом своего мужа). Так, параллельная кузина по отцовской линии изначально занимает более сильную позицию в отношениях со «старой хозяйкой», пришедшей из другого рода, и наоборот, позиция «старой хозяйки» в ее отношениях с *thislith* (невесткой), а также косвенно — с ее собственным мужем, может быть усилена, когда *thislith* является дочь ее собственной сестры или, более того, ее собственного брата. В самом деле, интересы «старого хозяина» не обязательно антагонистичны интересам «старой хозяйки»: отдавая себе отчет в той выгоде, которую представляет выбор девушки, полностью доверяющей «старой хозяйке», которая в свою очередь полностью доверилась роду, «старый хозяин» может разрешить поиски в роду своей жены какой-либо послушной девушки. Более того, поскольку в каждой отдельной связи представлена вся структура практических отношений между родителями, он может обдуманно выбрать в жены своему сыну дочь своей сестры (кузину по перекрестной отцовской линии) или даже, не показывая виду, подтолкнуть свою жену к женитьбе их сына на дочери ее брата (кузине по перекрестной материнской линии), вместо того чтобы укреплять власть и без того господствующего брата (в силу его возраста или престижа), соглашаясь взять его дочь (параллельную кузину по отцовской линии).

Интересы мужчин преобладают тем полнее, чем больше сплоченность группы агнатов (именно на это косвенно намекают, когда среди других аргументов в пользу неделимости указывают на тот факт, что она позволяет лучше контролировать женщин) и чем менее род отца удален в социальной иерархии от рода матери. Не было бы слишком большим преувеличением считать, что вся матримониальная история группы представлена во внутренних дискуссиях относительно каждого предполагаемого брака. Согласно интересам рода, т. е. мужскому интересу, мужчина не может быть поставлен в подчиненное положение внут-

380

ри семьи вследствие его женитьбы на девушке, стоящей явно выше (считается, что муж может воспитать жену, но не наоборот); девушку можно выдать за стоящего выше или равного по положению, можно взять дочь у стоящего ниже по положению. Соответственно, интересы рода могут быть легче навязаны в том случае, если тот, на кого возложена ответственность (по крайней мере официальная) за брак, сам не женат на женщине, стоящей выше него по положению. Целая система механизмов, в которые включаются и размеры вдовьего наследства, и расходы на свадьбу, которые тем более велики, чем престижнее брак, стремится исключить альянсы между слишком неравными группами с точки зрения экономического и символического капитала. Случай, когда семья одного из двух супругов богата каким-либо одним капиталом, например мужчинами, тогда как другая семья богата чем-то другим, например землями, далеко не исключения, даже напротив. Как говорится, «объединяются с равными».

Одним словом, структура объективных отношений между родственниками, отвечающими за принятие решение о браке: будь то мужчина или женщина, представитель того или иного рода — способствует определению структуры отношений между родами, объединенными намечающимся браком⁴¹. В самом деле, правильное было бы говорить, что определяющая связь между родом индивида, которого хотят женить, и родом, предоставляющим возможного партнера, всегда опосредована структурой отношений домашней власти. Чтобы полностью охарактеризовать многомерную и многофункциональную связь между двумя группами, недостаточно учитывать только пространственную, экономическую и социальную дистанцию, установ-

⁴¹ Ценность девушки на матримониальном рынке является своего рода прямой проекцией ценности, социально атрибутируемой двум родам, продуктом которых она является. Это ясно видно на примере отца, имеющего детей от разных браков: если ценность мальчика не зависит от ценности матери, то ценность девочек тем больше, чем к более высокому роду принадлежит их мать и чем сильнее ее позиция в семье.

381

ленную между ними в момент заключения брака с точки зрения экономического и символического капитала (измеряемого числом мужчин и почетных лиц, степенью интеграции семьи и т. п.), нужно, кроме того, учесть состояние баланса материальных и символических обменов на текущий момент времени, иначе говоря — всю историю официальных и экстраординарных обменов, осуществленных или, по крайней мере, освященных мужчинами (т. е. собственно браки), а также историю неофициальных и повседневных обменов, постоянно поддерживаемых женщинами при содействии мужчин, а зачастую и без их согласия, то посредничество, благодаря которому подготавливаются и

осуществляются объективные отношения, которые определяют предрасположенность двух групп к объединению.

Если экономический капитал относительно стабилен, то символический — более подвижен: часто достаточно исчезновения главы семьи, пользующегося престижем, не говоря уже о разделе неделимого состояния, чтобы символический капитал оказался сильно поколеблен. Соответственно, всякое представление, которое семья стремится дать о самой себе, а также цели, которые она намечает заключаемым ею бракам — альянс или интеграция, — следуют колебаниям символического богатства группы. Так, одна большая семья, несмотря на то, что ее экономическое положение постоянно улучшалось, на протяжении смены двух поколений перешла от мужских браков (союзов внутри близких родственников по мужской линии), или экстраординарных союзов, к ординарным бракам, чаще всего затеваемым женщинами в их собственной сети связей. Это изменение матримониальной политики совпало со смертью двух самых старших братьев, с длительным отсутствием взрослых мужчин (по причине их отъезда во Францию) и с ослаблением авторитета «старой хозяйки», потерявшей зрение. Более того, не была обеспечена преемственность позиции «старой хозяйки», при которой царит порядок и тишина («послушание

382

«старой хозяйке» выражается в молчании»), а структура отношений между женами отражает структуру отношений между мужьями, оставляя вакантной позицию хозяйки дома, — все это приводит к бракам, которые постепенно переходят в границы родов по принадлежности жен.

Структурные характеристики, которые в целом определяют ценность продуктов рода на рынке матримониальных обменов, разумеется, уточняются второстепенными характеристиками, такими как матримониальный статус вступающего в брак индивида, его возраст, пол и т. п. Так, матримониальные стратегии группы и брак, который в результате заключается, зависят в конечном счете от того, является ли вступающий в брак холостяком «брачного возраста» или, наоборот, он уже вышел из него; или это женатый мужчина, который ищет вторую супругу (*co-épouse*); или это вдовец или разведенный, который хочет жениться вновь (ситуация варьирует также в зависимости от того, есть ли у него дети от первого брака или нет). Те же критерии оценки применяются и в отношении девушки, с той только разницей, что ее предыдущие браки вызывают неизмеримо большее *обесценивание* (по причине значимости, приписываемой девственности, а также потому, что в конечном счете репутация «брошенного мужчины» страдает в гораздо меньшей степени, чем репутация «брошенной женщины»).

Это лишь один из аспектов асимметрии в положении женщины и мужчины относительно брака; недаром говорится, что «мужчина всегда мужчина, каково бы ни было его положение — он всегда выбирает». Поскольку стратегическая инициатива находится в его руках, он может ждать: он уверен, что найдет себе жену, даже если он заплатит за задержку, женившись на женщине, уже бывшей замужем, уступающей ему по социальному положению или страдающей каким-либо физическим недостатком. Поскольку дочь традиционно «просят» или «отдают», то в высшей степени глупо выглядел бы отец, который стал бы искать хорошую партию для дочери.

383

Другое различие заключается в том, что мужчина может ждать женщину (пока она достигнет брачного возраста), в то время как женщина не может ждать мужчину: тот, кто должен пристроить женщин, может тянуть время, дожидаясь выгодного момента, что дает ему позиция лица, перед которым ходатайствуют. Однако возможности его очень ограничены из-за опасения, что продукт обесценится и будет считаться «непродаваемым» или просто устареет. Одним из самых существенных ограничений является потребность срочного заключения брака, безусловно снижающая свободу маневра. Среди причин, побуждающих ускорять брак, почтенный возраст родителей, которые хотели бы дождаться свадьбы сына, а также обзавестись невесткой, которая могла бы за ними ухаживать; или опасение, что выбранная девушка может быть отдана другому (чтобы рассеять такие опасения, родители девушки с самого раннего ее возраста «выставляют ее башмак напоказ», указывая тем самым, что девушка уже выбрана, и иногда даже называют ее *fatih'a*). Единственного сына также стремятся женить рано, чтобы он как можно скорее продолжил род. Символическое преимущество перед бывшим супругом, которое дает повторное замужество после развода, заставляет каждого из бывших супругов иногда спешно вступать в повторный брак. Но поскольку

такие браки редко бывают стабильными, некоторые мужчины и женщины как бы «обречены» именно на такие повторяющиеся браки. Но и в этом отношении асимметрия между мужчиной и женщиной очень велика. Так, считается, что разведенный мужчина или вдовец должен повторно жениться, тогда как разведенная женщина теряет свою ценность по причине неудавшегося замужества, и даже очень молодая вдова вытесняется с матримониального рынка, поскольку она мать и обязана воспитывать ребенка своего мужа, особенно если речь идет о мальчике. «Женщина не может оставаться (вдовой) для другой жен-

384

щины» — так говорят о вдове, имеющей одних дочерей, что подстегивает ее к повторному замужеству. В то же время мать, имеющая сыновей, восхваляется за ее жертвенность, особенно если она молода и оказывается в положении чужой среди сестер ее мужа и жен братьев ее мужа. Но ее положение также зависит от того, ушла ли она из семьи мужа, оставив детей, или вернулась в свою родную семью вместе с детьми (в этом случае она менее свободна и ей труднее выйти замуж). Для нее существует любопытная альтернатива: в определенном случае она может выйти замуж внутри семьи ее мужа (что является *официальным* поведением, особенно рекомендуемым, если у нее есть дети мужского пола), либо же она может быть вновь выдана замуж семьей ее отца (практика более частая, если у нее нет детей), либо же — семьей ее мужа. Трудно определить область переменных (куда безусловно нужно отнести местные традиции), определяющих «выбор» той или иной стратегии.

Кроме того, следует иметь в виду, вопреки традиции, согласно которой всякий брак представлял изолированную единицу, что размещение на матримониальном рынке каждого из детей одной семейной структуры (т. е., в зависимости от случая, детей от одного отца или внуков одного деда) зависит от браков всех остальных и, следовательно, находится в зависимости от *позиции* (определяемой в основном по рангу рождения, по полу и по отношению к главе семьи) каждого из детей внутри особой *конфигурации* множества детей, которым предстоит вступить в брак, где сама эта конфигурация определяется размером и структурой по половому признаку. Так, если речь идет о мужчине, то его положение тем выгоднее, чем теснее его родственная связь с установленным обладателем авторитета в области брака (эта связь может идти от сына к отцу, от младшего брата к старшему, или даже если это связь между отдаленными кузенами). Кроме того, несмотря на отсутствие официального признания за старшим каких бы то ни было привилегий (естественно, речь идет о мальчиках), все складывается в

385

его пользу и в ущерб младшим: его женят в первую очередь и по возможности наилучшим образом, т. е., скорее, на стороне, тогда как младшие предназначаются чаще всего для *производства*, а не для *обменов* на рынке или на сходе, скорее, для сельскохозяйственных работ, чем для внешней политики семьи⁴². Во всяком случае, положение старшего может очень варьировать в зависимости от того, является ли он старшим из многих братьев или же он воплощает все надежды семьи, являясь единственным ребенком или мальчиком, родившимся после многих девочек.

«Стихийная психология» прекрасно описывает «мальчика при девочках» (*aqchich bu thaqchichin*), который, будучи всхолен и взлелеян женщинами семьи, всегда стремящимися удерживать его подле себя как можно дольше, в конечном счете идентифицируется с той социальной судьбой, которая ему готовится, превращаясь в хилого и болезненного ребенка, «съеденного его слишком многочисленными сестрами». По этим самым причинам этот слишком драгоценный и слишком редкий продукт стараются обхаживать и защищать тысячами способов: оберегают его от сельского труда, дают ему продолжительное образование, отделяя его от товарищей, благодаря более развитой речи, более чистой одежде, более изысканной пище, что обуславливает в итоге его ранний брак. Другое дело дочь: чем больше у нее братьев, стоящих на страже ее чести (в частности, ее девственности) и являющихся потенциальными союзниками ее будущего мужа, тем выше она ценится. Именно поэтому в сказках говорится о ревности, которую вызывает у семерых братьев сестра, находящаяся под защитой всех семерых, наподобие «фиги, укрытой листвой»: «Одна девушка, на долю которой выпало счастье иметь

⁴² Точно так же в случае, если разница в возрасте между двумя сестрами очень мала, младшую стараются не выдавать до тех пор, пока не выйдет замуж или не будет посватана старшая — за исключением форс-мажорных обстоятельств (физические недостатки, болезнь и т. п.).

семерых братьев, могла гордиться этим, *и она не испытывала недостатка в желавших жениться на ней*. Она была уверена в том, что она желанна и высоко ценима. Когда она вышла замуж, то и муж, и родители мужа, вся семья и даже соседи и соседки *уважали* ее: ведь на ее стороне было семь мужчин, она была сестрой семерых братьев, семерых *защитников*. При малейшей ссоре они быстро наводили порядок, и если их сестра была виновата или если муж с ней *расходился*, они *забирали ее к себе и окружали вниманием*. Никакое бесчестье ей не угрожало. Никто не осмелился бы сунуться *в логово львов*.

Семья, в которой много девочек, слабо «защищенных» (мальчиками) и, следовательно, низко ценящихся, легко уязвимых, поскольку за ними стоит мало союзников, находится в невыгодном положении. Такая семья чувствует себя обязанной по отношению к семьям, принимающим их женщин. Что касается семьи, богатой мужчинами, то она обладает большой свободой маневра: она может по-разному устраивать каждого из мальчиков в зависимости от конъюнктуры, расширить союзы с помощью одного из них, укрепить интеграцию с помощью другого и даже оказать услугу какому-нибудь кузену, у которого одни девочки, взяв одну из них в жены третьему сыну. В этом случае глава семьи мог проявлять во всей полноте свое мастерство и играючи примирять непримиримое, укрепляя сплоченность и расширяя союзы. И наоборот, тот, у кого есть только дочери, обречен исключительно на *негативные* стратегии, и вся его ловкость ограничивается тем, чтобы расширить рынок, манипулируя отношениями между полем возможных партнеров и полем возможных конкурентов, сталкивая близкого родственника с дальним, предложение своего с предложением чужого (стараясь отказать ему, не обидев или заставив его подождать), чтобы сохранить за собой возможность выбрать самого достойного.

Как видим, все это весьма далеко от того, чтобы можно было говорить о чистом универсуме — разве лишь ценой бесконечного упрощения — «брачных правил» и «эле-

ментарных структур брака». Определив систему принципов, на основании которых агенты могут производить (и понимать) регламентированные и упорядоченные матримониальные практики, можно было бы с помощью статистического анализа получить достоверную информацию, устанавливающую вес структурных или индивидуальных переменных, которые им объективно соответствуют. В действительности важно то, что практика агентов становится понятной с того момента, как мы выстраиваем систему принципов, воплощаемых агентами на практике, когда они непосредственно замечают индивидов, которые в социологическом смысле могут быть обнаружены лишь при определенном состоянии матримониального рынка, точнее говоря, когда в отношении определенного мужчины они указывают несколько женщин, которые внутри практического родства в какой-то мере ему *обещаны*, и тех, которые ему на самом деле *позволены* — при этом так ясно и бесспорно, что всякое отклонение от самой вероятной траектории (например, брак в другом клане) воспринимается как вызов, брошенный не только данной семье, но и всей группе.

Глава 3. Демон аналогии

По своим предназначению и форме ложка как нельзя лучше соответствует жесту, который передает желание вызвать дождь. Обратный жест, состоящий в переворачивании ложки, должен, если можно так выразиться, автоматически вызвать обратное действие. Такой жест производит жена колдуна у мтуггов, чтобы заговорить приближающиеся ливни.

Э. Лауст. Слова и вещи берберов

— Мне кажется, что я сделал открытие теологического свойства...

— Какое?

— Если руки повернуты вниз ладонями (upside down), то получается противоположное тому, за что молишься.

Ч. М. Шульц. Ты такой один, Снупи

Объективация схем габитуса в кодифицированное и передаваемое в качестве такового знание происходит очень неравномерно в зависимости от областей практики. Относительная частота поговорок, запретов, пословиц и строго регламентированных обрядов снижается по мере того, как от практик, связанных с сельскохозяйственной деятельностью и видами

деятельности, непосредственно к ней примыкающими (как, например, ткачество, гончарное дело, приготовление пищи), мы переходим к делению суток на интервалы или к периодам человеческой жизни, не говоря

389

уже об областях, на первый взгляд, отданных произволу, таких как внутреннее устройство дома, части тела, цвета или животные. Даже предписания обычая, которые регулируют временную структуру деятельности, несмотря на то, что они являются наиболее кодифицированными аспектами культурной традиции, существенно варьируют в зависимости от местности, а в одной и той же местности — в зависимости от информаторов¹. Здесь вновь обнаруживается оппозиция между официальным знанием, которое, к тому же, более всего отмечено влиянием исламской традиции (а также — что свидетельствует о неявном согласии, существующем между этнологией и всеми формами юридикзма — наиболее полно представлено в этнографических таблицах) и всевозможными знаниями или практиками, неофициальными, секретными и даже подпольными, которые, несмотря на то, что они являются продуктом одних и тех же порождающих схем, подчиняются другой логике. То, что называется «расчетом моментов» (*lawqat lah'sab*), возлагается преимущественно на почетных лиц, т. е. на самых пожилых мужчин из самых уважаемых семей, которым надлежит помнить даты больших коллективных событий, официальных и обязательных ритуалов, вовлекающих, как в случае сельскохозяйственных ритуалов, всю группу, поскольку в них реализуется единственная и общая для всех ее членов функция. Этим же лицам надлежит устанавливать и открывать начало сбора урожая («Когда пшеница налилась, — рассказывает информатор из Айн Ахбэль, — соби-

¹ Многие наблюдатели (Lévi-Provençal, 1918; Laoust, 1920; Hassler, 1942; Galand-Pernet, 1958) обнаружили неточности во всех календарных расчетах, вызванные тем, что некоторые ритуалы и сельскохозяйственные практики подверглись поверхностной исламизации усилиями марабутов (исламских отшельников), которые часто приглашались в качестве экспертов и участвовали во многих ритуалах, например в заклинании дождя. По моему мнению, Хасслер — единственный исследователь, кто отметил расхождения, зависящие от местности и от информаторов: «Календарь, как мы его себе представляем, дает обобщенный взгляд на кабийский год, но *в зависимости от племени и, часто, от опрашиваемых лиц* в одном и том же племени детали различаются или вовсе отсутствуют» (Hassler, 1942).

390

раются почтенные люди и устанавливают день жатвы. Это будет праздник; они приходят к *соглашению*. Все начинают в один и тот же день».) И наоборот, именно старые женщины (и кузнецы) чаще всего обладают самыми обширными знаниями в области примитивной магии, малых обрядов, предназначенных для удовлетворения частных целей, как, например, сглаз, исцеление, любовный приворот, которым чаще всего свойствен довольно прозрачный символизм и весьма простые ритуальные стратегии, такие как перенос зла на человека или предмет.

При любой попытке составить сводный «календарь», когда собирают наиболее часто упоминаемые черты и выявляют наиболее важные варианты (вместо того, чтобы предоставить запись сведений, реально полученных от того или иного информатора), обнаруживается, что идентичные «периоды» получают различные наименования и что — даже еще чаще — идентичные наименования даются «периодам» очень разной продолжительности и по-разному датируемым в зависимости от региона, племени, деревни и даже информаторов². Составленную таким образом *схему* нельзя считать чем-то иным, кроме как *теоретическим артефактом*: она в сжатом и обобщенном виде содержит информацию, полученную в результате сведения этнографических данных в единую таблицу — работы, которая с самого начала направлялась полусознательным намерением объединить все зафиксированные события в своего рода ненаписанную партитуру, по отношению к которой каждый из составленных по отдельности «календарей» предстает несовершенным и бледным исполнением. Несмотря на то, что такая сводная схема³ и линейное изложение, ко-

² Здесь повсеместно используется «повествовательное» настоящее время для описания практик, которые, будучи воскрешены в данный момент времени в памяти информаторов, утратили актуальность более или менее давно и более или менее окончательно.

³ Была принята синусоидальная форма схемы, т. к. она позволяет выявить поворотные точки или, если угодно, *пороги* (весна, осень), показывая при этом важные моменты сельскохозяйственного года одновременно как точки, подчиненные линейной и направленной последовательности (от осени к лету, т. е. с запада на восток, от вечера к утру и т. п.) и как точки окружности, которая получается, если сложить рисунок по оси XY.

391

торое разъясняет ее содержание, описывая последовательность «моментов» и «периодов» (и рассматривая в качестве «вариантов» противоречащие друг другу «сведения»), теоретически совершенно неадекватны друг другу, они тем не менее полезны по двум разным причинам. Во-первых, они являются наиболее экономным способом предоставить читателю

информацию, сведенную к ее существенным характеристикам и организованную простым и одновременно наглядным образом. Во-вторых, они позволяют увидеть определенные трудности, возникающие при сборе и придании линейного порядка полученной информации, и почувствовать искусственный характер «календаря-объекта», сама идея которого, представленная чем-то само собой разумеющимся, приводит к этому сведению в единую таблицу ритуалов, пословиц или практик, которым занимался и я сам⁴.

⁴ Принимая во внимание цель такого изложения, нет необходимости приводить в отношении каждого ритуала, легенды, символа, пословицы или поговорки список (при этом неизбежно частичный) авторов, которые на них ссылаются, осуществляя, таким образом, своеобразную филологическую критику. Подобная критика была бы необходима для определения того, в какой мере, в целом и в частностях, совпадают различные наблюдения (будь то по причине заимствований, о которых умалчивается или сообщается открыто, в результате сведения воедино данных, собранных в одной и той же местности или в разных и т. д.), в чем они дополняют, в чем противоречат друг другу и т. д. Здесь же ограничимся лишь перечнем трудов или статей, в которых содержится или воспроизводится некоторая информация (ограниченная кабилской темой), использованная в ходе нашей реконструкции (добавив к этому книги или статьи, которые содержат полезные информацию или интерпретацию и которые были использованы для сравнения на основании гипотезы о существующем между ними культурном единстве): Anonyme, B. E. I., 1934; Anonyme F. D. B., 1954; Balfet, 1955; Boulifa, 1913; Calvet, 1957; Chantréaux, 1941; Dallet, 1953; Devulder, 1951, 1957; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972; Hassler, 1942; Hénine, 1942; Lanfry, 1947; Laoust, 1918, 1920, 1921; Sr Louis de Vincennes, 1953; Marchand, 1939; Maury, 1939; Ouakli, 1933; Picard, 1958; Rahmani, 1933, 1935, 1936, 1938, 1939-1, 1939-2; Rolland, 1912; Servier, 1962, 1964; Schoen, 1960; Yamina (Aït Amar или Saïd), 1952. Для сравнения мы специально использовали: Basset, 1922; Ben Cheneb, 1905; Biarnay, 1909, 1924; Bourrilly, 1932; Destaing, 1907, 1911; Galand-Pernet, 1958, 1969; Gaudry, 1929; Laoust, 1912, 1918; Lévi-Provençal, 1918; Marçais и Guiga, 1925; Menouillard, 1910; Monchicourt, 1915; Tillion, 1938; Westermarck, 1911, 1926 (см. библиографию в конце книги).

392

Результатом невинного, казалось бы, вопроса: «А что дальше?» — который предлагает информатору разместить два «периода» в пределах непрерывной последовательности и выражает лишь то, что в имплицитном виде делает сама хронологическая схема, — становится такое отношение к темпоральности, которое во всем противоположно отношению, вкладываемому в обиходное употребление временных обозначений и понятий, каковые, как, например, термин «период», возникают вовсе не самопроизвольно. Так, *eliali*, слово, употребляемое всеми информаторами, вовсе не означает «сорокадневный период» (говорят просто: «мы вступаем в *eliali*») — оно только фиксирует некоторую продолжительность, и разные информаторы сообщают ему разную длительность и указывают разные даты его начала. То, что один из информаторов первый день *enmayar* соотносит одновременно с серединой зимы и с серединой *eliali*, хотя он и не увязывает *eliali* с центром (геометрическим) зимы, доказывает, что практическое понимание структуры, склоняющей информатора воспринимать *eliali* как зиму зимы, берет верх над калькулирующей рациональностью. (Та же логика обнаруживается в веровании, согласно которому определенные «периоды», являясь в целом благоприятными, содержат в себе некий губительный момент, время наступления которого остается неизвестным, когда нельзя производить некоторые действия. Таким образом, «период» есть не что иное, как поле неопределенности между двумя реперами⁵.)

⁵ Таков «период» страшных холодов, *laâdidal*, момент наступления которого неизвестен (согласно информатору из Джур джура, этот период также упоминается в песне, которую поют женщины, работая на мельнице: «Если для меня *laâdidal* — как ночи *h'ayan*, то пастухам скажите, чтобы они прятались в деревне»). Точно так же, согласно информаторам Джиджуры, на протяжении месяца *jember* есть такая — неизвестно, когда наступающая — ночь, когда вода превращается в кровь, и если ее выпить, можно или умереть, или целые сутки мучиться жаждой. Аналогичным образом, благоприятный месяц *nisan* содержит один губительный момент (*eddbagh*), наступление которого неизвестно никому (разве что нескольким крестьянам, которые ревниво хранят этот секрет): если в этот момент дотронуться до дерева или животного и уколется (до крови), то можно вскоре погибнуть. Это наглядный пример диалектики нищеты или незащищенности, порождающих магический ритуал, который, будучи предназначен для преодоления таковых, лишь удваивает их.

393

Не только форма вопроса, необходимая для достижения определенной последовательности ответов, но и само исследовательское отношение отмечено печатью «теоретической» диспозиции того, кто опрашивает, обязывающей того, кого опрашивают, принять некую квазитеоретическую позу. По причине того, что вопрос полностью лишен связи со способом употребления (и условиями такового) временных ориентиров, он незаметно подменяет прерывистые ориентиры, используемые в практических целях, календарем, который, являясь объектом, расположен развертываться как единое целое, существовать вне своих «приложений» и независимо от нужд и интересов тех, кто его использует. Становится

⁶ В целом, соучастие, которого этнолог в конечном счете так легко добивается, когда он обращается к основополагающим куль-

Календарь и иллюзия сведения воедино

турным сюжетам, вытекает из того, что интеллектуальная активность, вызванная его вопросами у информаторов, может им казаться идентичной той, которой они отдаются спонтанно и результатами которой является лучшая часть культурной продукции, уже предоставленной ими этнологу: пословицы, поговорки, загадки, сентенции, дидактические сказы и т. д.

Схема 1. Абстрактный «календарь»

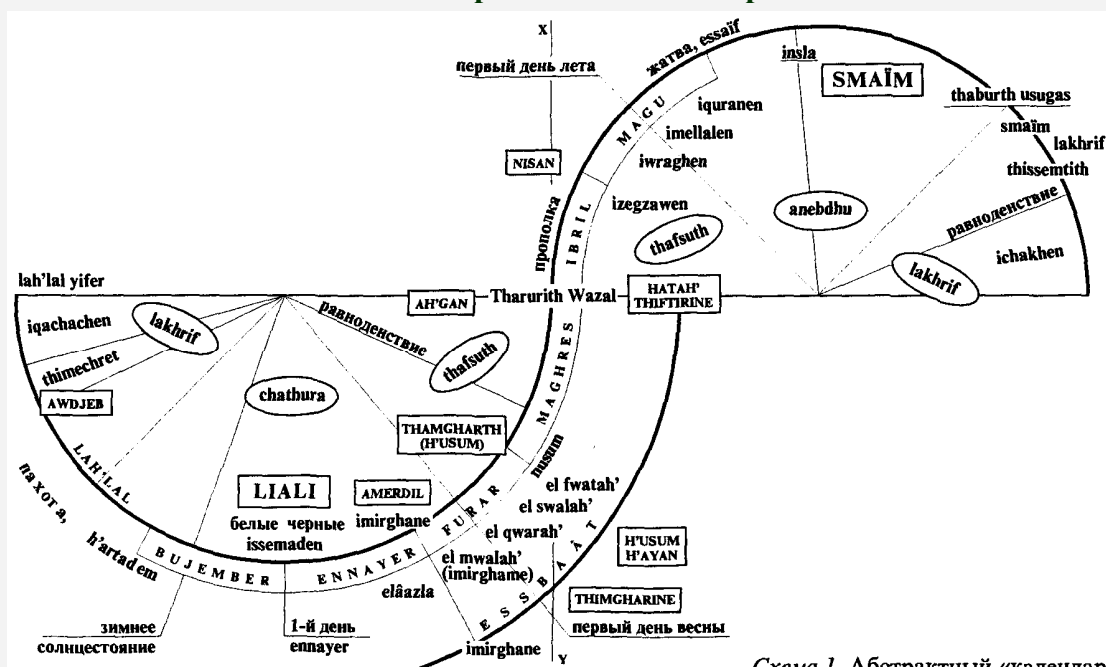


Схема 1. Абстрактный «календарь»

П. Бурдые. Практический смысл. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 562 с. — («Gallicinium»). 168

соответствующий ему временной интервал) практически определяется внутри универсума сезона дождей, через противопоставление *lah'lal* и *lakh'rif* (таким образом, пахота и сев противопоставляются сбору урожая и сушке фиников, садовым работам в *thabh'irth*, летнем саду и особому уходу за ослабленными за время молотбы быками, *laâlaf*, направленному на подготовку их к посевным работам). Но внутри того же универсума *lah'lal* может определяться и через его противопоставление *eliali*, надиру зимы зимы*. В соответствии с совершенно иной логикой он может также противопоставляться всем другим периодам, установленным для определенного типа работ, которые — если они выполняются вне этого периода — становятся *h'aram* (незаконными): например *lah'lal lafth*, законный период для посадки репы (начиная с семнадцатого дня осени, с третьего сентября по юлианскому календарю), *lah'lal yifer*, законный период для обрывания листьев на фиговых деревьях (конец сентября) и т. д.

Зима (*chathwa*) начинается, согласно информаторам, между пятнадцатым ноября и первым декабря, ее приход не сопровождается никаким специальным ритуалом (что служит доказательством того, что противопоставление осени и зимы выражено слабо); другие информаторы говорят даже, что первый день зимы знать невозможно. Сердцевина зимы называется *eliali*, «ночи», сорокадневный период, который почти все информаторы делят на две равные части, *eliali thimellaline*, «белые ночи», и *eliali thiberkanine*, «черные ночи». Такое различие — о чем свидетельствует широкая область его использования — является продуктом совершенно абстрактного и формального принципа деления, несмотря на то, что информаторы объясняют его климатическими изменениями. Когда заканчиваются осенние работы, наступает мертвый сезон, который в качестве такового противопоставляется *es'maim*, мертвому времени су-

* Надир — нижняя точка на диаграмме, обозначающая зиму зимы. — Прим. перев.

397

хого сезона, или, как было показано, *lah'lal*, времени высокой активности. Но в иной связи он противопоставляется также переходу от зимы к весне (*essbaât* или *essubua*, «семидневка»). Еще с одной точки зрения «большие ночи» (*eliali kbira*) противопоставляются «малым ночам» (*eliali esghira*) февраля и марта, «ночам пастуха» и «ночам Хайяна». Первый день *ennayer* (января), находящийся в центре зимы, отмечен целой серией ритуалов обновления и запретов (запрещается, в частности, подметать и ткать), которые некоторые информаторы распространяют на весь период *issemaden* (холодов), сопровождающих переход от декабря к январю.

Конец *eliali* отмечен ритуальным празднеством *el âazla gennayer*, разводом с *ennayer*: жизнь проявляется на поверхности земли, на деревьях набухают первые почки, это — начало работ (*el fluth'*). Крестьянин выходит в поле, чтобы вкопать саженцы лавра, способные изгонять белого червяка. При этом он произносит: «Выходи, белый червяк! *Khammes** тебя разрубит!» (по версии информаторов из Колло, этот ритуал совершается в первый день весны). В тот же самый день, до восхода солнца, следует отправиться в хлев и крикнуть на ухо быку: «Хорошая новость: *Ennayer* закончился!». Некоторые информаторы говорят «*âazri*» («холостяк») вместо «*âazla*» («развод»), «поскольку с этого дня наступает весна и начинают играть свадьбы» — и за этой своеобразной игрой слов скрывается, безусловно, игра с мифологическими корнями. Эта столь же богатая, сколь и туманная терминология скрывает начало долгого периода перехода и ожидания: если осень, как говорит один информатор, «это целое», то переход от зимы к весне представляет собой мозаику моментов, плохо определенных и по преимуществу негативных, имеющих разные обозначения.

Так, слово «старухи», *thimgharine*, или *thamghart*, «старуха» (слова, отсылающие к легенде о днях, взятых взаймы, где рассказывается, как зима или январь, февраль и

* Землепашец, работающий у хозяина за пятую часть урожая. — Прим. перев.

398

т. п., одолжив несколько дней у следующего периода, смогла наказать старую женщину (по другим версиям, козу или чернокожего), которая бросила ей вызов), а также слово *amerdil*, «ссуда», обозначают либо момент перехода от одного месяца к другому (от декабря к январю, от января к февралю, от февраля к марту и даже — в Айн Ахбэль — от марта к апрелю), либо момент перехода от зимы к весне. *H'usum*, ученое слово арабского происхождения, которое встречается в суре Корана, употребляется вместе с *h'ayan* (или *ah'gan*) для обозначения перехода от *furar* к *maghres*. (Памятуя о том, что само объединение в [линейную] последовательность характеристик, зафиксированных в одном районе, представляет собой абсолютно искусственную операцию синтеза, мы включили в схему три основных последовательности: 1) *imirghane*, *amerdil*, *thamghart*, *ah'gan* или *thiftirine*, *nisan*; 2) *thimgharine*, *ha'yan*, *nisan*; 3) *el mwalah'*, *el qwarah'*, *el swalah'*, *el fwatah'*, *h'usum*, *natah'*, *nisan*, о которых весьма ориентировочно можно сказать, что они свойственны Кабилии в районе

Джурджуры, малой Кабилии и, наконец, наиболее исламизированным районам, а также наиболее образованным информаторам.)

Но в соответствии с магической логикой самый неблагоприятный момент в течение периода, который в целом весьма неопределен, никогда не может быть указан точно, поэтому термины *thimgharine* или *h'usum*, «крайне неблагоприятные периоды», иногда используются для обозначения всего периода перехода, с конца января до середины марта. В этом случае они охватывают четыре «недели», на которые делится месяц февраль и совокупность которых называется «*es-sbaât*» («семерки»): *el mwalah* (называемом иногда *imirghane*), «соленые дни», *el qwarah'*, «дни молотбы», *el swalah'*, «благословенные», *el fwatah'*, «открытые дни». Эта полученная последовательность иногда произносится: «*ma, qa, sa, fin*», — в соответствии с мнемотехническим приемом, используемым марабутами и состоящим в обозначении каждого имени его начальной буквой. Разделение начала лета: *izegzawen, iwrighen, imellalen, iquranen*, — приводится почти всеми информаторами имен-

399

но благодаря его мнемотехническим достоинствам; иногда эта последовательность обозначается по первым корневым согласным берберских названий: «*za, ra, ma, qin*». Перед нами — одна из полуученных дихотомий, аналогичная дихотомии январских ночей, которая представляет собой попытку рационализации: два первых негативных периода помещаются в конце зимы, а два последних, благотворных, приходятся на весну. Так же информаторы, которые ограничивают *h'usum* двумя неделями, находящимися на стыке января и февраля, совмещая в нем все характерные черты периода в целом, различают первую неделю, плохую, и вторую, более благоприятную. Точно так же ряд информаторов (особенно в Кабилии района Джурджура) различают два *ah'gan* (или *h'ayan*), *ah'gan bu akli*, «*h'ayan* черноты», семь дней сильных холодов, в течение которых все работы приостанавливаются, и *ah'gan u hari*, «*h'ayan* свободного человека», семь дней, в течение которых «все вновь возрождается на земле».

Во время «недели *h'ayan*» (первой недели марта) жизнь замирает. Нельзя прерывать своих занятий и выходить в поле или на виноградники. В период *h'ayan* и *h'usum* нельзя также пахать, запрещены свадьбы, сексуальные отношения, нельзя работать ночью, лепить горшки и обжигать их, обрабатывать лен, ткать. В Айн Ахбэль во время периода *el h'usum* категорически запрещается обрабатывать землю — это *el faragh* (пустота); опасно «начинать строительство, играть свадьбы, устраивать праздники, покупать скот». В целом, следует воздерживаться от деятельности, в которую вовлекается будущее. У животных рост тоже как будто бы завершился: поросят отнимают от матки (*el h'iyaz*) в конце недели *h'ayan*, в день весеннего равноденствия (*adhwal gitij*, «удлинение солнечного дня»). Люди стучат по бидонам, чтобы наделать как можно больше шума и не дать быкам, которые в этот день понимают язык людей, услышать, что говорят насчет «удлинения дней», иначе быки «испугаются предстоящей работы». Из-за своего положения [в пределах периода] *h'usum* (или *h'ayan*) наделяется чертами момента зачина и предсказания, очень схожими с

400

теми, которыми наделяется утро в пределах дня: например, если нет дождя, то колодцы не наполнятся водой, если идет дождь, это к изобилию, если в начале периода идет снег, будет много перепелиных яиц — отсюда вытекают искупительные действия (распределение милостей) и гадания.

С окончанием «дней старухи» и *h'usum* считается, что стадо спасено: наступает *el fwatah'*, время всходов и рождений как на возделанной земле, так и в стаде, поскольку всему молодому не надо больше бояться зимних холодов. Уже отпразднован первый день весны (*thafsuth*), праздник зелени и детства. Весь ритуал этого вступительного дня периода предсказаний проходит под *знаком радости* и предметов, приносящих счастье и процветание. Дети выходят на поля навстречу весне. Они завтракают на свежем воздухе манной кашей с маслом. Кускус, подаваемый в этот день (*seksu wadhris*), готовится, развариваясь на пару бульона, который содержит *adhris* (тапсию*), растение, вызывающее набухание. Женщины освобождаются от запретов, характерных для периода пахоты, и красят ладони хной. Объединяясь в группы, они собирают вереск для метел, эвфемистическое название которого звучит как *thafarah'th de farah'*, «радость»: метлы делаются с радостью, и они будут приносить радость.

Дни становятся все длиннее. Работы немного (за исключением окапывания фиговых деревьев); нужно ждать, когда жизнь вступит в свои права: «В марте, — говорят в Большой Кабилии, — иди смотреть на свой урожай, да смотри хорошенько». Или: «От солнца цветения (цветения бобовых и, в особенности, столь ожидаемой фасоли) пустеет деревня». Запасы еды заканчиваются, удлинение дней ощущается все сильнее, тем более что время полевых работ еще не наступило (т. к. *natah'* еще не прошел). В это время питаются фасолью и съедобными травами. Отсюда поговорки: «Март (*maghres*) — это склон, который ползет вверх», «В марте

перекусывают семь раз на дню».

* Речь идет, скорее всего, о *Thapsia garganica*, зонтичном растении, в состав которого входят ядовитые вещества (при контакте с кожей оно вызывает гнойные высыпания). — Прим. перев.

401

С *natah'* или *thiftirine* наступает время перехода. Эти два термина арабского происхождения обозначают приблизительно тот же самый период, с разницей в несколько дней, они мало известны крестьянам Кабилии района Джурждур (куда к этому времени пришел *h'ayan* или, вернее, *ah'gan*, на местном диалекте). На протяжении *natah'* «деревья волнуются и сталкиваются», все опасаются избытка дождей и стоит такой холод, что «кабаны дрожат». Как и во время *h'usum*, не следует выходить на вспаханные поля и на виноградники (это грозит смертью человеку или животному). *Natan'* — это также сезон пробуждения природы, расцвета сельскохозяйственной деятельности и жизни, время заключения браков. Это (как и осенью) время свадеб (согласно ученой традиции, «все живые существа на земле женятся»; бесплодным женщинам рекомендуется питаться кашей из трав, собираемых во время *natah'*) и сельских праздников. Некоторые информаторы привычно делят *thiftirine* или *natah'* на неблагоприятный период («трудные дни») в марте и благоприятный («легкие дни») в апреле.

Переход от дождливого сезона к засушливому приходится на период *natah'*, на день, называемый «возвращением *azal*» (слово, обозначающее разгар, середину дня, в противовес ночи и утру, а точнее, самый жаркий момент дня, предназначенный для отдыха), и с этого момента происходит изменение ритма дневной активности. Его наступление различно в разных районах, оно устанавливается в зависимости от климатических условий (в марте, после отнятия поросят от матки, в апреле, когда стригут овец, или несколько позже, но не позже начала мая). Стадо, которое до того выходило на пастбище поздно утром и возвращалось относительно рано, начиная с этого дня выходит ни свет ни заря и возвращается в полдень, чтобы, пройдя по деревне в момент *azal*, вновь выйти на пастбище после обеда и возвратиться уже с заходом солнца.

Период плохой погоды остался позади: отныне зеленые поля и сады открыты солнцу. Приходит время сухой погоды и созревания; с наступлением *ibril*, особенно благодатного месяца (говорят: «Апрель — это спуск»), начина-

402

ется период легкой жизни и относительного изобилия. Повсюду возобновляются работы: поскольку время роста прошло, можно приступать к прополке полей, самой важной работе этого периода, и к сбору первого урожая бобов. Это период *nisan*. В это время с помощью всевозможных ритуалов люди стараются вызвать благодатные дожди, несущие с собой изобилие и процветание всему живому, стригут овец и клеймят ягнят огнем и железом. *Nisan*, как и все переходные периоды, такие, например, как *natah'*, является периодом двойственным, слабо определенным с точки зрения оппозиции между сухим и влажным. Он выражается не делением на два периода, благоприятный и губительный, а наличием негативных моментов (как *eddbagh*), о наступлении которых никому точно неизвестно, но в течение которых не следует обрезать или прививать деревья, играть свадьбы, белить дома, заниматься рукоделием, сажать куриц на яйца и т. д.

Когда завершается период, называемый *izegzawen*, «зеленые дни», последняя зелень в деревнях исчезает: нива, до сих пор «нежная» (*thaleqagth*), как только что родившийся младенец, начинает желтеть. Названия декад или недель, на которые делится месяц *magu* (или *mayu*), обозначают этапы перемен, происходящих на пшеничных полях: после *izegzawen* идут *iwrighen*, «желтые дни», *imellalen*, «белые дни», *iquranen*, «сухие». Лето (*anebdhu*) действительно началось. В период желтых дней категорически запрещаются работы, характерные для сезона дождей и связанные с обработкой садов из фиговых деревьев и засеянных полей, что еще допускалось во время «зеленых дней». Отныне главная забота — защитить созревающий урожай от грозящих ему опасностей (заморозки, птицы, саранча и т. п.), для чего используют камни, шумы (*ah'ah'i*), пугала. Коллективные ритуалы по изгнанию (*as'ifedh*), к которым прибегают, чтобы выдворить злые силы за пределы охраняемой территории — в гроты, заросли кустов, кучи камней, предварительно «пригвоздив» их к предметам (куклам) или животным (например, к паре голубей), предназначенным для жертвоприношения, — есть не что иное, как

403

схема переноса зла, которая применяется в лечении многих болезней: лихорадки, сумасшествия (как «одержимости» *джинном*), бесплодия, а также в ритуалах, исполняемых по установленным дням в некоторых деревнях.

Согласно большинству информаторов, первый день лета приходится на семнадцатый день месяца *magu*. В мае не допускаются акты оплодотворения, точно так же в первый день лета исключен сон: остерегаются спать днем, опасаясь заболеть или потерять мужество и чувство

собственного достоинства (вместилищем которого является печень). Безусловно, по этой же причине в магических обрядах, направленных на ослабление или лишение доблести (*nif*) у мужчин или на обуздание животных, не поддающихся дрессировке, используется земля, взятая именно в этот день. В последний день, *iquranen*, который определяется выражением «монета упала в воду» — что напоминает процесс закалки стали, т. е. работу кузнеца, — все должны начать жатву (*essaif*), которая заканчивается приблизительно в *insla*, в день летнего солнцестояния (24 июля), когда повсюду жгут костры. Дыму приписывают свойства смеси влажного и сухого из-за сжигания влажного (растений, веток тополя и лавра, травы, собранной во влажных местах), способность «оплодотворять» фиговые деревья, таким образом отождествляя окуривание с опылением. После завершения прополки и провеивания зерна начинаются сорок дней *es'maim*, сильной жары, на время которой останавливаются все работы, как на во время *eliali*, периода, которому она часто противопоставляется (например, часто говорят, что если во время *es'maim* дует сильный сирокко, то во время *eliali* будет много снега).

В отличие от периодов жатвы и молотбы, *lakhrif* предстает мертвым временем сельскохозяйственного года, или, вернее, циклом зерна. Это также период отдыха и развлечений, позволительных благодаря полученному урожаю. К недавно собранному зерну прибавляются финики, виноград и разные свежие овощи: помидоры, сладкий перец, тыквы и т. п. Иногда *lakhrif* устанавливается с середины августа, в *thissemith* (от *semti*, «начало созревания»), с мо-

404

мента, когда появляются первые зрелые финики и когда на их сбор под угрозой штрафа налагается запрет (*el h'aq*). Когда приходит *ichakhen* (*ichakh lakhrif*, «*lakhrif* распространился»), сбор урожая идет полным ходом, в нем участвуют и мужчины, и женщины, и дети. Первое октября определяется как *lah'lal yife*, момент, когда разрешается обрывать листья финиковых деревьев (*achraw*, от *chrew*, «обрывать листья») на корм быкам. Эта дата служит сигналом к «отступлению жизни», которому посвящают себя во время *iqachachen* («последние дни»): полностью убирают урожай с огородов, виноградников и полей, во время *thaqachachth lakhrif* снимают с деревьев последние фрукты, деревья очищают от листвы, а сады — от травы. Все следы жизни, продолжавшейся в полях после сбора урожая, исчезают; земля готова к пахоте.

Порождающая формула

Ценность диаграммы и комментариев к ней заключается не только в том, что они удобны для быстрого и экономичного изложения. Они отличались бы от наиболее полных таблиц, составляемых прежде, лишь *количеством* и *плотностью значимой* информации, если их способность синтезировать и обобщать не позволяла бы продвинуться дальше в логическом контроле и вместе с тем в возможности выявить одновременно их согласованность и несогласованность. Действительно, если вознамериться довести до конца собственно «структуралистский» замысел по выявлению сети отношений, конституирующих систему практик и ритуальных объектов как «систему различий», *парадоксальным следствием* этого шага станет разрушение возлагаемых на него ожиданий: найти обоснование этого типа самоописания реальности в согласованности интерпретации и интерпретируемой реальности и их систематичности. Самый строгий анализ может явить *всю возможную согласованность* продуктов практического смысла, лишь

405

обнаруживая одновременно *пределы* этой согласованности и вынуждая поставить вопрос о функционировании такого аналогизирующего смысла, который производит практики и продукты менее логичные, чем того хочет структуралистский панлогизм, но более логичные, чем то предполагает начинательное и неточное припоминание интуитивизма.

Суть ритуальной практики заключается в необходимости либо соединить социологическим способом, т. е. логическим и одновременно легитимным, данным в качестве установленного культурного произвола, противопоставления, которые социологика разделила (таковы, например, трудовые или брачные ритуалы), либо разъединить в социологическом духе продукт этого соединения (как, например, в ритуалах, связанных со сбором урожая). Видение мира есть деление мира, основанное на принципе основополагающего разграничения, при котором все вещи мира распределяются на два взаимодополнительных класса. Навести порядок означает ввести различие, разделить универсум на противостоящие единства, которые уже в примитивных спекуляциях пифагорейцев представлялись в форме «столбцов противоположностей» (*sustoichaiai*). Граница выявляет разные вещи и само различие «через произвольное установление», как говорил Лейбниц, используя *«ex instituto»* схоластики, акта сугубо магического, который предполагает и

производит коллективное верование, т. е. сокрытие собственного произвола. Граница отделяет вещи друг от друга через абсолютное различие, которое можно преодолеть лишь другим магическим актом — ритуальным нарушением. *Natura non facit saltus**: именно магия *институции*, установления, привносит в природный континуум, эту сеть отношений биологического родства или мир природы, разрыв, разделение, *nomos*, границу, создающую группу и ее особенные обычаи («То, что правда по ту сторону Пиренеев, ложь — по эту»), произвольную

* «Природа не знает разрывов» (Лейбниц, *лат.*). Буквальный перевод: «Природа не делает скачков». — *Прим. перев.*

406

необходимость (*nomô*), посредством которой группа конституируется в качестве таковой, институируя то, что ее отличает и объединяет. Культурный акт в собственном смысле состоит в том, чтобы провести *черту*, которая создает отдельное и разграниченное пространство, каков *netus*, священный лес, поделенный между богами, *templum*, разграниченное помещение для богов, или, совсем просто, дом, который вкупе с *limen*, порогом, этим опасным местом, где опрокидывается мир, где обращается знак всякой вещи, являет собой практическую модель всех *ритуалов перехода*⁷. То общее, что имеют между собой все ритуалы перехода, как заметил Арнольд Ван Геннеп, заключается в их нацеленности на магическую регламентацию преодоления магического порога, где, как и на пороге дома, мир «вращается»⁸.

Смысл границы, которая отделяет, и *сакрального*, которое отделено, неразрывно связан со смыслом регламен-

⁷ Все слова, содержащие в себе идею разрыва, окончательности, завершения, заменяются *эвфемизмами*, особенно в присутствии людей уязвимых, жизни которых угрожает опасность, поскольку они находятся на пороге между двумя состояниями. К числу таких людей относятся новорожденные, молодожены, дети, недавно подвергшиеся обрезанию (Genevois, 1955). «Закончить» заменяется на «стать счастливым» или «стать богатым», «завершить» в отношении урожая, пищи, молока заменяется на выражение, обозначающее «всего в изобилии», эвфемизмами заменяются также слова «умереть», «угаснуть», «уйти», «разбить», «разлить», «закрыть» (ср. ритуальную формулу, которую произносит женщина в адрес мужа, отправляющегося на рынок: «Режь, потом отрастет, да сделает Бог вещи легкими и открытыми», Genevois, 1968, I, 81). Аналогичным образом избегают всех слов, которые обозначают насилие над жизнью. Так, в течение сорока дней после отела или рождения ребенка вместо «кровь» говорят «вода». Именно потому, что процедура измерения содержит в себе установление границы, разрыва (хлеб ножом не режут), она окружена всякого рода эвфемизмами и магическими предосторожностями: хозяин старается не измерять урожай собственноручно, он предоставляет сделать это либо нанятому крестьянину, либо соседу (который измеряет урожай в его отсутствие). Эвфемизмы используются также для замещения некоторых чисел, произносятся ритуальные формулы: «Да не будет Бог отмерять, даря нам щедроты свои!»

⁸ Van Gennep F. Les rites de passages. — Paris: Emile Nourry, 1909. — P. 17.

407

тированного, а следовательно, легитимного нарушения границы, являющегося идеальной формой ритуала. Принцип упорядочения мира лежит в основании ритуальных действий, направленных на узаконивание необходимых и неизбежных нарушений через их опровержение. Все акты, которые бросают вызов исходному *diacrisis**, являются критическими, подвергающими опасности всю группу и прежде всего того, кто выполняет их *для* группы, т. е. вместо нее, от ее имени и в ее пользу. Нарушения границы (*thalasth*) угрожают порядку природного мира и мира социального: «Каждый сам за себя, — как говорят, курица кудахчет на свою голову», т. е. на свой страх и риск (ей могут свернуть шею). Радуга, или смесь града, дождя и солнца, которую называют «свадьба шакала», представляет другой случай соединения противоестественного, т. е. противоречащего классификации, наподобие свадьбы шакала и верблюдицы, о которой рассказывается в сказке как о типичном примере мезальянса. Абсолютная граница, которая разделяет мужчин и женщин, нарушению не подлежит. Так, мужчина, покинувший поле боя, подвергается обряду настоящего низвержения. Его связывают женщины — этот опрокинутый мир, — они повязывают ему *голову foulard*, платком (типично женской принадлежностью), обмазывают его *сажей*, выщипывают бороду и *усы*, этот символ *nif*, «чтобы наутро было всем видно, что даже женщина лучше него». И в таком виде он предстает перед собранием, которое торжественно исключает его из мира мужчин (Boulifa, 1913, 278-279). Этот человек становится *Ikhunta*, т. е. чем-то нейтральным, бесполом, гермафродитом, одним словом, исключенным из универсума мыслимого и называемого — он сводится к небытию, наподобие предметов, которые выбрасывают на могилу чужака или на границе двух полей, чтобы освободиться от них решительно и бесповоротно⁹.

* Разделение, различие (*греч.*). — *Прим. перев.*

⁹ В Аит Хишем земля, которую кладут в блюдо, чтобы на нее стекала кровь обрезанного

ребенка, берется *па границе между полями*, а затем туда же возвращается (то же самое наблюдал Рахмани, 1949, который отмечает, что блюдо, испачканное ритуальной кровью, служит мишенью для стрельбы). Известна роль, которую во многих ритуалах изгнания зла играет земля, взятая *между двух границ*, в месте, которое, находясь вне мыслимого пространства, вне делений, произведенных в соответствии с легитимными принципами, представляет собой *абсолютное вне*. «Могила чужака» или мужчины, не оставившего наследников — одно из таких мест, куда изгоняется зло, оно представляет собой скорее абсолютную смерть без возврата, поскольку чужой (*aghrib*) это не только тот, кто в определенном смысле умер дважды — на западе и на заходе солнца, т. е. в месте смерти, но и тот, кто умерев на чужой земле, в ссылке (*elghorba*), не найдет никого, кто бы его воскресил (*seker*).

408

Устрашающий характер всякой операции по соединению противоположностей особенно очевиден на примере закаливания железа, *asqi*, что означает также «бульон», «соус» и «отрава»: *seqi*, «орошать», «увлажнять сухое» — значит соединять сухое и влажное, поливая соусом кускус; соединять сухое и влажное, горячее и холодное, огонь и воду при закаливании железа (*seqi uzal*); лить «зажженную» и опаляющую воду, *seqi essem*, «яд» (или, по Далле, магическим образом обезвредить яд). Закаливание железа есть устрашающий акт насилия и хитрости, исполняемый существом ужасным и лицемерным — кузнецом, чей предок, Сиди-Дауд, был способен удерживать в руках расплавленное железо и наказывать должников, протягивая им с невинным видом одно из своих раскаленных добела изделий. Кузнец, исключаемый из матримониальных обменов (бытует оскорбление: «кузнец, сын кузнеца»), является создателем всех инструментов насилия: лемеха плуга, а также ножей, серпов, обоюдоострых топоров и тесел, — он не участвует в деревенских сходах, но его мнение принимается в расчет, когда речь идет о войне или насильственных действиях.

На перекрестье антагонистических сил находиться небезопасно. Обрезание (*khatna* или *th'ara*, часто заменяемые эвфемизмами, основанными на *dher*, «быть чистым») обеспечивает защиту, необходимую, как считал Дюркгейм¹⁰,

¹⁰ Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie. — Paris: Alcan, 1912. — P. 450.

409

для противостояния устрашающим силам, заключенным в женщине¹¹, и особенно силам, которые заключены в акте соединения противоположностей. Аналогичным образом землепашец надевает на голову колпак из белой шерсти и обувается в *arcasen* (кожаные сандалии, в которых нельзя входить в дом), словно для того, чтобы не стать местом встречи неба и земли, этих антагонистических сил, в момент, когда он их соединяет¹². Что касается жнеца, то он также надевает кожаный фартук, который справедливо сравнивают с фартуком кузнеца (Servier, 1962, 217) и смысл которого полностью проясняется, если учесть, что, согласно Дево, его надевали также во время войны (Devaux, 1959, 46-47).

Самые основополагающие ритуальные акты в действительности являются *опровергнутыми нарушениями*. При помощи социально одобренных и коллективно осуществляемых действий, т. е. в соответствии с объективной интенцией, порождающей саму таксономию, ритуал должен разрешить специфическое противоречие, которое исходная дихотомия делает неизбежным, конституируя в качестве разделенных и антагонистических начал, которые должны быть соединены, чтобы обеспечить воспроизводство группы. Через *практическое отрицание*, не индивидуальное, как то, которое описал Фрейд, но коллективное и публичное, ритуал нацелен на нейтрализацию опасных сил, высвобождаемых в результате нарушения сакральной границы, в результате насилия над *h'aram* женщины или земли, которая границей произведена.

Для осуществления актов магической защиты, к которым обращаются во всех случаях, когда воспроизвод-

¹¹ Известно использование раковины каури, символа женских половых органов, в качестве гомеопатического средства против глаза; считается, что вид женских половых органов может навлечь несчастье (ср.: оскорбительный жест, которым пользуются женщины, задирая платье, *cheminer*). Известна также разрушительная сила, которая приписывается менструальной крови. В этом кроется одна из основных причин страха перед женщиной.

¹² И наоборот, во время прополки или сбора колосков женщины, которые находятся среди земных вещей, работают в поле босиком.

410

ство жизненного порядка требует нарушения границ, заложенных в самом его основании, и, в частности, каждый раз, когда требуется разрезать, убивать, короче, нарушать нормальное течение жизни, имеются амбивалентные персонажи, равно презируемые и устрашающие, агенты насилия, которые, как и применяемые ими инструменты насилия (нож, серп и г. п.), способны отвести злые силы и от насилия уберечь. К их числу относятся чернокожие,

кузнецы, мясники, учетчики зерна, старухи — все те, кто по природе своей, являясь частью отрицательных сил, которым следует противостоять или которые следует нейтрализовать, предрасположены к роли магических экранов, ибо находятся на скрещении группы с теми опасными силами, которые порождает противоестественное деление (разрезание) или соединение (пересечение). Чаще всего для выполнения кощунственных и сакральных актов разрезания, таких как заклание быка, приносимого в жертву, обрезание (либо, например, кастрация мулов), приглашается кузнец. Иногда ему же поручается открытие пахоты. В одной деревне Малой Кабилии персонаж, которому поручено открывать пахоту и который является последним потомком человека, нашедшего в воронке от снаряда кусок железа и сделавшего из него лемех для плуга, обязан также выполнять все насильственные акты, связанные с огнем и железом (обрезание, скарификация*, татуировка и т. п.). В целом можно сказать, что тот, на кого возложено торжественное открытие пахоты и кого иногда называют «свадебным мужчиной», выступает и в качестве представителя группы, и в качестве козла отпущения, которому предписано иметь дело с опасностями, вытекающими из нарушения¹³. Первая задача жертвоприношения, производимого публично и коллективно по случаю крупных нарушений во время пахоты или при наладке ткацкого станка (когда

Нанесение неглубоких царапин на кожу (в ритуальных или медицинских целях) или на оболочку семян (для их быстрого и одновременного прорастания). — Прим. перев.

¹³ Безусловно, именно в этой логике следует понимать ритуальную дефлорацию, имеющую место в некоторых обществах.

411

нить и верхний косяк пропитываются кровью жертвенного животного (Anonyme, F D B, 64)), состоит в том, чтобы избежать несчастья, заключенного в нарушении¹⁴. И как особенно наглядно показывает пример заклания жертвенного быка или срезания последнего колоска, именно ритуализация всегда превращает неизбежное убийство в обязательное жертвоприношение, опровергая кощунственность акта самим его исполнением.

Магическое нарушение границы, установленной в соответствии с магической логикой, не навязывалось бы с такой обязательностью, если соединение противоположностей не было бы *самой жизнью*, а их разъединение путем убийства — условием жизни, если бы они не представляли собой воспроизводство, сущность, существование, оплодотворение земли и женщины, которые именно с помощью соединения освобождаются от смертоносной *бесплодности*, каковой является женское начало, предоставленное самому себе. В действительности, соединение противоположностей не уничтожает оппозицию, а противоположности, когда они соединены, все же противостоят, но совершенно иначе, являя двойную истину отношения, которое их объединяет: одновременно антагонизм и взаимодополнительность, *neikos* и *philia* — отношения, которое может показаться их двойственной «природой», если рассматривать их каждое в отдельности. Так, дом, который обладает всеми негативными характеристиками женского мира, темного, ночного, и который с этой точки зрения эквивалентен могиле или девственнице, меняет свой смысл, когда становится тем, чем он также является, а именно идеальным местом сосуществования и союза противоположностей, которое, подобно жене, «внутренней лампе», несет в себе собственный свет¹⁵: когда заканчивают настилать кровлю но-

¹⁴ Старая женщина, *qibla*, которая, как и кузнец, обладает способностью противостоять опасностям, таящимся на скрещении противоположностей, усаживается на нижний валик ткацкого станка, чтобы придерживать его, пока на верхний валик наматывается полотнище.

¹⁵ Как мы уже видели, амбивалентность женщины находит свое отражение в логике семейных отношений в форме оппозиции меж-

412

вого дома, именно к супружеской лампе обращаются с просьбой дать первый свет. Таким образом, любая вещь приобретает различные свойства в зависимости от того, воспринимается она в состоянии соединения или разъединения, при том что ни одно из этих состояний не может считаться истиной вещи, поскольку в таком случае иное будет искажено или искалечено. Именно так окультуренная природа, это искаженное сакральное, женское-мужское, или оужествленное, как оплодотворенная земля или женщина, противопоставляется не только мужскому в его целостности — в состоянии соединения или разъединения, — но также, и в основном, природной природе, еще дикой и непокоренной, как девственница, целина, или природе, вернувшейся к уродливому и губительному природному, каковым является собственно природное вне брака: скошенное поле или старая колдунья, чья хитрость и лживость позволяют сравнивать ее с шакалом.

Эта оппозиция между женским-женским и женским-мужским проявляется множеством способов. Женская женщина — это такая женщина, которая не подчинена никакой мужской власти, которая, не имея ни мужа, ни детей, не имеет чести (*h'urma*). Бесплодная, она является составной частью целины

(бесплодная женщина не должна ничего сажать в саду, не должна держать в руках семена) и дикого мира, она связана с непокоренной природой и с оккультными силами. Имея в себе часть, связанную со всем, что искажено (от *aâwaj*, «искажать»: «она сделана из плохого дерева», «из кривого дерева»), и со всем, что вывернуто и выворачивает* (ей приписывают *thiaiwji*,

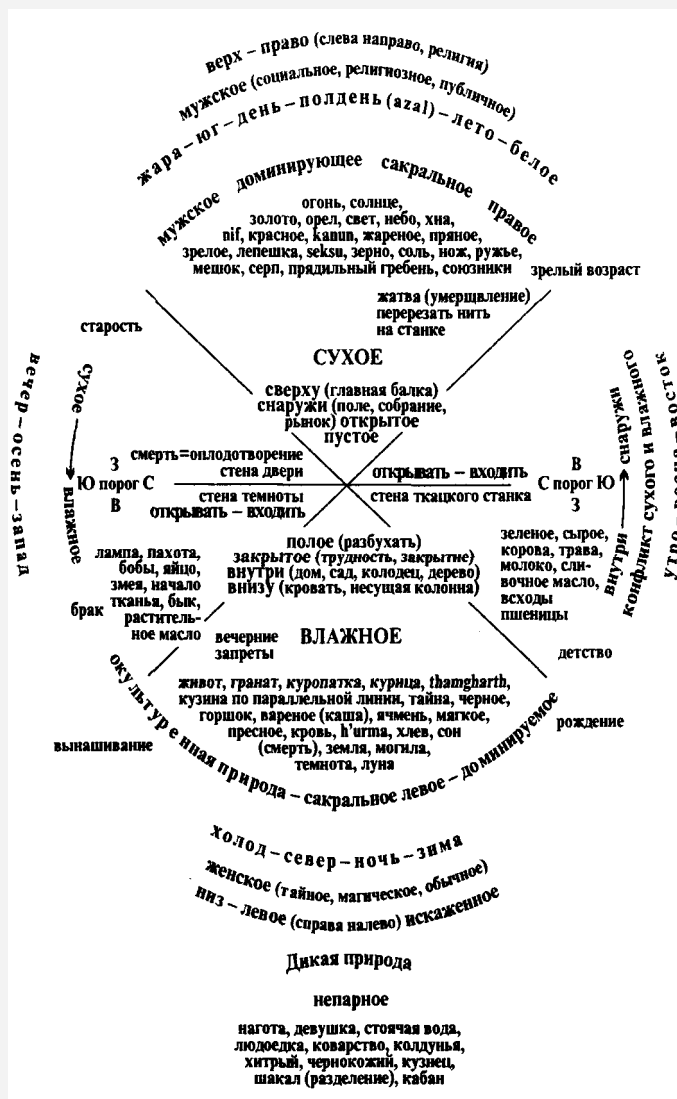
ду кузиной по параллельной отцовской линии и кузиной по параллельной материнской линии.

* В оригинале «что вывернуто и выворачивает» выражено как «qui est gauche et qui gauchit», буквально: «которое с левой стороны и делает левым». Оригинальное словоупотребление следует иметь в виду, чтобы лучше понять связь с последующим описанием, где речь идет о различии левого и правого. В русском языке, кроме как в аргю, прямая связь между «левым» и «искаженным» (в отличие от «правого» и «правильного») не сохранилась. Выбирая между передачей игры со значениями и возможно большей точностью, мы отдали предпочтение последней. — Прим. перев.

413

подозрительные изворотливость и сноровку, характерные также для кузнеца), она предрасположена к магии и, в частности, к такой магии, которая использует левую руку, жестокую и роковую («удар левши» — смертельный удар), которая предполагает вращение *справа налево* (в отличие от мужчины, который пользуется правой рукой, творящей знамение, и поворачивается слева направо). Такая женщина мастерски косит глазом (*abran walan*), исподтишка, в направлении, противоположном тому, где находится человек, по отношению к которому она хочет выразить свое неодобрение или неудовольствие. *Abran* («вращаться справа налево», «заплетаться» (языком), «поворачивать назад», короче, «вертеться в плохом направлении») противопоставляется *qeleb* («отворачиваться» (спиной), «опрокидывать») подобно тому, как незаметное, беглое, пассивное движение, женская увертка, «косой» удар, магический прием противопоставляются демонстративной агрессии, открытой, прямой, мужской. Крайнее негативное проявление женскости — старуха, в которой сосредоточены все отрицательные свойства женскости (всего того в женщине, что вызывает у мужчин ужас, столь характерный для «мужских» обществ). В свою очередь, крайнее проявление старухи — старая колдунья (*stuf*), свирепый сказочный персонаж (Lacoste-Dujardin, 1970, 333-336), наделенный необычайными способностями («беззубая, она разгрызает бобы, слепая, она прядет пряжу, глухая, она повсюду сплетничает»). Если по мере старения мужчины набираются мудрости, то женщины становятся все злее, несмотря на то, что «порвав с этим низким миром» (поскольку они более не затронуты сексуальностью), они получают возможность ежедневно молиться (Anonyme, 1964). Считается, что часто причиной раздоров между женщинами являются посторонние

Схема 2. Сводная схема основных оппозиций



семье старухи (их называют «разрушительницами домов»). Мужчина, который печется о гармонии и мире в своем доме, держит их на удалении, да старухи и сами опасаются бывать в семьях, где имеется авторитетный глава (*elhiba*).

Только у свободной от всего бесплодной старухи, которую ничто уже более «не сдерживает», в полной мере раскрываются задатки, свойственные всякой женщине. Любой росток, предоставленный сам себе, всегда тянется влево, повернуть его в правую сторону (или к правоте) можно лишь с помощью специального искривления, «зарубки» («женщина — что зарубка на дереве»). Точно так же в любой женщине есть что-то от дьявольской природы женской женщины, что проявляется, в частности, во время менструаций, когда она не должна готовить еду, работать в саду, заниматься посадками, молиться и поститься. Считается, что «женщина — как море» (где скапливаются нечистоты). А *elkhalath*, коллективное имя, данное «женскому роду», означает также пустоту, небытие, пустыню, разруху.

Благодаря достоинствам, которыми наделено мужское начало и которые позволяют ему в любом браке навязывать свои условия, мужское-мужское, в отличие от женского-женского, никогда не осуждается открыто, несмотря на неодобрение, которое вызывают некоторые формы избыточности мужских доблестей, когда они проявляются в чистом виде, как, например, «доблесть (*nif*) дьявола». Одним из воплощений дьявола является «рыжий»¹⁶. Он повсюду сеет смуту, у него нет усов, с ним не хотят вместе торговать на базаре, а на последнем суде, когда всем прощаются все прегрешения, ему отказывают в отпущении грехов и т. п. Другим воплощением

416

дьявола — совершенно в ином смысле — выступает *amengur*, мужчина, не оставивший потомков мужского пола.

Социальный мир, каждую его часть, насквозь пронизывает основополагающее разделение, начинающееся с разделения труда между полами, переходящее далее в разделение сельскохозяйственного цикла на время труда и время производства и достигающее представлений и ценностей, опосредованных ритуальными практиками. В основе разделения труда, а также ритуалов или представлений, предназначенных для усиления или оправдания этого разделения¹⁷, лежат одни и те же практические схемы, которые вписаны в самые глубинные телесные диспозиции. Эмпирическая работа по установлению «колонок оппозиций», на которых зиждется каждая культурная система в своем произвольном, т. е. историческом своеобразии, позволяет выявить принцип основополагающего разделения, исходный *nomos*, который мыслится как расположенный у истока, в своего рода изначальном акте *конституирования*, установления, институирования, но который в действительности институирован в каждом обычном акте обыденной практики, наподобие тех, которые управляют разделением труда между полами, этой формой непрерывного творения, одновременно бессознательной и коллективной, что определяет ее непрерывность и трансцендентность в отношении индивидуальных сознаний.

¹⁷ «Они прогуливаются целыми днями, и у них вкусный кускус. У женщин кускус грубее (*abelbul*)» (Picard, 1968, 139). Песни женщин и особенно жалобные песни, исполняемые во время обмолота, полны подобными утверждениями. Однако наиболее сильно сопротивление женщин господству мужчин выражается в магии, этом оружии доминируемых, которое остается подчинено доминирующим категориям [восприятия] («Женщина — враг мужчины», «Не болезнь его сгубила, а женская ревность»). Так, например, чтобы низвести мужчину до положения осла (*aghiul*, слово-табу, замененное эвфемизмом, позаимствованным из арабского языка), т. е. до положения раба, лишенного воли, женщины используют сердце осла, высушенное, посоленное и смолотое, приготавливая из него магический напиток.

417

Смысл распределения видов деятельности между полами (такого, каким оно выглядит в приведенной ниже сводной таблице) можно постичь, комбинируя три основные оппозиции: оппозицию между движением внутрь (а также вниз) и движением вовне (или вверх), оппозицию между влажным и сухим и, наконец, оппозицию между непрерывными действиями, направленными на длительное поддержание противоположностей и распоряжение ими в их единстве, и краткими, прерывистыми действиями, направленными на объединение существующих противоположностей или разделение соединившихся. Нет нужды вновь возвращаться к оппозиции между внутренним, домом, кухней, или движением внутрь (накопление запасов) и внешним, полем, базаром, сходом, или движением вовне, между невидимым и видимым, личным и общественным и т. д. Оппозиция между влажным и сухим, которая частично перекрывает предыдущую, дает женщине все то, что имеет отношение к воде, зелени, траве, саду, овощам, молоку, дереву, камню, земле (женщина пропалывает огород босиком, она лепит глиняные горшки и внутренние стены голыми руками). Но последняя оппозиция, наиболее важная с точки зрения ритуальной логики, отделяет мужские действия: непродолжительные и опасные столкновения с пограничными силами (пахота, жатва, заклание быка), для которых требуются инструменты, сделанные с помощью огня, и соответствующие предохранительные ритуалы — от действий женских: от вынашивания и ведения хозяйства, постоянных забот, направленных на обеспечение непрерывности, приготовления пищи (аналогичного вынашиванию), ухода за детьми и животными (включающего чистку, уборку навоза, от запаха которого чахнут скотина и дети, а также подметание), тканья (которое в одном из его аспектов рассматривается как поддержание жизни), заготовки продуктов или просто сбора плодов, а также других видов деятельности, которые сопровождаются простыми искупительными обрядами. Сама женщина, т. е. ее жизнь и способность к деторождению, в высшей степени уязвима («беременная женщина стоит одной ногой в этом мире, а другой — в ином»,

418

«могила для нее остается открытой с момента зачатия до четвертого дня после родов»), уязвимы также и те жизни, за которые она несет ответственность, т. е. жизнь детей, скота, сада. Выступая хранительницей объединенных противоположностей (т. е. жизни), женщина должна распоряжаться жизнью и защищать ее как техническими, так и магическими средствами.

Схема 3. Разделение труда между полами

виды мужского труда	виды женского труда
ВНУТРЕННИЕ РАБОТЫ	

кормить скот по ночам (запрещается подметать)	<i>запасать</i> еду и воду, сохранять запасы, привязывать скот после возвращения с пастбища <i>готовить</i> (кухня, огонь, горшки, кускус) кормить детей, животных (коровы, курицы) ухаживать за детьми подметать (содержать в чистоте) <i>ткать</i> (и прясть шерсть) <i>молоть</i> зерно <i>месить</i> землю (лепить горшки из глины и штукатурить стены)
--	--

419

НАРУЖНЫЕ РАБОТЫ	
<i>выгонять</i> стадо ходить на базар <i>работать</i> в поле (далеко, открыто, желтый, злаки) пахать (лемех, обувь) сеять жать (серп, фартук) молоть веять зерно <i>переносить</i> и <i>вкапывать</i> балки (мужская «каторга»), крыть крышу на спине скотины вывозить в поле навоз <i>сбрасывать</i> (залезать на деревья и сбивать ма- лины, трясти деревья — для дома) <i>рубить</i> дрова (мастерить деревянную утварь для кухни топором или ножом) <i>резать</i> скотину, птицу	<i>доить</i> корову (сбивать масло) <i>ухаживать</i> за садом (близко, закрыто, зелень, овощи) (запрет на обмолот хлеба) <i>переносить</i> зерно, навоз (на собственной спине), воду, дрова, камни (женские «каторжные» работы на строительстве дома) <i>сбирать</i> (сбор плодов) маслины (запрещается сбивать плоды палкой), финики, миндаль, дерево (хворост, ветки, сучья) и связывать их (в охапки) сбирать колоски полоть (босиком, в длинном платье) <i>давить</i> ногами маслины (ср.: мять) (запрещается резать скотину) <i>мять</i> глину руками (для дома и гумна — с коровьими лепешками) (предварительно ее добыв)

420

Подвергаясь постоянной опасности в качестве хранительниц жизни, женщины отвечают за все магические практики, направленные на сохранение жизни (например, все обряды *asfel* против сглаза). Все эти обряды направлены на *продолжение жизни*, за которую отвечают женщины, поддержание той способности к плодonoшению, носителями которой они являются (бесплодие всегда вменяется им в вину). Чтобы уберечь от смерти еще не родившегося ребенка, беременная женщина совершает омовение рядом с сукой, у которой отобрали щенков. Когда женщина теряет ребенка в младенчестве, она обливается водой в яслях, одежду ребенка зарывают рядом с его могилой, помещая туда же заступ, которым закапывали могилу (существует выражение «продать заступ», а матери, потерявшей ребенка советуют: «Надо немедленно зарыть заступ»). И *наоборот*, бесплодной женщине запрещается делать все то, что имеет отношение к плодородию (сажать, красить хной руки жениха, *isli*, т. е. причесывать невесту, *thislith*, т. е. прикасаться ко всему, что должно расти и

множиться). Чтобы избежать опасности, женщине не следует произносить некоторых слов: о ребенке, как и о саде, говорят с помощью эвфемизмов и даже антифраз («фу, какой негритенок» — скажут о ребенке), чтобы не искушать судьбу (своего рода *hubris*, т. е. хвастовством) и не вызывать зависти других, а также избежать сглаза, т. е. жадного и ревнивого взгляда (особенно женского), выражающего *завистливое желание*. Такой взгляд приносит несчастье, и он особенно опасен для женщин как хранительниц и охранительниц жизни (считается, что тот, кто, взглянув на корову, сочтет ее красивой и захочет ее заполучить, насылает на нее болезнь; комплименты опасны, ибо в похвалах заключено желание). Говорят: «Сады любят тайну (*esser*) и вежливое обращение». Эвфемизм, который является *благословением*, противопоставляется злословию, хуле. Слово сплетника опасно, «как женщина, которая налаживает ткац-

421

кий станок» (это единственный случай, когда женщина осуществляет *скрещивание*, подвергаясь опасности, аналогичной той, которая подстерегает мужчин во время жатвы или пахоты). Кроме того, женщина применяет магические противоядия, которые — все без исключения — имеют отношение к огню, к сфере сухого, а также к влажному вожделению (сглаз, *thit'*, иногда называется *nefs*), как, например, пахучие воскурения, татуировка, хна, соль и всякие горькие вещества (*assa faetida*, олеандр, смола и т. д.), применяемые, чтобы отделить, отодвинуть, отщепить (Devulder, 1957, 343-347).

Таким образом, оппозиция между прерывистым мужским и непрерывным женским обнаруживается как на уровне воспроизводства, в оппозиции зачатия и вынашивания, так и на уровне производства, в структурирующей сельскохозяйственный цикл оппозиции между *временем труда* и *временем производства*, где последнее отведено для вынашивания и регуляции природных процессов. «Занятия мужчины — не успел оглянуться, и все кончено. А у женщины семь дней пройдет, а она свои дела никак не закончит» (Genevois, 69); «Жена следует за своим мужем, она доделывает то, что он оставляет после себя»; «У женщины легкая работа (*fessus*), но она не имеет конца». Именно посредством разделения труда между полами, которое является одновременно и техническим, и ритуальным, структура практики и ритуальных представлений сочленяется со структурой производства. Важнейшие моменты сельскохозяйственного года, которые Маркс называл *трудовыми периодами*¹⁸, когда мужчины соединяют противоположности

¹⁸ Маркс К. Капитал. — Т. II. — Гл. XIII («Время производства»). — М.: Политиздат, 1969. — С. 269-79. Календарь сельскохозяйственных работ воспроизводит в превращенной форме ритмы сельскохозяйственного года, а точнее говоря, климатические колебания, которые в свою очередь переводятся в чередование *рабочего времени* и *времени производства*, структурирующее сельскохозяйственный год. Режим дождей характеризуется оппозицией между холодным дождливым сезоном, продолжающимся с ноября по апрель, и жарким засушливым сезоном, продолжающимся с мая

422

или разъединяют объединенные противоположности — т. е. осуществляют *собственно сельскохозяйственные* действия (в противоположность простому *сбору плодов*, которым занимаются женщины), — сопровождаются коллективными ритуалами узаконивания, принципиально отличающимися по важности, торжественности и непреложности от предохранительных и искупительных ритуалов, которые в течение всего остального *периода производства* (когда зерно, как горшок, оставленный для просушки, или как ребенок во чреве матери, подчинено процессу исключительно природного преобразования) выполняются в основном женщинами и детьми (пастухами) и имеют своей функцией *содействовать природе в ее работе* (см. схему 4).

Нет нужды показывать, как посредством технического и ритуального разделения труда между полами таблица мужских и женских ценностей соотносится с основополагающей оппозицией сельскохозяйственного года. Цену таких качеств, как мужественность и бойцовость — когда речь идет о мальчике, — легко понять, если знать, что мужчина, особенно во время пахоты, жатвы и полового акта, — это тот, кто, производя жизнь и средства удовлетворения жизненно необходимых потребностей, должен с помощью насилия, способного прекратить насилие, осуществить соединение противоположностей или разъединение объединенных противоположностей. И наоборот, женщина, которая предназначена для непрерывных дел вынашивания и

по октябрь, при минимальном выпадении осадков в июне, июле и августе и возобновлении — столь ожидаемом — дождей в сентябре. Зависимость от климата, с очевидностью, очень тесная, поскольку тягловая сила, имеющаяся в распоряжении крестьян для пахотных работ, невелика, а используемая техника (соха, серп) ненадежна. Точно так же символическое оснащение ритуалов зависит от плодов, характерных для данного сезона (хотя в некоторых случаях используется то, что припасено заранее, например, гранаты, и чего всегда хватает для ритуальных нужд). Но

порождающие схемы позволяют найти замену и извлечь пользу из нужд и внешних ограничений в соответствии с самой логикой ритуала (этим объясняется, например, полная согласованность технического и мифического разума, которая обнаруживается во множестве случаев, например в устройстве дома).

Схема 4. Сельскохозяйственный год и мифологический год

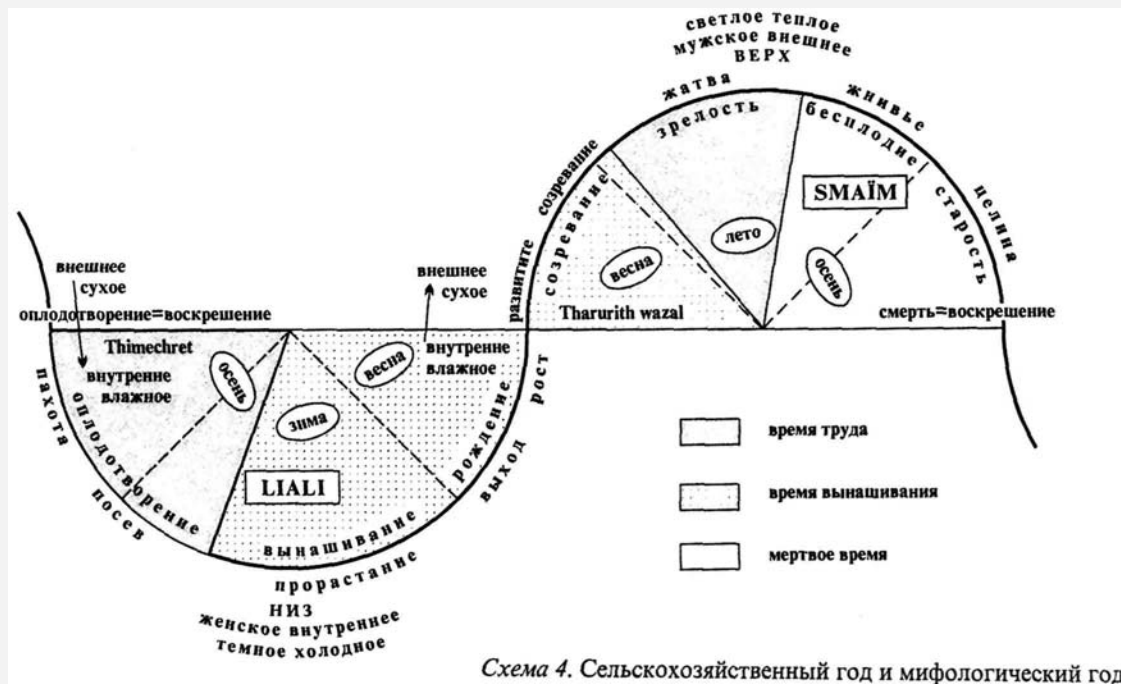


Схема 4. Сельскохозяйственный год и мифологический год

424

упорядочения, естественно наделяется обратными свойствами: сохранения, накопления, утаивания — всем тем, что входит в понятие *h'urma*.

Магическая граница, как видим, пролегает повсюду: она одновременно в вещах и в телах, т. е. в порядке вещей, в природе вещей, в рутине и банальности повседневной жизни. Понимать это — значит помнить о том, что заставляет забыть слепой рассказ, «история, рассказанная идиотом, полная шума и ярости и ничего не значащая», так же как и мистическое заклинание, которое преобразует в своего рода вдохновенную литургию немного механическую и маниакальную рутину трудов и дней, цепочки стереотипных слов, выражающих предумыслимые мысли (отсюда эти «рассказывают», «как говорят», «как мы говорим», которые сопровождают дискурс информаторов), общие места, где спокойно, где чувствуешь себя одновременно как у себя дома, но вместе со всеми остальными, серии преформированных актов, осуществляемых более или менее машинально. Следует осознать, что простое описание вызывает позиционное изменение всех слов или действий, осмысливаемых без намерения осмыслить, из которых состоит весь обыденный порядок и которые благодаря свойству самого дискурса становятся речами намеренными и преднамеренными. Следует осознать также, что этот эффект совершенно особым образом влияет на все жесты ритуального, которые, будучи увековеченными и банализированными «магической стереотипизацией», как говорил Вебер, переводят в неосмысливаемые движения (поворачиваться направо или налево, перекладывать снизу вверх, входить или выходить, связывать или разрезать) наиболее характерные операции ритуальной логики (объединять, расчленять, переносить, переворачивать).

«В этот день пастух уезжает рано утром, чтобы успеть вернуться к *azal*. Он собирает всех трав понемногу (...). Он сделает из них букет, который тоже называется *azal* и который будет подвешен над входом. В это время хозяйка дома готовит молочный крем...» (Hassler, 1942). Из каждой обычной фразы такого обычного описания нужно уметь не толь-

425

ко вычленил смысл, который не осознается агентами, но также увидеть в ней банальную сцену повседневной жизни: старика, сидящего у своей двери, пока невестка готовит ему еду, возвращающийся скот, женщину, которая привязывает его, юношу, возвращающегося с букетом цветов, которые ему помогла собрать бабка, мать, которая берет цветы и привешивает их над входом, услышать обычные слова («покажи-ка», «молодец, какие красивые», «хочу есть» и т. д.), увидеть сопровождающие все это обычные жесты.

И конечно, ничто так не дает почувствовать практическую функцию и функционирование социальных принципов разделения, как реалистическое и одновременно образное описание внезапной и тотальной трансформации

обыденной жизни, которая происходит при «возвращении *azal*». Все без исключения в деятельности мужчин, женщин, детей внезапно преобразуется, подчиняясь новому временному ритму: выгон скота, конечно, а также труд мужчин и домашняя работа женщин, место, где готовится еда (это момент, когда *выносят огонь*, чтобы установить *kanum* во дворе), часы отдыха, место, где едят, сама природа питания, момент и маршрут перемещений женщин и их работ вне дома, ритм собраний мужчин, церемоний, молитв, сходов, базаров, организуемых между деревнями.

Во влажный период, по утрам, до *doh'a* все мужчины находятся в деревне: за исключением собрания, которое бывает иногда по пятницам после коллективной молитвы, именно в этот момент происходят сходы всего клана и всех советов по урегулированию дел (по поводу разделов, расторжения браков и т. д.); также в эти часы с минарета раздаются обращения к собраниям мужчин (например, призыв к коллективным работам). С наступлением *doh'a* пастух гонит стадо на пастбище, а мужчины отправляются в поле или в сады для выполнения либо крупных сезонных работ типа пахоты или обработки земель мотыгой, либо мелких работ, которыми запол-

426

нено «мертвое время» года или сельского дня (сбор травы, рытье и чистка канав, сбор хвороста или выкорчевывание пней и т. д.). Когда дождь, снег или холод прерывают всякую работу в полях или когда невозможно обрабатывать слишком размокшую землю без ущерба для будущего урожая или для предстоящей пахоты, а плохие дороги и страх застрять вдали от дома прерывают традиционные связи с внешним миром, императив, предписывающий мужчинам находиться в середине дня вне дома, собирает их всех в общем доме, несмотря на все раздоры. В этот период года все до единого мужчины действительно находятся в деревне, куда начиная с *thaqachachth* (конец октября) подтягиваются жители *azib* — хутора.

Вечерняя трапеза (*imensi*) подается очень рано — как только мужчины, сняв ботинки и рабочую одежду, присаживаются отдохнуть. Когда наступает ночь, все мужчины уже расходятся по домам, за исключением тех, кто по вечерам предпочитает молиться в мечети, где, как правило, последнюю молитву (*el âicha*) совершают раньше, чтобы она по времени совпадала с молитвой *maghreb*. Именно потому, что мужчины всегда едят дома (за исключением полдника), женщины, лишённые принадлежащего им пространства, стремятся присвоить другое место, занимаясь приготовлением пищи у стены дома, в тени, в послеобеденное время, пока мужчины отсутствуют, что позволяет им хлопотать, не привлекая к себе внимания, без опасения быть застигнутыми за бездельем. Работа у ткацкого станка — занятие, которое длится в течение всего периода дождей — позволяет выстраивать своего рода завесу, за которой можно уединиться, она служит своего рода алиби, поскольку к ней можно вернуться в любой момент. Эта же стратегия используется и в отношении деревенского пространства: присутствие мужчин запрещает женщине выходить к колодцу в течение всего утра, тем более что опасность упасть в воду заставляет соблю-

427

дать особую осторожность. Следовательно, по утрам водой обеспечивает «старуха». Она же, если в семье нет девочки, отгоняет куриц и домашних животных от циновки, на которой раскладываются маслины или виноград, прежде чем они попадут под пресс или жернов.

В противовес замыканию группы на самой себе, а также на своем прошлом — в форме историй и легенд, которые рассказываются долгими вечерами в помещении, предназначенном для мужчин, — с наступлением сухого сезона происходит открытие вовне". Пробуждение деревни, затаившейся на период дождей, сопровождается с возвращением *azal*, большим шумом и движением: стук копыт мулов сообщает о тех, кто отправляется на базар, он сменяется непрерывным топотом выгоняемого из хлевов скота, затем печатный шаг ослов оповещает о том, что мужчины выходят в поля и сады. Ближе к *doh'a* пастухок собирает свое стадо, а часть мужчин возвращается в деревню на послеполуденный отдых. Муэдзин зазывает на молитву *ed-dohor* — это значит, что пора вновь выходить из дома. Менее чем за полчаса деревня пустеет, на этот раз полностью. Утром женщины остаются дома не только из-за домашних дел, но и из-за того, что иначе им пришлось бы проводить полуденный отдых (*lamqil*) под деревом, подобно мужчинам, или спешить домой, чтобы оказаться на месте к этому времени, предназначенному для интимной близости. Наоборот, во второй половине дня практически все женщины, за редким

исключением, сопровождают мужчин. В это время «старухи», передавая бразды правления той невестке, до которой дошла очередь готовить ужин, участвуют в общих работах, утверждая, таким об-

¹⁹ Влажный сезон является временем *устного* обучения, когда закрепляется групповая память. Во время сухого сезона эта память действует и обогащается через участие в действиях и церемониях, цементирующих единство группы: летом дети практически обучаются крестьянским делам и обязанностям человека чести, которые им предстоит исполнять в будущем.

428

разом, свою власть. Они обходят огород, прибирают за мужчинами: тут подобрать брошенную деревяшку, горсть фуража, упавшего по дороге, там — палку, забытую под деревом, вечером принести, кроме кувшина свежей воды из родника в сад, охапку травы, виноградных или маисовых листьев для скота. Молодые женщины во время сбора фиников помогают мужьям, которые трясут финиковые деревья. Жена собирает плоды, перебирает их и раскладывает на циновках, а вечером возвращается домой, немного позади мужа, одна или в сопровождении «старухи».

Так этот двойной выход определяет границы *azal*, в прямом смысле слова мертвого времени, которое должен уважать каждый: кругом звенящая тишина, пустота, на улицах — настоящая «пустыня». Большинство мужчин разбрелось: кто живет на *azib* (на хуторе), кто постоянно живет вне дома из-за необходимости ухаживать за садом и за парой быков в хлеву, некоторые работают на сушильне фиников (недаром в это время каждая семья боится, что ей не собрать всех своих мужчин в случае необходимости). Неизвестно, кому — мужчине или женщине — принадлежит в этот момент внешний мир. И те и другие остерегаются его занимать. Человек, оказавшийся в эти часы на улице, кажется каким-то подозрительным. Редкие мужчины, из тех, кто не остался спать в поле под деревом, проводят сиесту, развалившись то тут, то там: в тени входа, у изгороди, перед мечетью, прямо на камнях, или внутри дома, во внутреннем дворе, или в отдельной комнате, если таковая имеется. Женщины легкими тенями выскальзывают из дома, пересекают улицу, незаметно проникают в дом к соседке: сейчас они также ничем не заняты и, пользуясь тем, что присутствие мужчин в доме в это время дня старательно скрывается, собираются вместе или ходят друг к другу в гости. И только пастушки, возвратившиеся в деревню со своими стадами, играют на окраинных перекрестках и в местах сходов второстепенной важности: они

429

играют в *thigar*, «ножную борьбу», *thighuladth*, «бросание камней в цель», в *thimiristh*, «жмурки», своего рода игру для девочек, и т. п.

Основополагающее разделение

Только порождающая модель, очень мощная и одновременно очень простая, позволяет избежать альтернативы институционализма и позитивизма и не впасть в нескончаемую интерпретацию, которой предается структурализм, когда он, неспособный подняться до порождающих оснований, может лишь бесконечно воспроизводить логические операции, которые во многом являются случайными актуализациями этих оснований. Зная принцип основополагающего разделения (парадигмой которого является оппозиция между полами), можно заново произвести, т. е. *полностью понять*, все ритуальные практики и символы на основании двух операциональных схем, которые, в качестве культурно конституированных внутри и посредством ритуальной практики природных процессов, являются неразрывно логическими и биологическими, как природные процессы, которые они стремятся воспроизвести (в двойном значении), будучи осмыслены в магической логике: с одной стороны, это *объединение разделенных противоположностей*, образцовыми актуализациями которых являются брак, пахота или ковка железа и которые порождают жизнь как собрание вновь *объединенных противоположностей*, с другой стороны, это *разделение объединенных противоположностей*, разрушение и предание смерти, например жертвоприношение быка и жатва как опровергнутые убийства²⁰. Таковы две операции: объеди-

²⁰ Основополагающие действия — соединять и разделять — являются практическим эквивалентом наполнения и опустошения: вступить в брак — это *âammar*, «стать полным». Перекресток, место пересечения четырех основных направлений и тех, кто движется в этих направлениях, является символом полноты мужского, компании (*elwans*), который противопоставляется, с одной стороны, опустелому полю или лесу (*lakhla*), одиночеству, страху, «дикому» (*elwah'ch*), а с другой стороны — полноте женского (*lâamara*), деревне или дому. Именно поэтому перекресток играет важную роль в некоторых ритуалах по восстановлению женского плодородия.

430

нять то, что основополагающее разделение (*nomos*, раздел и закон, закон разделения, принцип деления) разъединяет: мужское и женское, сухое и мокрое, небо и землю, огонь или орудия, созданные с помощью огня, и воду — и разделять то, что ритуальное нарушение: пахота или брак, как условие всякой жизни — объединяет. Общим у этих двух операций является их сущность — неизбежное кошунство, нарушения, одновременно необходимые и противоестественные, некий предел, одновременно необходимый и произвольный. Одним словом, достаточно воспользоваться принципом основополагающего разделения и этими двумя классами операций, чтобы воспроизвести систему существенных признаков в форме *сконструированного описания*, совершенно несводимого к нескончаемому и, тем не менее, всегда неполному перечислению ритуалов и их вариантов, что сообщает последующему анализу невразумительность и мистицизм.

Исходное разделение, которое противопоставляет мужское и женское, сухое и мокрое, горячее и холодное, — это основание оппозиции, о которой всегда сообщают информаторы, оппозиции между двумя важными состояниями: с одной стороны, *eliali*, ночи, времени влажного и женского, вернее, объединенных противоположностей, мужского в женском, одомашненного женского, полного дома, плодородной женщины и земли, а с другой стороны, *esmaim*, периода сильной летней жары, времени сухого и мужского в чистом, в разделенном виде. В этих двух моментах сосредоточены доведенные до высшей интенсивности свойства сухого сезона и сезона сырой погоды. Вокруг этих двух полюсов группируются два класса ритуалов. С одной стороны, это ритуалы узаконивания, направленные на опровержение или эвфемизацию насилия, свойственного всем действиям, в которых объединяются антагонистические

431

принципы при пахоте, закаливании железа, сексуальном акте, или, наоборот, разъединяются объединенные противоположности при убийстве, жатве или раскрое ткани. С другой стороны, это ритуалы искупления, задача которых — обеспечить или облегчить нечувствительные и всегда находящиеся под угрозой переходы между противоположными началами, поддержать жизнь, т. е. объединенные противоположности, и сделать так, чтобы элементы и мужчины следовали «порядку времени» (*chronou taxis*), т. е. мировому порядку: осенью — феминизации мужского, во время пахоты, сева и ритуалов заклинания дождя, которые их сопровождают, весной — омужествлению женского, во время постепенного отделения зерна от земли, жизнь которой подходит к концу вместе с жатвой.

Если период, названный *eliali*, «ночи», упоминается всеми информаторами и всегда в связи с *esmaim*, «знанием», то это прежде всего потому, что в каком-то смысле зима зимы и лето лета сконцентрировали в себе все оппозиции, которые структурируют мир и сельскохозяйственный год. Сорок дней, отведенные для всхода семян, посеянных осенью, являют собой высшее воплощение этих пустых периодов, не отмеченных ни одним важным ритуалом (за исключением нескольких обрядов предсказания), когда ничего не происходит, когда все работы приостановлены.

Именно во время первого дня *enpayar* (приходящегося на середину *eliali*, на границе между «черными» ночами и «белыми» ночами) и в связи с ритуалами обновления, которые знаменуют начало нового года (замена трех камней в очаге, побелка домов) и центром которых являются дом и *kanun*, наиболее часто осуществляется практика пророчества. Например, на заре начинают выгонять овец и коз, и если первой появляется коза, которая ассоциируется с женским-женским, как старуха (дни старухи называют также «днями козы»), это считается плохим знаком. Камни очага смачивают с помощью обожженной глиняной лопатки, исходя из того, что если с утра очаг будет сырой, то и год будет дождливым, и на-

432

оборот. Подобные практики могут быть поняты не только в свете роли первого дня *enpayar* как *зачина*, но и ввиду того, что это — период *ожидания* и неопределенности, когда не остается ничего другого, как пытаться предугадать будущее. Вот почему предсказательные ритуалы, касающиеся семейной жизни и особенно урожая текущего года, близки ритуалам, посвященным беременной женщине.

Плодородное поле, надлежащим образом охраняемое (наподобие женщины²¹): с помощью колючей изгороди (*zerb*), сакральной границы, которая производит сакральное, табу (*h'aram*), — является местом таинственной и непредсказуемой работы, которая внешне никак себя не проявляет и которую можно сравнить с *процессом разваривания* пшена и фасоли в горшке или с работой по вынашиванию, которая происходит в животе женщины. Это время как раз и есть зима зимы, ночь ночи. Аналог ночи, зима, — это время сна быков в *хлеву*, ночная и северная сторона дома, время сексуальных отношений: как для кабана²², так и для перепелки,

яйца которой являются символом плодородия; *eliali* — время спаривания. Это момент, когда природный мир отдан женским силам плодородия, относительно которых никогда нельзя быть уверенным, что они будут вполне и окончательно оужествлены, т. е. окультурены и приручены. Внезапные возвращения зимы, холодов и ночи словно напоминают о скрытом насилии женской природы, которая всегда угрожает обратиться к злу, налево, к целине, к бесплодию природной природы. В «споре между зимой и мужчиной» (Anonyme, F D B, 1947) зима представлена женщиной (название времени года, *chathwc*, трактуется как женское имя собственное) и, конечно же, *старой женщиной*, воплощающей все силы зла, насилия и смерти («Я за-

²¹ *Ehdjeb* означает «защищать», «маскировать», «прятать», «содержать взаперти» (женщину), отсюда *leh'djubeya*, «заточение женщины» (Genevois, 1968, II, p.73).

²² Если в «период *eliali* кабан спаривается», то «во время *ah'gan* он дрожит от холода»; кроме того, *en-natah'* называют иногда «временем, когда кабан дрожит».

433
режу твою скотину, — сказала она. — Когда я поднимусь, ножи примутся за дело»), беспорядка и разделения. И только поражение в поединке с мужчиной может вынудить ее несколько умерить агрессивность и выказать больше умеренности и милосердия. Этот своего рода первородный миф напоминает, что зима, как женщина, двойка: есть в ней женщина чисто женская, не смешанная, не укрощенная, воплощенная в старой женщине, пустой, сухой, бесплодной, т. е. женское начало, сведенное старостью к его чисто негативной истине (ухудшение погоды иногда открыто связывается с пагубными действиями старух в той или иной деревне клана, или старух соседских кланов, т. е. колдуний, каждой из которых принадлежит определенный день недели). Но есть также женщина покоренная и прирученная, женщина полная и полностью женщина, плодородие, труд по вынашиванию и проращиванию, который выполняет природа, оплодотворенная мужчиной. Всякая *окультуренная природа*, земля, в которую брошены семена, или живот женщины есть место борьбы, подобной той, которая противопоставляет холод и зимние сумерки силам весеннего света, открытия, выхода (из земли, из живота, из *дома*), силам, с которыми одной из своих сторон связан мужчина. Именно в такой логике следует понимать «дни старухи», момент перехода и разрыва между зимой и весной (или между двумя месяцами зимы): старуха, называемая по-разному, проклинает один из зимних месяцев (январь, февраль или март), либо саму старуху-Зиму, упрекая ее в том, что та калечит ее скотину, а месяц (или зима) просит своего соседа одолжить ему один или несколько дней, чтобы покарать старуху (Galand-Pernet, 1958, 44 и библиография). Во всех легендах об одолженных днях (*amerdil*, «ссуда»), которые, конечно же, являются не только способом оправдать неожиданное возвращение плохой погоды, существом, приговоренным зимой или — наподобие «козла отпущения» — *приговоренным к зиме*, оказывается нечто, являющееся частью природы, даже зимы, чаще всего старая женщина (как и сама Зима), *козой* (Ouakli, 1933, Hassler, 1942) или *чернокожим*. Такова жертва, которую следует заплатить, что-

434
бы старая колдунья Зима согласилась — по факту самой просьбы, обращенной к последующему времени года, одолжить ей несколько дней — признать *границы*, которые за ней закреплены.

Эта гипотеза находит свое подтверждение в том факте, что, согласно легенде, записанной в Аит Хишем, роль старухи отводится *черному*, персонажу презираемому и зловерному. Различая в периоде *ah'ayan* благословенный период, называемый *ah'ayan u h'uri* («*ah'ayan* свободного человека, белого»), когда можно сажать и сеять, и проклинаемый период, называемый *ah'ayan bu akli* («*ah'ayan* черного»), неделю холодов и морозов, в течение которой останавливаются все работы, информатор рассказал легенду о *нарушении границ*, устанавливающих социальный порядок. Черный хотел жениться на дочери белого человека. Стремясь избежать такого союза, отец потребовал: претендент в течение семи дней должен стоять под струей водопада, чтобы побелеть. Негр выдерживал испытание в течение шести дней, на седьмой день Бог, который был против этого брака, наслал дождь с радугой (как в случае свадьбы шакала) и заморозки, которые и убили негра (вариант этой легенды можно найти в: Bourilly, 1932). В соответствии с вариантом, записанным в Айн Ахбэль, старуха, переворачивая обычное разделение ролей и нарушая границу, закрепленную за различными возрастами, просит своих детей выдать ее замуж. Дети ставят условием, чтобы она семь ночей провела на морозе, в результате чего она умирает. Еще один противоестественный брак описан в легенде о «женитьбе шакала». Это животное, как и нечестивая старуха или нечистая коза, воплощает природный беспорядок, неприрученную природу («у него нет дома»), вступает в брак за пределами своего вида, в

протиеостественный брак с верблюдией, и вдобавок не устраивает свадьбы. И на этот раз небо насылает град и бурю, как если бы нарушение временных границ, установ-

435

ливающих природный порядок, могло быть обосновано только необходимостью нарушить социальные границы или покарать за это. В большинстве вариантов старухе свойственна словесная неводержанность, которая заставляет ее бросать вызов, оскорбление, обвинение (т. е. приводит ее к своего рода *hubris*) в адрес будущего, нарушать границу как таковую, чем является граница временная («прощай, дядюшка *Enpayer*, ты ушел и ничего мне не сделал»). Но главным образом, старуха, будучи страшной, злой, бесплодной, дикой, нарушающей границы всякого приличия (по легенде, старуха *enpayer* мочится на детей, у ее субститута, козы, всегда неприлично задран хвост, а живот плоский и пустой, страшные и острые зубы, которые все перемалывают), предрасположена к столкновению со злыми силами, частью которых она является и которые во время различных инаугураций следует вытеснять в прошлое и изгонять. Одним словом, походя в этом на чернокожего и кузнеца, она обретает свое назначение в том, чтобы с помощью зла побеждать зло (подобно тому, как она это делает, налаживая ткацкий станок), чтобы от имени всей группы вести борьбу против зимы, ее *alter ego*, — борьбу, в которой она жертвует себя и в которой ее приносят в жертву.

Es'maïm, «жаркое время», является для сухого сезона тем же, чем *eliali* — для влажного: это мертвое время, которое противостоит *essaïf*, жатве, так же, как внутри влажного сезона *eliali* другое мертвое время противостоит *lah'lal*, пахоте, и выражает в наиболее концентрированном виде все свойства сухого сезона. Начинается это *чистое и бесплодное* царство лета (т. е. огня, сухости, соленого) с месяца мая, который считается неблагоприятным для всякого рода оплодотворения, т. е. для свадеб (майские браки обречены на распад и маету; «проклятая майская метла» является полной противоположностью благословенной метле «первого дня весны»: майская метла приносит разорение, опустошение и бесплодие в дом или хлев, где ею пользует-

436

ются). В ритуалах «первого дня лета»²³, а также в ритуалах, посвященных летнему солнцестоянию, *insla*, приходящегося на начало *es'maïm*, при татуировке, скарификации в лечебных или профилактических целях, производимой веточкой олеандра, извлеченной из букета *azal*, при обвязывании головы красной проволокой в целях защиты, прокалывании ушей у девочек, кровопускании у животных и людей и т. д., используют железо и огонь, а также инструменты, созданные с помощью огня или связанные с огнем: серп, лемех, чесальный гребень, нож, кузнечные щипцы для угля, кочерга, с помощью которых рубят, режут (в частности, перерезают горло приносимых в жертву животных и людей), колют, пускают кровь, а также изгоняют злые силы, принадлежащие царству влажного, как, например, *djunun*. Ночь *insla*, когда зажигают бесплодный очистительный огонь в доме, в ночном (среди стада), в виноградниках, в полях, на пасеках, на току и т. д., обречена на бесплодие. Считается, что в эту ночь женщина не может зачать, а рождающиеся в этот день дети (как и заключающиеся в этот день браки²⁴) обречены на бесплодие. Время сухости — это

²³ По версии Вестермарка, 17 мая называют *el mutel ardh*, «смерть земли». Автор перечисляет целый ряд традиций, в которых отражен иссушающий характер дня (например, если в это время спят, теряют влечение к жене). Он отмечает также, что совершаемые в этот день жертвоприношения особенно результативны.

²⁴ Согласно Дестэну, в Бени Снус существовала традиция выставлять *опрокинутый* горшок (символ влажного и черноты зимы), дно которого было вымазано известью (чтобы отбеливать черное), в огороде (место, относящееся к женской культуре) в момент *insla*. Схема возврата и опрокидывания используется во всех ритуалах, которые нацелены на достижение радикального изменения и, в частности, резкого перехода от влажного к сухому, и особенно от сухого — к влажного. Операции опрокидывания, вербальным эквивалентом которых является абсурдная ложь, иногда применяемая для того, чтобы опрокинуть привычный ход вещей, и, в частности, операции, используемые для изменения погоды, отличаются от нарушений тем, что они еще признают опрокинутый порядок. Их принцип всегда заключается в том, что предмет или животное смещается с его *естественного* места, *нормального положения* с целью вызвать конфликт, решением которого будет заранее рассчитанный результат (например, чтобы вызвать дождь, черепаху переворачивают вверх ножками и укладывают на дереве (Destaing, 1907, 254)). *Порог*, который уже сам по себе является опрокидыванием, представляет собой одно из предпочтительных мест для подобных ритуалов, то же самое относится и к *зеркалу*. Такая схема позволяет предположить любое переворачивание «за» на «против», любую инверсию: не случайно о том, кто нагло врет, говорят: «Он поменял местами восток с западом».

437

и время соли, пищи острой и жареной, как сухие травы, которыми она сдобривается, пищи

мужской и дающей мужскую силу, время лепешки и растительного масла («солнце жжет, как масло»), которое так же характерно для лета, как животное масло — для весны.

Соль очень тесно связана с сухостью и с мужественностью: слова, которые обозначают «быть раскаленным», означают также «быть острым, сильным, мужественным» («Я тот, кто ест соленую пищу и отказывается от пресной», — поется в военной песне Риф (Biarnay, 1915)) — в отличие от пресного, неострого, неумного (младенцев посыпают солью, чтобы они не стали жирными, несимпатичными, глупыми). Соленые и перченые продукты предназначены специально для мужчин, поскольку они делают их смелыми и мужественными (именно поэтому кладут щепотку соли в одежду мальчика, когда отец впервые ведет его на базар). Соль, это мужское и сухое вещество, высушивает и стерилизует то, что влажно (например, соль иссушает молоко у коровы). Поэтому соль является синонимом *бесплодия*. В обрядах, посвященных изгнанию злых сил, где применяется соль, говорят: «Соль не растет, и несчастье меня обойдет», «Как соль не может пустить корни, так несчастье и нужда не вырастут здесь». О легкомысленном человека говорят: «Он сеет соль», т. е. он думает, что его действия не влекут за собой никаких последствий.

Es'ma'im, который представляет собой в чистом виде, без всяких примесей и смягчений, все характеристики лета, соотносится с остальным годом так же, как *azal* (самый жаркий момент дня), а точнее, «середина *na azal*» соотносится

438

с днем. Как и *azal*, *es'ma'im*, пустота (*lakhla*) скошенных полей, время железа и огня, насилия и смерти (от *s'emm*, «лезвие ножа») является временем исключительно мужским.

Пороги и переходы

Переходные периоды обладают всеми *признаками* порога, т. е. границы между двумя пространствами, где сталкиваются противодействующие основания и где мир превращается. Граница — это то место, где происходит борьба: границы между полями являются местом или поводом для вполне реальных битв (в народной песенке поется о старцах, которые «сдвигают границы»); границы между временами года, когда борются, например, зима с весной; граница в виде порога дома, где сталкиваются антагонистические силы и где происходят все *изменения*, связанные с переходом внутреннего во внешнее (таковы все первые «выходы» роженицы, ребенка, молока, телят и т. д.) или внешнего во внутреннее (как первый вход в дом молодой жены, превращение нетрунов в плодоносящее); граница между днем и ночью (говорят о часе, «когда день борется с ночью»). Ритуалы, связанные с этими моментами, подчиняются принципу максимизации магической прибыли: они направлены на согласование мифической хронологии с хронологией климатической, со скачками и капризами последней, обеспечивая дождь в намеченный момент пахоты, сопровождая или ускоряя, когда нужно, переход от сухой погоды к сырой осенью, а весной от сырой погоды — к сухой. Короче говоря, ритуалы стремятся приблизить получение благ, которые несет с собой начинающийся сезон, и при этом как можно дольше сохранить прибыль, полученную в уходящем сезоне.

Осень — это место, где переворачивается ход мирового порядка, где все опрокидывается сверху вниз: мужское — в женское, семена — в недра земли, мужчины и животные — в дом, свет (вместе с лампой) — во тьму, сухое —

439

во влажное, — до нового переворота, который весной поставит на ноги этот опрокинутый мир, отданный во власть женского начала, живота, женщины, дома, ночи. Эта парадоксальная инверсия наглядно повторяется в приготовлении пищи: приготовляемая согласно схеме замачивания сухого осенняя еда состоит из сухих продуктов (крупы, сушеные овощи, сушеное мясо), которые развариваются в воде, без специй, в горшке или — что в конечном счете одно и то же — варятся на пару либо подходят на дрожжах. Такая же объективная интенция заложена во всех осенних ритуалах, вызывающих дожди, а именно погружение мужского, сухого, плодоносного семени в женскую влажность земли: жертвоприношение быка, *thimechreth*, (который не должен быть рыжим, поскольку этот цвет ассоциируется с сухим: «рыжий бык не возделывает свою землю», — говорят о ленивом) или начало пахоты, *awdjeb*, которое, имитируя в ритуальной форме это грозное единство противоположностей, уже само способно вызывать дожди.

В бедственных ситуациях, когда логика отчаяния действует с особой силой, практики, вызывающие переход от сухого к влажному, построенные на притяжении влажного к сухому (как в коллективном заклинании, когда старики берут поварешку, одетую куклой, и идут в деревню собирать муку (см.: Picard, 1968, p. 302 и далее) или произносят перестановки и

перевертыши (как в районе Колло, где совершают коллективную молитву, надевая одежду наизнанку)), часто принимают форму ритуалов вымаливания и жертвоприношения, в которых приносят в жертву нищету, страдание и даже жизнь. Так, в Сиди Аих *бедные* семьи объединяются, чтобы вымолить дождь. Выбирается благочестивая *вдова*, которую сажают на *худого* осла, покрытого *грязным* бурнусом, и она в сопровождении *детей* и *бедных* переходит, побираясь (жест нищих), из дома в дом. Ее поливают водой. Готовится коллективная трапеза, едят кускус, содержащий толченые бобы, *tatiyaft* (в упрощенных формах этот ритуал можно встретить в разных местах, когда, например, на сбор дани отправляются трое стариков из семьи марабутов). Ритуал моления с *целью вызвать жалость*

440 (и одновременно притянуть влажное к сухому и бесплодному, к старухе) находит высшее воплощение в церемонии, называемой «моление о милосердии». В Айн Ахбэль в случае затянувшейся засухи собирается сход, избирающий вызвавшегося добровольно благочестивого мужчину, его подвергают похоронному обряду (обмывание, саван и т. п.); тело его выставляют в мечети, лицом к востоку, имам читает молитву, затем мужчина возвращается домой и умирает. Женеуа сообщает, что подобным образом Си Лхадж Азидан пожертвовал своей жизнью во имя своей деревни Таврирт н-Ат-Мангеллат (Genevois, 1962). Этот ритуал представляет собой, несомненно, крайнюю форму всех коллективных практик, частным случаем которых являются такие игры, как, например, *kura*, символические столкновения сухого и влажного, востока и запада, сопровождающиеся страшным насилием. Представляется, что функцией этих игр является *принесение в дар страданий и унижений*, которым подвергаются *назначенные страдальцы*, как правило, старики, либо — путем взаимного насилия — участники игр. Такого рода коллективную битву, называемую *awadjah* (публичное унижение), описывает тот же информатор из Айн Ахбэль: после молитвы, совершаемой под руководством талиба и произносимой только мужчинами, собрание тайно обращается к двум-трем мужчинам и двум-трем женщинам (важно, чтобы это не были супруги), приглашая их к игре. Мужчины переодеваются в женщин (инверсия), из двух поленьев сооружается кукла, которую одевают как женщину (покрывая голову платком), женщины переодеваются в мужчин и делают чучело мужчины. Они выходят из дома — сперва переодетые женщины, — и члены *zeriba* (клана) бьют их палками и камнями (иногда топором); женщины расцарапывают им лица (отсюда название церемонии *awadjah*, от *wadjh*, «лицо»). Если игра начинается утром, то в полдень никто не ест. При встрече с ряженым следует либо облить его водой и ударить (ногой или рукой), либо, если нет воды, положить монету ему в рукав или, по меньшей мере, ударить. Переодетые женщины ждут до тех пор, пока им что-нибудь не дадут. Все происходит в

441 молчании. Мужчины в масках (но не женщины) могут дать сдачу, но только молча. Затем завязывается общая драка, которая длится до ночи.

Если над осенью господствует разъединение, которое содержится в пахоте, и логика оплодотворения, которая пересекается с ритуалами увлажнения сухого, то весна — это нескончаемый переход (начинающийся вскоре после *eliali*), находящийся в неопределенности и под постоянной угрозой, между влажным и сухим. Или, говоря точнее, это своего рода смутная, неясная борьба, для которой свойственно состояние бесконечного опрокидывания двух начал. Перед этой схваткой, проходящей на ту, которую ведут на рассвете свет и тьма, людей охватывает страх беспомощных наблюдателей. Отсюда, возможно, изобилие календарных терминов, почти каждый из которых обозначает состояние погоды и сельскохозяйственных культур. В это время ожидания, когда судьба сева зависит от женской и непостоянной природы, куда мужчина вторгается чрезвычайно осторожно, деятельность очень ограничена, поскольку мужчины бессильны перед процессом прорастания и вынашивания. На *женщину* возложена роль акушерки, которая оказывает природе-роженнице своего рода ритуальную и техническую помощь в виде, например, прополки, этой единственной сельскохозяйственной работы, носящей исключительно женский характер. Этот *сбор зелени* (прополка называется *waghaz*, от корня *azegzaw*, «зелень», «сырой», «свежая и зеленая трава», например, одуванчики, которые женщины собирают во время прополки полей и в сыром виде едят), аналогичный работе женщин в саду, босых, пригнувшихся к земле, противопоставлен как пахоте, так и жатве, этим процессам дефлорации или умерщвления, которые не могут быть доверены женщине (ни, тем более, левше)²⁵.

²⁵ Женщина, которая в форс-мажорной ситуации вынуждена выполнять сугубо мужские действия, должна соблюсти всевозможные ритуальные предосторожности: по наблюдению Сервье (Servier, 1962, 13), женщина, вынужденная пахать, прикрепляет к поясу нож и обувается в *arkasen*, а по данным Бьярне (Biarna, 1924,

442

Момент, называемый «отделение *ennayer*» (*el âazla gennayer*), связан с идеей разрыва. Осуществляется «отделение» в поле: некоторые выполняют ритуальное изгнание *Maras*, белого червя, втыкая в землю ветки олеандра. В жизни «отделение» происходит с первой стрижкой мальчиков. Время разъединения выступает для зернового цикла тем же, чем для жизненного цикла являются ритуалы, удостоверяющие постепенное возмужание мальчиков (по происхождению принадлежащих женщине), в частности, все церемонии, начиная с рождения, которые отмечают этапы *перехода* в мужской мир, как, например, первый выход на базар или первая стрижка — вплоть до обрезания.

Совершенно очевидно, что все ритуалы разделения, за исключением некоторых деталей, аналогичны по той причине, что они следуют единой схеме, а именно разрезания и разделения, используют совокупность предметов, символизирующих эти операции (нож, кинжал, лемех, серебряная монета и т. д.)²⁶. Так, родившегося младенца кладут справа от матери, сама мать ложится на правый бок, а между ними размещают гребень, большой нож, лемех, камни из очага и горшок, наполненный водой (информатор, характеризуя некоторые из перечисленных предметов, называл их самые очевидные функции: нож — «чтобы он был бойцом», лемех — «чтобы он обрабатывал землю», — отмечая, что не-

47), в Марокко женщины, вынужденные совершать жертвенные убийства животных — что в принципе женщинам запрещено, — должны зажимать под юбкой между ногами ложку, фаллический символ.

²⁶ Когда невеста покидает родной дом, разрыв с семьей и, в частности, с отцом символизируется надеваемым на нее бурнусом (от семьи невесты), деньгами, положенными в ее башмак (от отца невесты), и ножом, подвязанным к ее шее (нож одалживает отец невесты), при этом ей советуют не оборачиваться и не разговаривать. Пока отец дает ей напиться из своих ладоней, поется песня, варианты которой исполняются также во время первого выхода мальчика на рынок, во время обрезания либо когда лицо женщины закрывают покрывалом, а руки красят хной, т. е. когда совершаются переходы и разрывы.

443

обходимой считается сама *сталь*, материал, из которого сделаны предметы, а не предметы как таковые. Согласно другому информатору, между матерью и младенцем укладывают деньги, черепицу, сталь, большой плоский камень и сосуд из тыквы, наполненный водой (Genevois, 1968). До своего первого выхода из дома мальчик находится под женской защитой, символом которой выступают балки, однако как только он перешагивает *порог*, он лишается этой защиты. Поэтому для его первого выхода выбирается наиболее благоприятный период: либо момент пахоты, когда ребенка ведут в поле и дают ему дотронуться до ручки плуга, либо весну (желательно первый день весны).

Важность первой стрижки связана с тем, что женские волосы являются одной из символических нитей, связывающих ребенка с материнским миром. Первая стрижка волос доверяется отцу (который пользуется мужским инструментом — бритвой) в день «отделения в январе» (*el âazla gennayer*). Этот ритуал производится незадолго до первого выхода мальчика на базар, т. е. в возрасте между шестью и восемью годами. Младшим детям отец выбривает лишь правый висок²⁷. Когда ребенок впервые сопровождает своего отца на базар — здесь возраст ребенка варьирует в зависимости от семьи и положения ребенка в семье, — его одевают во все новое, отец обвязывает ему голову шелковой лентой, ребенок получает в подарок *нож, замок и зеркальце*, а в капюшон его бурнуса мать кладет сырое яйцо. Он отправляется на базар на муле впереди отца. У ворот базара он разбивает яйцо (мужское действие,

²⁷ Волосы ребенка укладываются на одну чашку весов, на другую — равная по весу сумма денег: она служит для покупки мяса или оставляется в запасе, на который мальчик в день первого выхода на рынок покупает мясо сам. В другом районе отец отрезает у козы кончик уха, который переходит, как и козлята, в собственность мальчика. Соседские женщины приносят яйца, а мать печет лепешки с яйцами. Праздник носил семейный характер, и каждый устраивал его по своему усмотрению.

444

выполняемое также по случаю начала пахотных работ), открывает замок и смотрит в зеркальце, это орудие перевертывания («чтобы позже он мог увидеть все, что происходит на базаре»). Затем отец ведет сына по базару, представляя его то одним, то другим, и покупает ему различные лакомства. На обратном пути они приобретают бычью голову — несомненный фаллический символ (как и рога), ассоциирующийся с *nif*, — «чтобы мальчик стал "головой" деревни», и вместе со всей родней приступают к праздничной трапезе.

Все характерные черты этого трудного перехода в каком-то смысле сконцентрировались в серии *критических моментов*, как *h'usum* и *natah'*, кризисом времени, когда все злые силы зимы оживают вновь, чтобы в последний раз бросить вызов росту и жизни, или времени

nisan, которое считается благотворным, но не лишенным опасностей. В эти двусмысленные периоды даже в самом плохом заключена надежда на лучшее, а в самом хорошем — содержится угроза худшего. Все происходит так, как если бы каждый критический момент содержал в себе конфликт, угроза которого сохраняется на протяжении всего этого времени года, а также неуверенность в будущем, из-за чего эти предсказательные периоды (и в частности, *h'usum*, или первый день весны) предназначаются, как и утро, для обрядов предсказания и начинаний.

Двойственность вписана в само время года: весна — это рост и детство, следовательно, она предназначена для радости, как и первый день сезона. *Thafsuth*, «весна», связано с корнем *FS, efsu*, «разложить» (связки фиников), «развязать», «вить» (шерсть), а в пассивной форме — «покрываться почками», «покрываться цветами», «проклеиваться», «раскрываться», «колоситься» (Laoust 1920; Dallet, 1953, №714; Servier, 1962, 151). Весна представляет собой также уязвимость и хрупкость, как все то, что только начинается. Весна соотносится с летом так же, как зеленое, сырое (*azegzaw*) и нежное (*thalaqaqth*) — зеленеющие колосья, ребенок, а также зеленые плоды, потребление которых считается преждевременным разрушением (*aâdham*) — со-

445

относятся с полноценными плодами, желтыми (*iwraghen*), спелыми, сухими, затвердевшими²⁸. Будучи матерью, держательницей и охранительницей объединенных противоположностей, женщина оказывается логически расположена к охране всего, что «растет», всего, что зелено и хрупко (именно женщина бдит над ростом человеческих и звериных детенышей, утром жизни, робкой надеждой). Известно, что, кроме прополки, женщине доверяется сбор трав и овощей в огороде, а также уход за коровой, переработка молока и сбивание сливочного масла, этого женского продукта, который противопоставляется растительному, как внутреннее или влажное — внешнему и сухому.

Весна — это период огородов и бобовых культур (*asafhuri*), в частности бобов, часть которых потребляется в зеленом виде; время молока, которое дает в изобилии скот, откормленный зеленым кормом в хлеву или недалеко от дома, и которое употребляется во всех видах (сыворожка, простокваша, масло, сыр и т. д.). В обряде в день *azal* самым очевидным образом выражено желание иметь все сразу, подобно Платоновым детям, одновременно удерживать одно и другое, как можно дольше поддерживать между противоположными *силами равновесие*, определяющее жизнь, становиться сухим, как того требуют ритуалы разделения, одновременно сохраняя влажное и не допуская, чтобы сухое дало иссякнуть молоку и маслу. Совершая обряд, женщина закапывает перед входом в хлев узелок с тмином, смолистым ладаном и индиго, произнося при этом: «О, зелень, храни *равновесие*, оно (масло) не уйдет и не иссякнет». Это желание очень хорошо видно во всех обрядах, связанных с коровой и молоком, когда речь о том, чтобы *дать дозреть* и при этом уберечь от *высыхания* (сиеста *azal*, день дня, сухое сухого является наиболее благоприятным моментом для кражи молока у коровы). Так, борясь с сухим с помощью сухого, хозяйка дома, желающая защитить корову, теленка и молоко от людей с «соленым» (дурным) глазом — т. е. сухим и иссушающим (соль — синоним бесплодия: «сеять соль»), — набирает горсть земли в месте, куда упал теленок при рождении, смешивает ее с солью,

446

пшеничной мукой и с семью «колючками» (острое — эквивалент пряного и соленого), боярышником или кактусом-опунцией, делает кулек, который привязывает к рогу коровы, а затем к мясорубке. С той же целью в течение трех дней, следующих за отелом, она избегает разводить *огонь*. Она может слить сыворожку только на четвертый день, пролив несколько капель на край *очага* и на порог и бросив *мелкую монету* в сосуд для сыворожки, предназначенной для раздачи соседям (Rahmani, 1936). Точно так же, чтобы «вернуть молоко» корове, у которой оно было взято, женщина берет, среди прочего, серп, лемех плуга, щепотку соли, подкову, стальное кольцо и безмен и семь раз обводит этими предметами над коровой, прося, чтобы вернулось молоко и масло (Genevois, 1968, II, 77).

Среди обрядов, которые совершают женщины для защиты детей, самыми типичными являются т. н. обряды совпадения по месяцу (*thucherka wayur*), защищающие ребенка от порчи (*aqlab*), которую может наслать другая мать, родившая ребенка в том же месяце. Женщины, говорит информатор, следят за теми матерями, которые рожали в том же месяце (*icherqen ayur*). Каждая мать, опасаясь, чтобы другая не наслала на ее ребенка всяческие несчастья, торопится первой дотронуться до лба и произнести: «Обращаю на тебя порчу» (*aqlab*, «перемена»). О ребенке, которого таким образом наслана порча, мать говорит: «Мне его подменили, неправильно повернули». Чтобы защититься, две женщины могут разделить пополам хлеб, тем самым удостоверяя, что не предадут друг друга. Женщина, которая становится

жертвой *aqlab* и которая обнаруживает причину своего несчастья, поджаривает зерна на *bufrah'* (закопченное блюдо), *перевернутом вверх дном*, т. е. повернутом неправильно, и тайком бросает их на крышу дома другой женщины, произнося при этом: «Возвращаю тебе, что ты мне дала». Обряд, называемый *«thuksa thucherka wayur»*, т. е. «стремление избежать совпадения по месяцу», выполняется на 3-й,

447

7-й, 14-й, 30-й и 40-й день после рождения (дни, называемые «совпадениями по месяцу»). Готовится смесь из тмина, ладана, квасцов, соли, «ореха совпадения» (*ldjuz ech-cherk*), хны; в течение всей ночи у изголовья ребенка держат горшок с водой, куда помещено яйцо. Поутру, во время первой еды, если это девочка, или в середине дня, если это мальчик (говорят: «девочка — это утро, ее должны хорошо встретить в полях; мальчик — это вечер, на него можно положиться»), повивальная бабка разводит приготовленную смесь водой из горшка, помешивая ее яйцом, а затем обводит яйцом все суставы ребенка. Она также проводит одну линию через лоб от виска до виска, а другую — от середины лба к подбородку, произнося ритуальные формулы. Тот же обряд, с различными вариантами, выполняется в другие дни «совпадения» (например, на 14-й день всаживают 100 колючек утесника в связку тростника высотой с ребенка, которую затем бросают в ручей; на 30-й день втыкают 100 зернышек пшеницы в огурец, который закапывают на границе между парцеллами). Повивальная бабка делает то же самое (с помощью яйца, смоченного кровью жертвенного ягненка) в день Аид. *Thucherka* обозначает все помехи, препоны, которые препятствуют удаче, успеху, победе. Так, у девушки, которой не удастся выйти замуж, *thucherka* «отрезает» повивальная бабка, она же избавляет невесту от *thucherka* накануне бракосочетания, омывая ее в большой лохани.

Точное расположение [временного] порога, где порядок вещей выворачивается наизнанку, «как лепешка на сковороде», связывается с «возвращением *azal*» (*tharurith wazal*), точкой деления года между сухим и влажным сезонами. Ритм трудового дня, определяемый выгоном стада, меняется, а с ним меняется и вся жизнь группы. Это момент, когда выносят огонь, чтобы установить во дворе *kanun*. Стадо и молодой пастух, встречающая его хозяйка, которая должна подоить корову и обработать молоко, приносят в ритуалы элементы, которые в

448

частны к сухому, чем к влажному. Стадо перестает кормиться нежной и зеленой травой с возделанных полей и переходит на сушеную дикую траву. Травы, цветы, веточки, которые приносит с собой пастух, первый раз возвращаясь с пастбища в час *azal*, и из которых состоит букет, также называемый *azal u* ритуально подвешиваемый над порогом: папоротник, ежевика, тмин, ветки фигового дерева, спаржа, молодой вяз, ясень, мирт, розмарин, вереск — короче, «все то, что ветер колышет» (Rahmani, 1936; Janina, 1952), являются дикими плодами невозделанной земли, а не плодами — пускай даже сорными (как растения, собираемые женщинами при прополке) — земли возделанной. Еще более заметны изменения в питании: в специальных блюдах «возвращение *azal*» используется много молока, как и в предшествующий период, но его чаще всего употребляют в топленом или кипяченом виде.

Опровергнутое нарушение

Если в периоды разделения антагонистические начала предстают, можно сказать, в чистом виде, как, например, в период сильной жары, или грозят вернуться к таковому, как это происходит зимой, то в переходные периоды сухое обращается во влажное, в осень, а влажное обращается в сухое, в весну. Эти два типа периодов, будучи двумя противоположными друг другу процессами, в которых соединение и разделение осуществляется помимо какого бы то ни было человеческого вмешательства, в свою очередь, противопоставляются тому периоду, когда соединение противоположностей и разделение объединенных противоположностей приобретает критическую форму, поскольку полностью возлагается на человека. Оппозиция между, с одной стороны, искупительными ритуалами, которые, за небольшим исключением, носят сугубо женский характер и свойственны переходным периодам, и, с другой стороны, ритуалами узаконивания, которые обязательны для всей группы и прежде всего для мужчин в активные периоды

449

(жатва и пахота), переводит в плоскость специфической логики ритуального оппозицию (определяющую структуру сельскохозяйственного года) между временем труда и временем вынашивания (т. е. оставшейся части цикла воспроизводства), в течение которого зерно

подвергается процессу исключительно природного изменения²⁹.

Функция обрядов, сопровождающих пахоту или свадьбу, состоит в том, чтобы разрешить — путем разведения в разные стороны — коллизии двух противоположных принципов, *coïncidencia oppositorum*^{*}, заложенную в действиях крестьянина, вынужденного подвергать насилию природу, воздействовать на нее, используя инструменты, устрашающие уже одним тем, что они изготовлены кузнецом, хозяином огня (лемех, нож, серп). Речь идет о преобразовании в ритуальные, искусно эвфемизированные действия объективно кощунственных действий по разъединению, разрезанию, разделению (во время жатвы, при обрезании нити в процессе тканья, при заклании быка, когда оно не носит характер жертвоприношения), того, что природа (т. е. *nomos*, таксономия) объединяет³⁰, или, наоборот, по объеди-

²⁸ *Azegzaw* обозначает голубой цвет, зеленый и серый: он характеризует фрукты (зеленый), мясо (сырое), хлеба (зеленеющие), серое дождливое небо (так часто обозначается небо в песнопениях, посвященных ритуалам дождя (Picard, 302); «серый, как жертвенный бык осенью» (Servier, 1962, 74, 368)). *Azegzaw* приносит счастье: получить, особенно утром, какой-нибудь подарок зеленого цвета — предвестие удачи.

²⁹ Доказательство (от обратного) связи между ритуалом и кощунственным нарушением можно усматривать в том, что некоторые виды деятельности получают очень незначительное ритуальное сопровождение. Таковы все действия по сбору *фруктов* (финики, маслины), к которым можно присовокупить прополку и огородные работы, стрижку овец, посадку фиговых деревьев, сбивание масла. Обряды, касающиеся деревьев, одновременно очень малочисленны, неустойчивы по форме и «прозрачны» (как и все «факультативные ритуалы»). Например, чтобы оливковые деревья «не грустили» и «чтобы сделать их счастливыми», их красят хной, к веткам привязывают голову осла и т. д.

Совпадение противоположностей (лат.) — Прим. перев.

³⁰ Обрезание, стрижка деревьев, как и скарификация и татуировка, в значительно большей степени, чем к логике умерщвления, относятся к логике очищения, в которой инструменты, созданные при помощи огня, имеют благотворную функцию изгнания зла, как, например, огонь, *insla*.

450 нению — через закалку железа, свадьбу или пахоту — того, что природа (т. е. таксономия) разъединяет. Святотатственные нарушения могут быть делегированы существу низшего порядка, которое вызывает страх и презрение одновременно и, действуя в качестве жреца и козла отпущения, «снимает несчастье»³¹. Таков случай закалки железа, выполняемой кузнецом, или заклания быка во время коллективных жертвоприношений, поручаемого кузнецу или чернокожему. И поскольку эти святотатственные нарушения должны быть взяты на себя теми, кто отвечает за них и кому они приносят выгоду (как, например, дефлорация молодой жены, вспашка первой борозды, перерезание последней нити, завершающей тканье ковра, последний скошенный сноп), они преображаются посредством коллективного спектакля, позволяющего придать им коллективно провозглашенное значение — значение жертвы, — что прямо противоположно их социально признанной, а следовательно, не менее объективной истине — факту умерщвления. Вся истина магии и коллективного верования заключена в этой игре двусмысленной объективной истины, в этой двойной игре с истиной, посредством которой группа, ответственная за всякую объективность, в каком-то смысле обманывается в отношении себя самой, производя истину, единственным смыслом и единственной функцией которой является отрицание всем известной и всеми признаваемой истины, т. е. ложь, которая никого не могла бы обмануть, если все не были бы согласны обманываться.

В случае жатвы коллективно опровергаемая социальная истина носит совершенно недвусмысленный характер. Жатва (*thamegra*) — это умерщвление (*thamgert'* означает «горло», «насильственная смерть», «месть», а *amgar* —

³¹ Семья, в обязанности которой входит открытие пахоты, занимает положение не менее двойственное, чем кузнец (о нем никогда не говорят «*elfal*»), а ее функция магического экрана предписывает ей невысокое место в иерархии почета и престижа.

451 («серп»), в результате которого земля, оплодотворенная пахотой, лишается тех плодов, которые в ней вызрели. Обряд последнего снопа, имеющий большое число вариантов, множество раз был описан после того анализа, который проделал Фрэзер³². Его смысл заключается прежде всего в том, чтобы символически опровергнуть неизбежное умерщвление поля или «духа зерна» (или «поля»), основы его плодородия, превращая его в жертву, способную обеспечить возрождение умерщвленной жизни и сопровождая его всевозможными компенсационными мерами, которые предстают субститутами жизни самого «хозяина поля». Так же, как в случае тканья, когда жертвоприношение, предваряющее перерезание нити, обосновывается громко произносимой формулой «жизнь за жизнь», следующей логике кровной мести (*thamgert'*) — «горло за горло [gorge]», — «хозяин поля» обязуется оплатить

своей жизнью жизнь, которую он отнимает у поля, *срезая* [égorgeant] его последний сноп. Исполнение этого акта остается за хозяином, даже когда этот обряд в его изначальной форме практически исчезает, как, например, в Большой Кабилии: именно хозяин поля всегда срезает последний сноп и приносит в дом, где подвешивает его к несущей балке. Это напоминает приемы, которые часто применяются в отношении «хозяина поля», чтобы получить от того эквивалент *diya* — компенсацию, благодаря которой иногда прерывается цепь мести, отвечающей на месть. В качестве характерного примера можно назвать обычай, когда жнецы бросаются на хозяина поля в тот момент, когда он срезает последний сноп, связывают его и тащат в мечеть, где договариваются с ним о *выкупе*: меда, масле, овцах, немедленно жертвуемых на трапезу, собирающую всех жнецов (Bourrilly, 126).

Судя по тем именам, которые дают последнему снопу, представляется, что «дух поля» не-
³² *Frazer J. G. The Golden Bough. — Part V, Vol. I (The spirits of the corn and the wild). — Chap. VII. — P. 214-269. (См. гл. XLV и XLVI о Матери хлеба в русском переводе сокращенного издания: Фрэзер Дж. Золотая ветвь / Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М.: АСТ, 1998. — С. 417-442.)*
452

обходимо увековечить или практически отождествить, в зависимости от вариантов, либо с *животным* (говорят о «гриве поля», «хвосте поля»), либо с *молодой женой*, *thislith*, которая обречена умереть после того, как созреет ее плод (говорят о «кудрях поля», о «косах поля»). Этим различным представлениям соответствуют различные ритуалы: согласно одним из них, срезать последний сноп считается грехом, поэтому его оставляют на поле в распоряжении бедных, быков или птиц, согласно другим, сноп срезают серпом (или собирают вручную, чтобы он не соприкасался с серпом), но всякий раз согласно определенному ритуалу. Ритуальное умерщвление поля может быть осуществлено через принесение в жертву (магическая компенсация неизбежного преступления) животного, которое представляет собой одновременно и инкарнацию, и субститут (вместе с мясом жертвенного животного участники трапезы усваивают его волшебные свойства; во многих случаях предмет особого внимания становится хвост жертвенного животного: хвост подвешивается к мечети, как если бы, подобно последнему снопу, называемому иногда «хвостом поля», он сообщал жизненную силу). Ритуальное умерщвление поля может быть исполнено также над самим последним снопом, выступающим в качестве жертвенного животного. В этом случае хозяин поля поворачивается к востоку, укладывает последний сноп на землю колосьями к востоку, наподобие быка, и как бы «зарезает» колосья, высыпая землю из левого кулака на середину раны, что должно изображать льющуюся кровь (Servier, 1962, 227-230). В других местностях «хозяин поля» или его сын срезает последний сноп, что сопровождается ритуальной молитвой умирающих, *chahada* (см.: Lévi-Provinçal, 1918, 97; Bourrilly, 1932, p. 126-128), или песнопениями, которые убеждают поле принять смерть, обещая ему воскрешение": «Умирай, умирай,

³³ Несмотря на все недоверие, которое хороший метод должен возбуждать в адрес сравнения разрозненных элементов исторических систем, которые только и сообщают этим элементам их значимость, невозможно удержаться от сравнения такого рода обращений к зерну и полю с просьбой вступить в заговор против них же самих с ритуальными ухищрениями, при помощи которых древние греки старались получить от жертвенного быка какой-нибудь знак согласия на свое собственное умерщвление, каковое таким образом опровергалось (см.: *Détienne M., Vernanet J. P. La cuisine du sacrifice en pays grec. — Paris: Gallimard, 1979. — P. 18).*
453

поле, наш хозяин тебя воскресит!» Случается даже, что к «духу поля» относятся, как к мертвому, в этом случае последний сноп закапывают в могилу, ориентированную на восток, где он находит своего рода убежище (Servier, 1962, 227-230). Взаимное наложение опровержения смерти и обмена жизни на жизнь хорошо видно, когда с ткацкого станка снимают *ковер* — в этот момент исполняются те же самые песни: «Умирай, умирай, наше ячменное поле, слава Тому, кто не умирает! Наш Господь вернет тебе жизнь после смерти: наши мужчины тебя вспашут, а наши волы разрыхлят» (Basset, 1922, p. 158) (о песнопениях, посвященных жатве, писало также множество других авторов, в частности Вестермарк).

Ритуал опровержения смерти дублируется искупительными действиями, благоприятствующими воскрешению, о чем сообщает и к чему одновременно призывает перформативный язык ритуальных песен, воплощающий схему единства противоположностей: воскрешение есть не что иное, как воссоединение или, если угодно, союз жизненных начал, которые разделены неизбежным умерщвлением — неба и земли, мужского и женского. Поэтому ритуалы, посвященные жатве, воспроизводят логику ритуалов, посвященных

дождю, когда дождь — в его техническом назначении — нежелателен (впрочем, техническая функция дождя никогда не выступает в отрыве от магической) и не может иметь никакой иной цели, кроме возвращения к жизни зерна или поля. Таким образом, в ритуалах жатвы вновь обнаруживается вся механика ритуалов заклинания дождя с характерными для них персонажами (*Anzar*, муж *Ghonja*: один воплощает дождь и небо, а другой — нетронутую зем-

454

лю, невесту и т. п.) и предметами (куклы, хоругви), которые приводит в действие эта механика.

Чтобы в полной мере понять другой ритуал, имеющий целью узаконить объединение противоположностей, а именно церемонию пахоты, следует знать, что период, следующий за жатвой и сопровождаемый ритуалами сохранения плодородия, есть *время разделения*, посвященное мужским добродетелям, долгу чести и сражениям³⁴. *Lakhrif*, от арабского глагола *kherref* (Dallet, 1953, № 1191), «собирать и есть свежие финики», а также «шутить» (*akherraf*, «заводила», «весельчак»), «дурачиться», «нести чепуху», представляет собой *необычное** время изобилия и отдыха, которое не может быть определено ни как время труда, наподобие пахоты или жатвы, ни как время вынашивания, наподобие зимы и весны. Это время исключительно мужское, когда группа открывается во внешний мир и когда она сталкивается с *чужими* во время праздника или войны для заключения союзов, которые, как и необычные браки, недалеки от вызова³⁵. Наподобие зернышка, отобранного для сева, ко-

³⁴ Более или менее серьезные столкновения, приходившиеся на сезон фиников, заставили наблюдателей, вдохновляемых местными оборотами речи (об экзальтированном человеке говорят, что он «объелся фиников», а о человеке, который ведет себя неподобающим образом, что он «натер себе голову финиками»), задаться вопросом, не обладают ли финики такими свойствами, которые могли бы вызвать возбужденное состояние, характерное для данного времени года: «Есть время, когда кажется, что мозг более возбужден, чем в иные периоды; это время фиников (...) Принято считать, что в сезон фиников, который они называют *kherif*, "осень", все должны быть возбуждены, и это подобно тому, в чем убеждены в отношении карнавала — во время него нужно веселиться» (Devaux, 1859).

В оригинале это слово более явственно отсылает к ранее введенной оппозиции обычного и необычного (название раздела предыдущей главы), «l'ordinaire et l'extra-ordinaire», что приближает объяснение к традиции феноменологической социологии. Однако по тексту мы дали перевод этой пары, поскольку при отсутствии принципиальной разницы между «ординарным» (как обыденным, привычным) и «обычным» (в том же значении) русское словоупотребление придает изложению большую ясность (т. е. прочитываемость, из привычности вытекающую). — *Прим.. перев.*

³⁵ Этому сугубо мужскому времени насилия и долга чести соответствует в пространственном отношении *кузница*, этот исключительно мужской дом: «горн» (*elkanun*), приподнятая часть кузницы, в которую входит, с одной стороны, собственно горн, а с другой — меха (отделенные стеной, под которой проходят трубы мехов), здесь противопоставит «наковальне», нижней части кузницы, расположенной ближе к двери, где стоят также баки с водой, в которые опускают раскаленное кованое железо (Boulifa, 225-226).

455

торому предстоит самостоятельное существование, в результате процедуры обрезания юноша оказывается символически оторванным от материнского и женского мира. Эта церемония, в которой не допускается участие женщин, имеет своей функцией приобщить мальчика к миру мужчин посредством операции, считающейся вторым рождением, на этот раз сугубо мужским, которое, как полагают, «делает мужчин». В таком варианте ритуала обрезанных юношей кольцом в два-три ряда окружают мужчины с ружьями, сидящие на лемехах плуга. Все мужчины, входящие в этот круг, являются членами клана и входящих в него групп. К ним присоединяются мужчины-родственники по материнской линии, *союзники*, которым за неделю до церемонии представили юношу, сопроводив его делегацией входящих в клан мужчин с ружьями в руках (такой ритуал совершается также до свадьбы, он называется *aghrum*, «лепешка», сухая и в высшем смысле мужская пища³⁶). Само поле оказывается лишенным всяких признаков жизни, после того как с деревьев облетела листва и убраны последние плоды с полей и огородов. Разделение в природном мире завершается с *awdjeb*, торжественным открытием пахоты, олицетворяющим — через систему коллективно разыгранных миметических практик, в число которых входят и свадьбы — брак неба и земли, лемеха и борозды.

С возвратом к обычному порядку, в ущерб поискам отдаленных союзов, предпочтение отдается укреплению

³⁶ Отделиться от материнского мира означает также отделиться от *родни по материнской линии*. Это значит, что такая церемония может осуществляться в разных вариантах, в зависимости от соотношения материальных и символических сил между двумя родами. Нужно было бы исследовать все возможные варианты обряда, проводя анализ аналогичный тому, который был предпринят в отношении свадебного ритуала (и в частности, соотнести их с историей отношения сил между заинтересованными группами).

456

кровного единства, отмеченного *thimechreth*, жертвоприношением «ворот года», т. е. закланием быка, кровь которого орошает землю, вызывая дождь, и мясо которого делится между всеми членами общины. Разделение на равные части жертвенного быка превращает его в своего рода практическую метафору социального корпуса, схему деления на семьи. Оно устанавливает границы группы, торжественно подтверждает — путем раздачи каждой семье по одной части — реальное или официальное кровное родство, которое объединяет всех живущих членов (*thaymats*) клана (*adhrum*) в родню через общность происхождения (*ihadjadith*). В то же самое время это разделение устанавливает собственно политический закон такой родственной принадлежности, а именно *изономию**, неявно признаваемую самим фактом согласия принять участие в общей трапезе и получить на ней равную с другими часть. Тем самым оно приобретает всю полноту *законодательного акта* производства и воспроизводства, коллективного и торжественного, производного от основополагающего закона разделения и распределения, который учреждает группу как собственно человеческое сообщество в отличие от мира дикой природы, воплощенной в образе шакала, этого своеобразного существа вне закона. Шакал — это *аномическое существо*, несведущее в законе, который скреплен негласной клятвой, присутствующей в сотрапезничестве (в верности клянутся, делясь лепешкой и солью). Он питается падалью и доходит до того, что пожирает трупы, которые обязан хоронить. Лишенный «дома», шакал воплощает эту же дикость в отношении упорядоченной сексуальности, вступая в противоестественный брак с верблюдицей, принадлежащей к другому виду³⁷.

* Равенство перед законом (греч.) — Прим. перев.

³⁷ У шакала есть много общего с женщиной или, вернее, со старухой. Он обязан таскать воду. Он безнадежно *кривой*: «Его хвост продержали 40 дней в дуле ружья, чтобы выпрямить, однако он остался таким же кривым». Шакал находится во власти сиюминутного и ненасытного желания: «Как говорил шакал, я хотел бы, чтобы весна длилась два года». Советник, серое преосвященство, он вечно несет в себе угрозу смуты, раздела, раздора (его называют только с помощью эвфемизма, «коротыш», или «сделанный из *arkasen*», поскольку он таскает падаль, напоминающую сандалии из грубой кожи жертвенного быка). Шакала также сравнивают с безбородым и безусым рыжим, который, как было показано, сеет раздор, отказывая на последнем суде в прощении тому, кто украл у него мотыгу.

457

Эта философия истории, которая в скрытом виде представлена в любой ритуальной практике, выражена в сказке в форме мифа о происхождении: «Пришли как-то давным-давно звери *на собрание* и *постановили не нападать друг на друга* и жить на земле мирно. Выбрали они *царем* льва (...), выработали *законы* и *наказания* (...). Звери стали жить в мире. И все было бы хорошо, если бы не Шакал, советник Льва, который все нарушил. Мастер всяческих предательств, он хотел вернуться к прежнему порядку, он сходил с ума при воспоминании о запретном сыром мясе и горячей крови (...). И этот сущий дьявол решил прибегнуть к обману и в тайне подбил всех подданных к неповиновению» (Zellal, 1964).

Жертвоприношение быка — акт опровергнутого насилия, призванного опровергнуть насилие, состоящее в навязывании человеческого порядка природе, плодоносящей, но дикой, девственнице или девушке — является совместной трапезой, коллективной клятвой, благодаря которой складывается группа, заявляющая чисто человеческий, т. е. мужской порядок, против ностальгии по войне всех против всех, воплощенной, в частности, в шакале и его святотатственном коварстве (*thah'raymith*) или в женщине, которая исключена и из церемонии жертвоприношения, и из устанавливаемого этой церемонией политического порядка. Как и природный мир, прирученное плодородие которого таит в себе необузданные силы дикой природы (которые воплощает и которыми повелевает старая колдунья), социальный порядок, рожденный из клятвы, вычленившей собрание людей из хаоса единичных интересов, неотвязно преследует подавляемая ностальгия о природном состоянии.

Ритуал пахоты, который представляет собой кульминационный момент сельскохозяйственного года, обязан

458

своей сложностью тому факту, что в соответствии с принципиально *многофункциональной* логикой магической практики, которая, будучи практикой, пренебрегает строгой дифференциацией функций, а будучи практикой магической, стремится охватить собой все благоприятные возможности, задействует разные порождающие схемы, относительный вес которых зависит от местных традиций, «городских законов», как говорил Монтень. Эти

схемы, порожденные историей и часто увековечиваемые в целях различия, несмотря на то, что в конечном итоге могут быть сведены одна к другой, все же обладают достаточной автономией для производства жестов или символов, частично несовпадающих или, по меньшей мере, переопределяемых полисемических и многофункциональных³⁸. Таким образом, можно видеть, словно на едином изображении, созданном наложением нескольких, продукты нескольких практических схем. Среди них прежде всего встречавшаяся нам схема опровержения насилия, заложенная в пахоте или в дефлорации и затем в умерщвлении — жертвоприношении быка, которая в соответствии с логикой обмена дарами (*do ut des*) представляет собой компенсацию насилия, совершаемого над землей. Затем схема, которая является

⁵⁸ Относительная автономия логики ритуала, о которой свидетельствуют устойчивые формы, наблюдаемые, несмотря на климатические и экономические различия, в масштабе стран Магриба, не исключает вариаций, в основе которых, безусловно, лежат различия в первую очередь экономических условий, и в частности, периодов трудового времени, связанных с климатом и с типом соответствующей ему сельскохозяйственной культуры, например, с оппозицией между аграриями-садоводами высокогорных областей и полеводцами (в ритуальных шутках часто смеются над тем опозданием, с каким горцы сеют и жнут). Вторым основанием вариаций является уникальная история каждой местной структуры, замкнутой на самой себе (настолько, что, как утверждал Жермен Тийон, от деревни к деревне различаются единицы меры), которая, наподобие обычаев, запечатленных в *qanun* или в узорах ковров и глиняных изделий, утверждает и увековечивает различные продукты одних и тех же схем, и для которой смысл этого увековечения заключен зачастую в поисках различия (по отношению к другому клану или другой деревне).

459

изнанкой предыдущей, т. е. схема объединения, со всеми символами пары и спаривания, от пары быков до свадебной лампы, а также схемы, направленные на успех объединения, омушествования мужского (выстрелы и стрельба в цель) и оплодотворения женского, включая все ритуалы, связанные с плодоношением (которые замкнуты в себе, когда бесплодная женщина осуществляет брачные ритуалы (Genevois, 1968, II, 26-27)). И наконец — по касательной — схема разделения и обращения статуса (обряд перехода в смысле Ван Геннепа, который совершают над невестой, покидающей родительскую семью и входящей в новую).

Ритуализация, которая делает нарушение официальным, превращает его в регламентированный и одновременно публичный акт, выполняемый на глазах у всех, коллективно принимаемый и одобряемый, даже если его осуществление делегировано одному человеку. Таким образом, она сама является самым мощным нарушением из всех, поскольку охватывает всю группу. Верование, которое всегда коллективно, складывается и легитимируется, становясь публичным и официальным, утверждая и обнаруживая себя, вместо того чтобы скрываться, как это делает нелегитимный обряд (т. е. подчиненный, как, например, женская магия), который, скрываясь, тем самым признает — как веберовский вор — легитимность как таковую и свою собственную нелегитимность. В частном случае, когда необходимо *узаконить* нарушение³⁹, именно группа

³⁹ Например, совершенно не случайно информаторы уверенно говорят об узаконении (*lah'lal*) и о табу (*h'aram*), когда дело касается пахоты и бракосочетания. Начать пахоту до разрешенного момента (*lah'lal*) считается актом *h'aram*, направленного на получение продукта *h'aram*. По поводу осеннего дня, называемого *yut chendul*, когда ветер становится поводом для различных предсказаний (Calvet, 19), информатор рассказывает, что один мудрец по имени Шендул отказался пахать, несмотря на то, что шли обильные дожди, поскольку, согласно предзнаменованиям, которые можно узнать только в этот 33-й день осени, год должен был быть плохим. Еще явственнее магический аспект проявляется в том, что носит обозначение *el h'aq*, «провозглашение» (например, *el h'aq lakhrif*, «провозглашение начала сбора фиников»), поскольку собрание, которое провозглашает сбор урожая, насылает проклятия на его нарушителей. В любом случае свойства социального соглашения о запрете вытекают из того, что нарушение карается штрафом (называемым также *el h'aq*). Несмотря на то, что в случае свадьбы о *lah'lal* говорят лишь в связи с необходимостью указать сумму денег, которую жених должен передать невесте (помимо дуара и подарков) до свадебной трапезы, узаконивающая функция свадебной церемонии обнаруживает себя во множестве деталей (например *imensi lah'la*). Так, сезон свадеб, как мы отмечали, открывается свадьбой между параллельными кузиной и кузеном, поскольку она больше других подходит на роль зачина, лучше всего соответствуя принципам мифологического видения мира.

460

уполномочивает саму себя делать то, что она делает посредством работы по официализации, заключенной в придании некоторой практике коллективного характера и превращении ее в *публичную, делегированную и синхронизированную*.

Из этого следует, что степень легитимности (и социальной значимости) ритуала можно определить, исходя из формы коллективной организации, которую он принимает. Можно выделить основные ритуалы, обладающие всеобщей значимостью, которые собирают в одном и том же месте и в одно и то же время всю группу, как, например, жертвоприношение быка (*thimechreth*, «ворота года», осуществляемые либо в связи с похоронами, либо с вызовом

дождя); ритуалы, исполняемые в одно и то же время, но каждой семьей в отдельности, как, например, заклание барана Аида, или ритуалы, имеющие частное значение, но исполняемые публично, как жертвоприношение в честь дома, тока или тканья; ритуалы, которые исполняются открыто и в любое время, наподобие обрядов лечения ячменя на глазу; наконец, частные и секретные ритуалы, которые могут исполняться лишь тайно и в ночное время, как, например, колдовская магия. Все указывает на то, что этот символизм тем более неосознан (будучи продуктом забытой истории), чем более официальный и коллективный характер носят ритуалы, и тем более осознан — в силу большей инструментальности, — чем более частным и, тем самым, тайным целям эти ритуалы служат.

461

Так, обряды наслания порчи (*asfel*), как и ритуалы, сопровождающие рождение, обряды предсказания и т. п., основываются на очень простых и ясных связях между идеями (несколько похожими на сказки), поскольку их логика самым непосредственным образом выводится из их функции, которую им придает управляющая схема. Например, когда речь идет о лечении подагры, *qibla* присыпает большой член землей (с могилы чужака), совершает обряд вращения с использованием яйца и на какое-то время это яйцо закапывает. Затем она варит яйцо до тех пор, пока оно не треснет, и наконец совершает обряд заклания голубя, который закапывается в яму вместе с яйцом. После совершения омовений и курения благовоний участники обряда оставляют использованные инструменты на месте и расходятся, как только заходящее солнце коснется кромки моря. Символизм этого ритуала совершенно очевиден: разрыв, перенос, исключение, акцент на разрыве (предметы и зло отдаются ночи). То же самое можно сказать о ритуале, способствующем росту зубов: голова младенца покрывается тряпкой, пекутся блины (*thibuâjajin*) из пшеничной крупы, во время варки которой появляющиеся пузыри моментально лопаются. Еще более прозрачны обряды предсказания, поскольку они почти не обращаются к глубокому символизму. Например, чешется ладонь правой руки — деньги получать, ладонь левой — деньги отдавать. Очень часто значение, открыто приписываемое ритуалу, либо в самой практике, либо в ответе на вопрос интервьюера содержит в себе глубокий смысл. Так, например, говорят, что цель обряда открывания замка во время первого выхода мальчика на рынок — сделать его жизнь легкой. Когда женщина бросает листья тыквы туда, где ходит скот, это делается для того, чтобы тыква повсюду оставляла свои плоды, как скотина оставляет повсюду свои лепешки. Поскольку ставки в подобных ритуалах невелики, они носят факультативный характер (их отправление в любом случае не при-

462

несет беды, но если их не совершать, беда может прийти) и допускают индивидуальную импровизацию.

В целом, степень свободы меняется в зависимости от полноты коллективного участия, а также от степени ритуализации, институционализации и соотносительной с ними официализации. Однако она зависит и от положения индивидов в официальной иерархии, которая всегда является иерархией относительно официального. Доминирующие привязаны к официальному (статусно признаваемая власть располагает к признанию и получению власти). И наоборот, доминируемые, т. е. в данном случае женщины, склонны к неофициальному или к тайному, служащему орудием борьбы против официального, доступ к которому им закрыт. Как показывает анализ женской магии, символизм является одновременно общим кодом и орудием борьбы (что не противоречит одно другому): орудием внутренней борьбы между женщинами и, в частности, между свекровью и невесткой, и орудием борьбы между мужчинами и женщинами. Точно так же, как существует официальная, мужская истина брака и практическая истина, принадлежащая женщинам, существует официальное, публичное, торжественное, необычное применение символизма, являющееся мужским, и тайное, частное, стыдливое и ежедневное использование символизма, которое является женским.

Институирование *законных* (*lah'lah*) периодов или моментов, назначение уполномоченных-«экранов» (семья, которой поручено открывать пахоту, кладущий начало брак между кузенком и кузиной по параллельной линии), а также организация больших коллективных церемоний, когда группа имеющейся у нее властью облачает себя властью — таковы три аспекта одной и той же операции, основополагающей для всякого *легитимного ритуала* (путаница возникает при отождествлении различия между легитимной и нелегитимной магией и различия между религией и магией, выступающего ставкой в социальной борьбе). Именно на власть, которую — путем самоосвящения — группа предоставляет самой себе, распространяя ее либо на всю

463

себя целиком, либо на одного из своих представителей, авторитетного уполномоченного,

опирается имеющая иллюкутивный характер сила, которая работает во всех социальных ритуалах. Собственно магический характер этой насквозь социальной силы может быть сокрыт до тех пор, пока она воздействует лишь на социальный мир, разделяя и объединяя индивидов или группы с помощью *границ* или *связей* (брак) не менее магических, чем те, которые устанавливает нож или магический узел, преобразуя социальную ценность вещей (как марка у кутюрье) или лиц (как диплом об образовании). Однако магический характер этой силы полностью обнаруживает себя, когда — вследствие простодушия, доверчивости, самоуничтожения, вызванного крайним разочарованием и отчаянием — группы стремятся отправлять власть, препорученную ими самим себе путем самоосвящения, лежащего в основании этой в высшей степени эффективной магии коллективного, за пределами ее действительности, т. е. распространить власть на то, что от них не зависит — на природный мир, от которого они зависят сами. Например, когда они хотят сделать из тыквы карету, наподобие того как они делают короля из сына короля или из крещеного — христианина, когда, одним словом, они стараются установить с вещами отношения, принятые между людьми, т. е. отдавая приказы или дары, изрекая пожелания или молитвы.

При пахоте, как и при жатве, кощунственное символически отрицается самим ходом этого процесса: тот, кто уполномочен открывать пахоту, «свадебный мужчина», как его иногда называют, действует в качестве уполномоченного группы в момент, указанный группой, чтобы осуществить святотатственный союз огня, неба и влажной земли, лемеха, этого эквивалента грома небесного, название которого он носит (*thagersa* — одновременно «благословенный» и «страшный»; его не следует ни мыть, ни мочить в воде, ни вносить в дом в дни пахоты), и борозды⁴⁰.

⁴⁰ Лауст указывает, что молнию иногда называют «лемехом неба», что в Орес слово *«thagersa»* означает одновременно лемех и огонь неба и что «среди берберов очень распространена вера в то, что молния, ударяющая в землю, имеет форму лемеха» (удар молнии в землю, таким образом, практически отождествляется с закалкой железа) (Laoust, 1920, 189). Слова, которые служат для обозначения плуга — *thagersa* (*thayirza*), а также *saâqa* или *sihqa*, — несомненно, используются в качестве эвфемизмов для обозначения ударяющей молнии (в отличие от зарниц). Сам плуг часто обозначается словом *«Imâun»*, которое, судя по его корню («взаимопомощь», «помогать друг другу» и коннотациям с благословением, о чем напоминает выражение *«Allah iâunik»* — приветствие, адресованное работающему человеку), также выступает в качестве эвфемизма. Тот, в кого ударит молния, считается жертвой проклятия, а если кто-то этого удара сумел избежать, должен принести в жертву быка.

464

В Сиди Аих открытие пахоты (а точнее, «выход на первую пашню»), т. е. ритуальное проведение первой борозды, доверяется семье, называемой *abruâ*, «приносящая счастье» (*abruâ* означает также длинный хвост быка, выбираемого для осеннего жертвоприношения, и длинное платье женщины, переносимой семена. О нем упоминается в заклинаниях, в которых бесконечно повторяется образ женщины, работающей на огороде: «Дай парцелле, которой коснулись подол моего платья, *abrite*, и подошвы моих ног, богатый урожай» (Genevois, 1969)). «Люди (т. е. все члены клана) выходят из дома Юсефа» (который, как еще говорят, «выходит по желанию других»). Объясняя функции этой семьи, которая также держит в руках монополию на все технические действия с применением огня или предметов, произведенных с его помощью (прижигание болячек, татуировка, заживление ран, обрезание), рассказывают, что когда-то молния попала в парцеллу одного из ее предков, который «припаял» на лемех своего плуга кусок заточенного и закаленного железа, обнаруженного в месте удара молнии. Говорят также, что однажды во время грозы овца принесла на своем руне маленький серп, который «припаяли» к серпу, используемому для прижиганий.

Ритуалы пахоты должны также благоприятствовать такому парадоксальному единению противоположностей,

465

в котором *верх* временно становится женским началом: семя, обреченное на сухость и бесплодие, может вернуться к жизни лишь через погружение в плодотворную влажность. Земля, как и овца, может не плодоносить (*thamazgultih*), она может вернуться к бесплодию или к дикому плодоношению целины, и будущее семян полностью зависит от женской стихии, которую должен обуздать акт оплодотворения. «Ворота года» — это не тот момент, когда год начинается (год вообще не имеет начала, поскольку он есть вечное начинание), это — *«порог»*, период неуверенности и надежды (при каждом удобном случае говорят: «если Богу будет угодно...»), когда все обновляется, начиная с *«договоров»* и союзов (Maury, 1939), момент вступления, когда год, наподобие дома, который должен быть всегда открыт навстречу благотворным лучам солнца, открывается мужскому началу, его оплодотворяющему и наполняющему. Пахота и сев отмечают окончание движения извне вовнутрь, пустого в

полное, сухого во влажное, солнечного света в земные сумерки, мужского оплодотворяющего в женское плодородное.

В этой связи можно вспомнить очень известную сказку о Хэб-Хэб-эр-Реман. В этой истории вокруг змей, часто лежащей на вкопанных в землю кувшинах с зерном для готовки и сева, концентрируется вся символика плодородия, характерная также для свадебных ритуалов и ритуалов начала пахоты. Одна девушка, у которой было семь братьев и которая, таким образом, была семь раз благословенна, поскольку семь раз защищена, пала жертвой зависти своих невесток, которые заставили ее съесть семь змеиных яиц, запеченных в тесте. Живот у сестры вспухает, все думают, что она беременна, ее выгоняют. Один мудрец обнаруживает правду о содеянном зле: чтобы избавить девушку от напасти, нужно зарезать барана, зажарить его мясо и, сильно посолив, дать ей съесть. Затем девушку подвешивают за ноги, так чтобы ее открытый рот оказался над водой. Змеи выходят из рта, их убивают. Девушка выходит замуж, у нее рождается ребен-

466

нок, которого называют Хэб-Хэб-эр-Реман, «гранатовые зерна». Она возвращается к братьям, которые прощают ее, услышав всю историю и увидев семь змей, которых она засолила и высушила. Совершенно очевидно, что для того, чтобы создать этот рассказ или расшифровать, хотя бы частично, его содержание, достаточно владеть совокупностью схем, которые задействованы в производстве любого мифа об оплодотворении. Оплодотворить означает ввести, внедрить что-либо, что разбухает или способствует разбуханию, принятие пищи, от которой пухнут, уподобляется половому акту или пахоте. (В другой сказке одна бесплодная женщина вырастила змея как собственного сына, этого змея отвергает его первая жена. В ответ змей *распрямляется, раздувается и выдыхает* на нее *отравленное огненное пламя*, которое ее пожирает и превращает в пепел). Но здесь речь идет о ложном оплодотворении: змеи, символ мужского начала жизни, семени, которое должно умереть, чтобы возродиться и, следовательно, символ сухого, внедряются в живот девушки в форме яиц, т. е. в женском состоянии, и там же — весьма некстати — возвращаются в мужское состояние (по ходу одного ритуала оплодотворения, сообщение о котором находим у Вестермарка, съедается сердце — мужская часть змей). Набухание, которое происходит в результате такого оплодотворения, бесплодно и губительно. Отсюда вытекает и лечение. Нужно добиться того, чтобы сухое повернулось в обратном направлении, сверху вниз — для этого достаточно простого перевертывания, — а также от внутреннего к внешнему; но этого уже нельзя достичь простой механической операцией. Здесь следует иссушить сухое, добавляя в него в высшей степени сухое, т. е. соль, и таким образом усилить тяготение к влажному, которое при нормальном оплодотворении, зачатии или сева устремляет сухое вовне, к влажной груди женщины или к земле, вскрытой лемехом. Сказка заканчивается тем, что девушка доказывает свою

467

способность рожать благодаря рождению Хэб-Хэб-эр-Ремана, «гранатовых зерен» (этого абсолютного символа женской плодовитости, уподобленного животу женщины), т. е. множества мальчиков, рожденных (или готовых родиться) из плодородного живота женщины, имеющей семерых братьев, т. е. рожденной в свою очередь из плодородного (мужчинами) живота. А семь змеев, засоленных и высушенных, пребывают в состоянии, которое в структурном отношении им предписано, поскольку они являются символами мужского семени, способного к росту и к размножению в соответствии с циклом вхождения во влажное с последующим выходом из сухого.

К союзу мужского и женского, сухого и влажного через брак или через пахоту обращен весь перформативный символизм ритуальности, призванный *обозначать*, т. е. авторитетно *утверждать* единство начал, которые обречены на бесплодие, пока они находятся в разъединенном, *непарном, несовершенном* состоянии. Отсюда использование в ритуалах свадьбы или пахоты всего того, что символизирует сдвоенность, парность, спаривание, и прежде всего пары быков (*thayuga* или *thazwij* — от *ezwej*, «жениться», «быть женатым»), идеальной пары, поскольку бык сам по себе уже является символом и приметой процветания и полноты. Того, кому поручено начинать пахоту и кого иногда зовут «стариком на свадьбе», называют также «стариком с парой быков» (*amghar natyugā*).

Именно бык говорит: «Там, где я лягу, не будет голода» или: «Эй, голод, выходи; заходи, сытость» (Genevois, 1968,1, 29). Вот почему введение в дом новой пары быков является благословением, сопровождаемым ритуалами, которые исполняет хозяйка дома. Перед тем как молодая жена войдет в дом,

она кладет на порог *alemsir*, баранью шкуру, на которой происходит передача молотого зерна и которая называется «воротами товаров» (*bab-errazq*), поскольку они приносят *полноту*, процветание. Хозяйка приветствует быков: «Добро пожаловать, счастлив-

468

цы!», — она дает им воды, гладит их, привязывает и отвязывает, проходит между ними. Эти традиции, записанные в Аит Хишем, имеют много общих черт с обычаями, наблюдаемыми при возвращении стада в *azal* (Rahmani, 1936). В Малой Кабилии баранья шкура заменяется на сито для бобов, а молодым не предлагают воды. Другими приносящими счастье парами являются двойной колос (на одном стебле), называемый «благословенным колосом», в честь которого нарезают козла и который хранят дома; а также близнецы (по утверждению некоторых информаторов, мать близнецов получает право присутствовать при заклании животных)⁴¹. Согласно приметам, все парное — к добру (даже если речь идет о чем-то роковом, например, о воронах). И наоборот, непарное, единичное, одиночное, например холостяк, имеет негативный смысл, символизируя бесплодие (незамужнюю девушку, а также быка, которого невозможно охотутать, называют «*afrid*»).

Другой способ *обозначить* успешное соитие — это обработка, которой подвергается зерно. Согласно различным информаторам, зерно, предназначенное для посева, никогда не смешивается с зерном для готовки или продажи. В зерне для посева всегда попадают зерна последнего сжатого снопа, иногда последнего обмолоченного снопа, пыль с последней сжатой парцеллы, зерна, взятые на току при обмолоте последнего снопа, или пыль, взятая из мавзолея святого (Servier, 1962, 229, 253), а также соль и т. п. Поэтому семенное зерно подготавливается в соответствии с обычаями и запретами, направленными на сохранение его свойств, и хранится дома, в ларях

⁴¹ И здесь также практический символизм не лишен двусмысленности. Мать близнецов, с одной стороны, благословенна, но с другой, подозревается в колдовстве: действительно, близнецы наводят на мысль о ненависти, т. к. в еще большей мере, чем *inulban*, дети-погодки, которые дерутся за грудь матери, близнецы (*akniwan*) завидуют друг другу и ненавидят друг друга как жены многоженца, называемые *thakniwin* (в единственном числе *thakna*), близняшки.

469

или в маленьких кувшинах, *thikufiyin*, установленных на разделительную стену. Иначе говоря, семена *приручены* благодаря длительному пребыванию в месте, исключительно благоприятном для зачатия, где мужское вступает в союз с женским, о чем свидетельствует — в самой архитектуре дома — единство женской распорки и мужской балки, которую та поддерживает, как земля — небо⁴². Но наиболее полно символическое единство воплощено в зажженной лампе (*mes'bal*), которую несут перед свадебным кортежем (Devulder, 1957; Yamina, 1953) и которая горит всю ночь в спальне новобрачных. Согласно другой традиции, эта лампа сопровождает пахаря в первый день пахоты на поле, оставаясь зажженной, пока не будет засеяна первая парцелла (*thamtirth*).

Обычная лампа символизирует мужчину, от которого идет свет (говорят: «Мужчина — это свет, женщина — это тьма»); в настенной росписи изображение лампы, напоминающей букву «М», символизирует лежащую с раздвинутыми ногами женщину и означает совокупление (Devulder, 1951). Но, как и очаг, лампа не лишена двусмысленности мужского — женского. Она — свет, идущий изнутри, мужское в женском, что, собственно, и воспроизводится в ритуалах⁴³.

⁴² Связь между распоркой и балкой — это связь между женщиной и мужчиной (загадка: «женщина поддерживает мужчину»; «бабушка поддерживает дедушку» и т. д.), между рабом и хозяином (загадка: «раб душит своего хозяина» (Genevois, 1955 и 1963, 21-22). Тема удушения, безусловно, отражается в поговорке «Женщина — враг мужчины». Отесанная балка наверху крыши, которая покоится на двух распорках, отождествляется с честью хозяина дома (перетаскивание балки превращается в церемонию, собирающую всех мужчин деревни, как и перенос тела во время похорон).

⁴³ Следует отказаться от бытующего в местном сообществе воззрения, имеющего, безусловно, ученое происхождение (оно встречается также и в других традициях), на соответствие между трехчастным устройством лампы и трехчастным строением человека, где глина представляет собой тело, масло — чувствующую душу, *nefs*, а пламя — тонкую душу, *ruh'* (Servier, 1964, 71-72) — отказаться, в частности, потому, что растительное масло однозначно связано с сухим, горячим, мужским.

470

В свадебную лампу, которую несет кортеж, сопровождающий невесту из ее дома в дом жениха, старуха, наряжающая невесту, кладет соль, мед, а также

продукт, встречающийся в ритуалах «совпадения по месяцу» под названием «орех совпадения» (Devulder, 1957). Погасшая в дороге лампа считается плохим предзнаменованием, потому старуха пытается это предотвратить заговором. Лампа должна гореть в течение всей первой брачной ночи, а также в последующие дни, пока не кончится масло — ее ни в коем случае нельзя гасить. Мотив настенной росписи, который называют «свадебная лампа», включает в себя одновременно изображение, походящее на букву «М», квадрат и *thanslith* (от корня «*NSL*», «начинать», «порождать»). Этот мотив образован двумя треугольниками, соединенными между собой острыми углами, что является «началом всякого ткачества и любой жизни» (Chantréaux, 1942, 219-221; Servier, 1962, 132). Что касается изображения, также называемого «свадебная лампа», где лампа покоится на двух белых треугольниках, изображающих яйца, то оно отсылает нас к другой свадебной лампе, называемой *mes'bah thamurth*, «лампа страны», описание которой я нашел в Уадхья: характерно, что фитиль пронизывает яйцо насквозь (практический эквивалент граната или живота женщины) через два проделанных в нем отверстия.

Символ единства и света изнутри, лампа, обозначая также мужчину и его мужественность, является, помимо всего прочего, символом возмужания, наподобие парных выстрелов, сопровождающих невесту, и, в частности, выстрелов, которые *мужская родня жениха*, эти стражи и гаранты его мужественности, делают по мишени, выставленной на их пути (этот же обычай сопровождает рождение *мальчика* или операцию обрезания). Рассказывают, что когда-то дети при выходе из деревни устраивали своего рода засаду на делегацию родственников жениха, сопровождавших невесту из родительского дома в ее новый дом.

471

Камень (женское) или *сырое яйцо*, символ живота женщины и ее плодовитости, укладывались в углубление насыпи или в ствол дерева, а участникам шествия предлагалось пари, удастся ли им сбить мишень. Кorteж останавливался и стоял до тех пор, пока кто-нибудь не задевал мишень и та не падала на землю. В случае неудачи делегация должна была пройти под *вьючным седлом осла* (что, как известно, является синонимом подчинения, к которому часто прибегают в домашнем противоборстве, особенно магическом). Поскольку взрослые старались не обижать (чрезмерно) приглашенных гостей, обычай этот постепенно стал забываться и, утратив смысл состязания чести, превратился в игру, в которой участвуют члены делегации *в своей собственной деревне*, т. е. *внутри группы* (т. к. посторонние являются простыми приглашенными), на следующий после свадьбы день, в ожидании трапезы. Собственно сексуальная символика стрельбы, имеющая массу прочих значений⁴⁴, особенно явственна в обычае, согласно которому служащие мишенью яйца, чтобы стрелки в них не попадали, трижды «прокатывали» (сверху вниз) под платьем девушки, тем самым сохраняя их «девственность» (Rahmani, 1949); а чтобы рассеять эти чары, какой-нибудь чужой в деревне и не входящий в эскорт мужчина протыкал яйца иголкой.

Выстрелы, которые в ритуалах заклинания дождя символизируют мужское окропление, могут развязать то, что связано, а потому естественным образом подразумевают запрет на завязывание узлов, противостоящее как мужскому действию «открыть», так и женскому «быть открытым», «открыться», «раздуться». Ритуал, всегда подчиненный поиску максимальной магической выгоды, можно сказать, убивает двух зайцев одним выстрелом, играя на совпадении, хорошо выраженном двусмысленностью соответствию-

⁴⁴ Мужчина в песнях часто называется «ружьём дома». Женщине, у которой только дочери, говорят: «Бедняжка, я тебя жалею, я хочу, чтобы на стенке твоего ткацкого станка висело ружье» (*tasga*). Слово *«thamazgulth»*, означающее бесплодное животное или животное, у которого был выкидыш, происходит от корня *zgel*, «промахнуться», «мимо цели». После того как состоялась свадьба, муж выходит из спальни, стреляя в воздух.

472

ющих глаголов «открывать» и «открыться», чтобы наложить запрет на действия, препятствующие *открытию*, женскому — в его пассивной форме, и мужскому — в активной. (Точно так же в ритуалах, направленных на лишение мужчины или женщины способности к сексуальным отношениям, используют схему отрезания). Молодая жена должна оставаться без пояса в течение семи дней, и только на седьмой день женщина, имеющая много сыновей, завязывает ей пояс. Точно так же женщина, несущая зерно, не должна туго затягивать на себе пояс; она должна также носить длинное платье со шлейфом (*abruâ*), которое приносит счастье. Волосы молодой должны быть распущены в течение семи дней, так же должна распустить волосы женщина, которая несет зерно⁴⁵. Кроме как на закрытие, запреты, действующие во время свадьбы или пахоты, распространяются на все действия по *очищению* и *удалению*: запрещается подметать, белить дом, бриться, стричься, подрезать ногти, вступать в контакт с любыми сухими или связанными с сухостью вещами, например, нельзя подводить

глаза басмой, красить ладони хной, также нельзя употреблять в пищу специи.

Акты оплодотворения, т. е. воссоздания: свадьба и пахота, — практически трактуются⁴⁶ как мужские действия открытия и осеменения, призванные вызвать женское действие набухания. В ритуальном спектакле используется вся доступная двусмысленность предметов или практик: с одной стороны, применяется все, что открывает (ключ, отверстие), и все, что раскрыто (распущенные волосы и пояса, шлейф), все сладкое, легкое и белое (сахар, мед, фини-

⁴⁵ Известно, что во время родов запрещено вязать всевозможные узлы (скрещивать руки или ноги, делать узелки на одежде, надевать пояса, кольца и т. п.) и закрывать (двери, сундуки, замки и т. п.), одновременно рекомендуется производить противоположные действия.

⁴⁶ Я говорю «практически трактуются как», чтобы не привносить в сознание агентов (говоря, например, «проживаются как» или «расцениваются как») представление, которое нужно сконструировать, чтобы постичь практики, объективно направляемые практической схемой, и чтобы сообщить об этом постижении.

473

ки, молоко), а с другой стороны, все, что пухнет, разбухает, поднимается (блины, оладьи, зерно, турецкий горох, бобы (*ufthyen*)), что множественно и плотно прижато одно к другому (зерна *seksu*, кускуса или зерна *berkukes*, разбухшего кускуса, зерна граната, инжира), все то, что полно (яйцо, орех, миндаль, гранат, инжир). При этом наиболее высоко ценятся предметы, которые совмещают в себе несколько подобных качеств, как, например, яйцо, символ наполненности и полноты жизни как таковых, или гранат, одновременно полный, разбухший и состоящий из множества частей, о котором в загадке говорится: «амбар на амбаре, а в середине зерно красно» (Genevois, 1963, 73). Целый пласт многофункционального действия, исполняемого во время пахоты и свадьбы, выражен в жесте пахаря, когда он рассекает (*felleq*, взрывать, колоть, дефлорировать) лемехом плуга гранат или яйцо.

Ритуалы, сопровождающие первую пахоту или приход молодой жены в ее новый дом, когда в первый раз вводят пару быков, дают наглядное представление о продуктах практического чувства, которые, будучи ориентированы на реализацию множества слабо разделенных функций, извлекают максимум возможного из полисемии действий и вещей, чтобы производить символические и функционально переопределенные действия, направленные на устойчивое достижение поставленной цели. Сито, которое преподносят невесте на пороге дома, напоминает сито, используемое при пахоте (Servier, 1962, 141): в него кладут зерна пшеницы, орехи, сушеный инжир, финики (символы мужской плодовитости), яйца, оладьи, гранаты. Но как мы видели в других случаях (например, в ритуалах введения в дом пары быков или ритуалах *azal*), практический смысл этих всегда доступных замене и двусмысленных предметов полностью раскрывается только через их *использование* — только тогда обнаруживается подобие ритуалов, пускай и различающихся внешне, но осуществляемых в соответствии с одними и теми же схемами и ориентированными на одни и те же функции. Так, невеста разбивает яйца о голову мула, вытирает руки о его круп, затем бросает назад содержимое

474

сита, а дети, которые, толкаясь (множество означает изобилие), бегут вслед за нею, стараются поймать разбрасываемые продукты (Genevois, 1955, 49). По другой версии, в сито кладутся ветви гранатового дерева, зеркало, яйца и зерно; невеста брызгает водой позади себя и разбивает яйцо о притолоку двери, в это время свекровь обмазывает яйцом стояк ткацкого станка (Yamina, 1953). Согласно другому информатору (Аит Хишем), мать мужа расстилает перед дверью циновку на *alemsir*, «воротах товаров» (очевидна аналогия с ритуалом «первого входа пары быков», обеспечивающим *полноту*), она выкладывает на нее зерно и бобы (*ajedjig*), приготавливает яйцо и горшок с водой; невеста делает то же самое (несколькими днями позже она выбросит *ajedjig* в фонтан). Сито, которое также называют «сито обычаев» (*laawayed*), кроме зерна, бобов и яиц может содержать блины, пищу, которая разбухла, как, например, *ajedjig*, и которая способствует разбуханию (Boulifa, 1913). В целом же молодую жену опрыскивает *qibla* или мать мужа, которая также, по крайней мере в одном случае (Сиди Аих), дает невестке выпить воды (в других местах — молока) из своих ладоней, как делает отец в момент отъезда (но бывает также, что обрызгивает невестку свекровь); она же бросает назад содержимое сита (орехи, блины, крутые яйца), за исключением зерна и бобов (обещание мужской плодовитости), она по три раза берет их в руки, целует и кладет обратно в сито (эти зерна останутся на циновке, на которой молодая будет сидеть три последующих дня, пока не зачнет). В целом проведенный анализ вариантов указывает на *свободу*, обеспеченную тем, что импровизация ведется в соответствии с не сформулированными явным образом практическими схемами, а не с одной эксплицитной моделью: везде обнаруживаются одни и те же предметы и действия, общим является и глобальный смысл практики, но присутствуют всяческие субституты — как агенты (например, *qibla*, «свекровь»,

«невеста») и предметы, так и выполняемые ими действия (это и предопределяет поиск [этнографами] самого *хорошего*, наиболее полного варианта, чем руководствовался и я, по крайней мере вначале). Все проис-

475

ходит так, как если бы агенты порождали наугад, посредством импровизации, наполовину кодифицированной местными традициями, все практики, которые будто бы вышли из одной (или нескольких) схемы, выбранной в зависимости от доминирующей интенции ритуала: схема «расти и размножаться», схема «рассекать» (или «дефлорировать»), кульминацией которой является момент, когда разбивается яйцо, служившее мишенью и лежавшее в сите или на тарелке с хной, и которое невеста должна была раздавить ногой (Сиди Аих), наконец, схема «опрокидывать мир», с перешагиванием порога, *не прикасаясь к нему* (на спине какого-либо «магического экрана», иногда — чернокожего).

Точно так же в «пахотное сито» (*agherbal elh'erth*, откуда название ритуала *thagerbalt*), которое приносит жена пахаря, сопровождаемая детьми, символизирующими размножение, в разное время дня, в зависимости от регионов (утром, когда пахарь уходит из дома, или когда он, прийдя на поле, запрягает волов, или во время обеденного перерыва), всегда кладутся блины, сухие бобы, пшеничные зерна, гранат. Согласно обычаю, пахарь останавливает работу, кормит скот, затем встает перед волами и разбрасывает сначала зерно, затем блины, которые дети стараются поймать на лету, на волов, на плуг и даже на землю, что является выражением щедрости, обеспечивающей изобилие, а также жертвоприношением. Наконец, отослав детей подальше, он бросает гранат, который должен поймать самый ловкий из них. Так дети бегают от поля к полю. Согласно другой записи этого ритуала (Hénine, 1942), в сито кладется, помимо всего прочего, ткацкий гребень. Произнеся несколько молитвенных слов, жена закапывает два свежих яйца в последнюю борозду, а муж вспахивает новую, затем останавливает и кормит волов: если волы не соприкасаются друг с другом, год будет хорошим. После того как жена закопала амулет на краю поля, участники едят содержимое сита. Из всех многочисленных вариантов укажем следующий: пахарь разрезает лемехом два граната, несколько лепешек, оладьев, остальное раздает присутствующим; приношения закапываются в первую борозду.

476

Можно было бы до бесконечности приводить примеры сходства двух ритуалов: молоком обрызгивают молодую (и сопровождающий ее кортеж), которая в свою очередь сама окропляет водой или молоком свой новый дом. Точно так же хозяйка дома обрызгивает водой или молоком плуг перед тем, как его вывезут на поле, невесте дарят ключ, которым она ударяет по перемычке двери (в других случаях ключом проводят под одеждой невесты, когда ее наряжают); в мешок с семенами кладется ключ, который иногда бросают в борозду.

Отрицание убийства и обещание воскрешения, которым заканчивается ритуал жатвы, выражается здесь в отрицании насилия, являющегося условием воскрешения зерна⁴⁷. Закланье и последующее коллективное поедание быка может быть понято как подражательное представление цикла зерна, которое должно умереть, чтобы накормить группу — жертва тем более примечательная, что касается животного, наиболее близкого человеку, наиболее тесно связанного с его жизнью, его работой и особенно с его страхами перед неопределенностью космических ритмов (от которых бык зависит и частью которых он является в той же мере, что и человек).

В день зимнего солнцестояния, когда земля, которая покоится на рогах быка, переходит с одного рога на другой, делается большой шум, слышный только испуганным быкам, которые переставали бы принимать пищу и дохли бы, если бы вся семья не собиралась бы в хлеву, производя много шума и приговаривая: «Не бойтесь ничего, быки, это солнце садится». В день весеннего равноденствия, когда «солнце поворачивает», а дни становятся длиннее, чтобы быки не услышали, что их рабочее время должно удлиниться, в хлеву также устраивают шум (согласно некото-

⁴⁷ Именно эту диалектику смерти и воскрешения выражает поговорка (которая сегодня часто имеет обратный смысл в связи с конфликтом поколений): «Из смерти они извлекают жизнь, из жизни — смерть» (эта схема находит свое отражение в загадках: «из живого выходит мертвый», отгадка — яйцо; «живой выходит из мертвого», отгадка — цыпленок).

477

рым информаторам, до восхода солнца в день «готовности» в конце *ennayer* входят в хлев и кричат быкам на ухо: «Радуйтесь, быки, *ennayer* кончился!»).

Опровергнутое убийство, жертвоприношение почти человеческого существа, посредника и медиатора между природным и человеческим мирами, чье тело трактуется как образ и субститут социального тела, пресуществляется в коллективной трапезе, которая практически реализует воскрешение из мертвых благодаря тому, что она в полной мере является практическим воплощением аксиомы «жизнь за жизнь», которая [в свое время] приводила к

допустимости принесения в жертву старика — самого близкого к предкам — в обмен на дождь и выживание группы. Этот смысл тем более выражен, что коллективная трапеза, объединяющая всю группу, включает в себе и обращение к мертвым. Статус постороннего (*aghrib*), который не может «вызвать» никакого предка и которого не «вызовет» (*asker*, «оживлять» и «называть») никакой потомок, напоминает о принадлежности к группе, утверждаемой посредством собрания и сотрапезничества, которая предполагает власть называть и вызывать предков и обеспечивает уверенность быть названным и вызванным потомками⁴⁸.

⁴⁸ «Могила чужака» или человека без мужского потомства является одним из мест, куда изгоняется зло. Такое место можно найти почти в каждой деревне: оно бывает покрыто черепками, вазами, плитами, которыми это зло «придавлено». В некоторых местах (Сиди Аих) могилы чужака нет, но место с говорящим названием «Сиди Али Алхриб» выполняет ту же функцию; в других местах рассказывают о «последней могиле». Женщины, которые хотят снять с себя сглаз (или болезнь с ребенка) приносят на эту могилу горшок, наполненный водой, и яйцо, яйцо съедается, а скорлупки и горшок оставляют на могиле: «Зло, как говорят, не вернется, как и чужак не вернулся восвояси». Чтобы «усыпить ребенка в животе матери», берется камень из очага, камень вращается вокруг пояса беременной женщины — семь раз в одну сторону, семь раз в другую, — а затем закапывается в могиле чужака. Точно так же, чтобы избежать беременности, женщина берет немного шерстяной пряжи и на ночь кладет ее под подушку; на следующий день она встает очень рано и, заложив руки за спину, семь раз переступает через спящего мужа, каждый раз завязывая узелок из пряжи, затем, не оглядываясь, идет на могилу чужака и там закапывает пряжу.

478

К воскрешению мертвых через живых обращается любая символика и, в частности, кулинарная. Так, боб, ярко выраженное мужское и сухое зерно, в сочетании с костями, которые являются убежищем для души, ожидающей воскрешения, вместе с турецким горохом и пшеницей представляет собой *ufthyen* (или *ilafthayen*), зерна, которые размножаются, увеличиваются в объеме при варке⁴⁹ и которые едят во время первой пахоты (а также накануне *enpayer* и, в частности, в *Achura*); боб входит также в состав *abisar*, блюда, предназначенного только мужчинам; он также относится к числу тех предметов, которые бросают в первую борозду. Почти прозрачный символ мертвых (загадка о мертвом: «я посадил боб в землю, а он не взошел» (Genevois, 1963, 10)), пищей которых он является («я видел, как мертвые грызут бобы: я едва не умер»), боб предназначен нести в себе символ смерти и воскрешения, являясь высушенным зерном, которое, будучи помещено во влажное лоно природы в соответствии с ритуалами, разбухает, чтобы воскреснуть, размножиться, и оказывается первым проявлением растительной жизни весной.

В случае тканя (см. схему 5), которое, как уже давно было отмечено (Basset, 1922, 154), представляет собой структуру, совершенно гомологичную (вплоть до ее двусмысленности) структуре сельскохозяйственного цикла, но даже более прозрачную, поскольку она сводится к двум основным временным моментам: наладке ткацкого станка, связанной с открытием пахотных работ, и снятию сотканного материала со станка, связанного с жатвой, — аксиома, управляющая всей логикой жертвоприношения, обозначена почти явным образом.

Помимо структурной гомологии, очень большое число признаков прямо указывает на соот-

⁴⁹ Эти растения, которые быстро растут и обильно размножаются — пшеница, бобы и турецкий горох, — называются также *ajedjig*, с их помощью выражаются пожелания счастья и процветания («чтобы они цвели», «чтобы они плодились и размножались»).

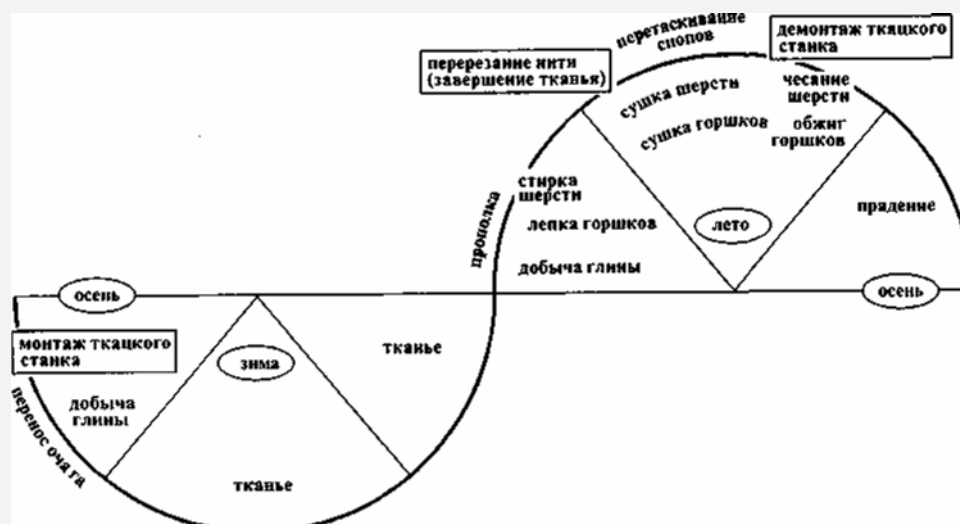


Схема 5.
Цикл
женских
работ

480

ветствие
сельскогохо-
зяйственного
цикла циклу
ткацких
работ:
наладка
станка
производитс-
я, пока на

осеннем небе остается молодой месяц («созрели финики и ежевика, а у нас нет покрывал»); верхняя рама, называемая западной (Аит Хишем), или «рамой неба» (Servier, 1962, 65), и нижняя, называемая восточной, или «рамой земли», очерчивают пространство, аналогичное тому, которое очерчивает крестьянин, начиная пахать; ткut же внутри этого пространства снизу вверх, т. е. на восток. Женщина, которая собирается ткать, воздерживается от сухой пищи, ее ужин состоит исключительно из влажной пищи — кускуса, оладьев (*thighrifin*) и т. д.) (Chantréaux, 88). Множество признаков указывает, что ткацкий цикл, подобно сельскохозяйственному циклу, практически отождествляется с процессом рождения, т. е. воскрешения: *thanslith*, узор в форме треугольника, с которого начинают ткать и который, как было показано, входит в изображение «свадебной лампы», является символом изобилия. Рассказывают, что искусство тканья было передано Титом Тахиттуст, женой кузнеца из Аит Иджер, известного своими коврами; в свою очередь, ей образцом послужил фрагмент волшебной ткани, обнаруженной в навозе и изображавшей змеиную шкуру, также символ воскрешения (Chantréaux, 219).

Решающий момент опасной операции объединения противоположностей и, в частности *перекрещивание* нитей — порождающее *erruh'*, «душу» (эвфемизм, обозначающий опасность), всегда поручается старухе, менее ценимой, но одновременно менее уязвимой (Chantréaux, ПО). Согласно одному информатору, вход в дом, где установлен ткацкий станок (т. е. рождение нового человека), должен быть оплачен жизнью. Чтобы отвести эту угрозу, на пороге дома закалывают курицу, кровью обрызгивают один из стоек ткацкого станка, а саму курицу вечером съедают (можно также прополоскать в воде кусок шерстяной ткани, «которая не видела воды», и этой во-

481

дой смочить станок). Точно так же, как хозяин поля собственными руками вяжет последний сноп, хозяйка дома иногда должна сама снимать ткань со станка, не пользуясь при этом железными предметами и предварительно смочив ткань водой, как поступают с умирающими, исполняя при этом песни времени жатвы (Basset, 1963, 70); в других местах эта опасная операция поручается старухе, которая, как говорят, «перерезает горло» нити с помощью ножа, предварительно смочив его и произнеся *chahada* (Basset, 1963, 70; Genevois, 1967, 71). Эти разные способы опровергнуть убийство и уклониться от закона взаимной мены жизней, закона «душу за душу», вынуждающего избегать отрезания ткани в присутствии мужчины, также направлены на воскрешение, как, например, ритуалы заклинания дождя периода жатвы, которые вызывают орошение, призывая с небес изобильный дождь на станок, который к тому моменту возвращается, как и скошенное поле, к состоянию бесплодной сухости.

Льну и глине, натуральным продуктам, соответствует приблизительно один и тот же цикл. Изготовленные из земли гончарные изделия принадлежат жизни поля, а глину собирают осенью. Но с глиной никогда не работают ни осенью, ни зимой (когда удобренная земля полна), а только весной. Сырая глина (*azegzaw*) медленно сохнет в темноте (сухое—влажное), пока созревает зерно (сухой период — влажный период) (Servier, 1962, 164-166). Нельзя обжигать землю, покуда она несет зерно, и лишь после жатвы, когда огненная земля ничего более не производит и огонь более не угрожает иссушить зерно (период сухой—сухой), можно приступить к обжигу на открытом воздухе (сухой—сухой). Лен, который собирают после окончания холодов, моют в воде с мылом в тот период, когда все открывается и набухает, его кипятят в горшке вместе с пшеном и бобами (*ufthyen*), чтобы коробочки льна разбухали, как зерна. Лен просыхает в то же время,

482

что и глина, т. е. в период сухой—влажный. Затем в середине сухого периода лен веют с помощью орудий, также типично «сухих» и мужских, как, например, чесальный гребень, который является символом разделения и мужской жесткости, продуктом труда кузнеца, используемым в ритуалах посвящения в мужчины и в профилактических ритуалах, которые изгоняют болезни, случающиеся по вечерам от сырости.

Перенос схем и гомологии

На примере тканья хорошо видно, что использование практически взаимозаменяемых схем лежит в основе выявляемых анализом гомологии между различными сферами практики. Так,

⁵⁰ Иногда об этом назначении говорят явным образом, например, когда сеют зерновые культуры, нежные растения, нужно «есть нежную пищу».

Схема 6. Цикл приготовления пищи

В целом зимняя еда носит более женский характер, а летняя — более мужской. Понятно, что женская пища во всякий период представляет собой влажный вариант соответствующей мужской еды: в основе сытной и питательной пищи мужчин лежит лепешка (*aghrum*) и кускус; гостю (конечно, мужского пола), которого хотят уважить, непременно подадут кускус (*abulbul*) с ячменем и, если возможно, с мясом, но никогда — суп или кашу. Женская еда жиже, менее питательна, приправлена меньшим количеством специй, готовится на отварах, бульонах и соусах; кускус женщин делается из ячменя или даже из отрубей или муки (*abulbul*)⁵². Конечно, не все так просто: лепешки из манной

Разделением между полами отмечен уже детский возраст. Самые типичные из публично подаваемых знаков *социальной ценности*, приписываемой мальчику, являются кораблики, которые отмечают его рождение и все ритуалы перехода: «Если первый пришедший может выгнать меня из дому, то для чего моя мать запускала кораблик (в честь моего рождения)?» (Boulifa, 167). Привилегии находят свое выражение также и в пище, и в одежде, и в играх. Мальчик питается вместе с мужчинами, как только он встает на ноги и начинает выходить в поле. Когда он уже может пасти коз, он получает право брать пищу на пробу (горсть фиников, молоко). Мужские игры носят соревновательный и грубый характер; игры девочек состоят из занятий взрослых, выполняемых «понарошку» (мальчик слабый, неловкий, окруженный сестрами и играющий в девичьи игры, получает прозвище «маменькин сынок» или «Mohand своей матери»). Мальчик находится вне дома,

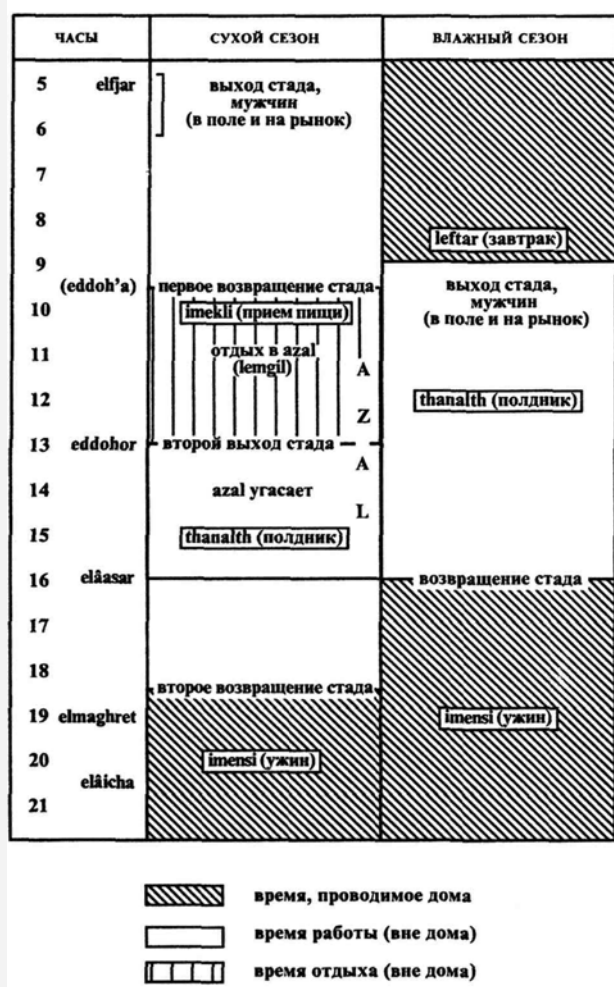
со стадом или с мужчинами, на собрании или на работе (как только он научается ходить, женщины прогоняют его, приговаривая: «Уходи и ты станешь мужчиной»). Женщину, которая приносит мужчинам еду, сопровождает сын, даже самый маленький, который выступает своего рода субституту мужа (многие мужья стерегут своих жен с помощью сыновей). Девочки остаются внутри дома, они подметают, готовят еду, или занимаются маленькими детьми.

485

крупы, будучи сварены на воде, могут считаться женской едой, но являются также самой мужской из всей женской еды, иногда употребляемой мужчинами, поскольку к ним может прилагаться мясо, и наоборот, *berkukes*, мужская еда, может употребляться и женщинами, поскольку она варится в воде, в отличие от кускуса, который только смачивается.

Не увлекаясь подробным описанием, которое так же бесконечно, как бесконечны варианты праздничных блюд, характерных для того или иного времени года, можно вкратце напомнить наиболее устойчивые черты, помня о том, что блюда отличаются не столько ингредиентами, из которых они состоят, сколько различной *обработкой*, которой подвергаются те или иные ингредиенты, — что, собственно, и составляет значение кухни. Так, некоторые полисемичные продукты можно встретить в различные моменты года и в очень разных ритуалах. Например, пшеница, а также бобы содержатся в блюдах, характерных для периода пахотных работ, для первого дня января, жатвы, похорон и т. д.; или яйцо, символ женской плодовитости, используется также в ритуалах посвящения в мужчину в первый день весны. В день пахоты пища, которую едят вне дома, в полях, всегда является более мужской, т. е. она более «сухая», чем осенняя или зимняя пища в целом, которая в основном тушится и *варится* и готовится на пару, как и та, которую готовят к свадьбам и к похоронам. Ужин же первого дня пахоты всегда состоит из каши или из кускуса из цельного зерна и без специй — пищи, которая, наоборот, иногда не подается в первый день весны («поскольку муравьи размножаются,

Схема 7. Зимние и летние дневные ритмы



487

как пшеничные зерна»), или из *ufthyen*, блюда, состоящего из пшена и

бобов, сваренных на воде или на пару, наиболее отчетливом символе плодovitости, или из *abisar*, блюда, наиболее подходящего пахарю, своеобразного густого пюре из бобов, блюда мертвых и воскрешения (к этим блюдам всегда подаются фрукты, содержащие множество косточек, гранаты, фиги, виноград, а также сладкие продукты: мед, финики и т. д. — символизирующие «легкость»). Запрещено печь лепешки, эту сухую и исключительно мужскую пищу, в течение первых трех дней работы; говорят даже, что если съесть жареное мясо (мясо жертвенного быка *thimechretch* едят отварным), то быки могут поранить себе шею. В кускус (*berkukes*) первого дня *ennayer* кладут мясо дичи, типично женское (потому что оно составляет личную собственность женщин). И именно накануне первого дня *ennayer* (называемого иногда «старухи», *ennayer*) порождающая схема зимней пищи — сделать влажным сухое — проявляется наиболее очевидным образом: в этот момент можно есть только разваренное пшено (правда, иногда с блинами), наедаясь им досыта, нельзя есть мяса («чтобы не ломались кости») или финики («чтобы не открывать косточки»). Еда первого дня *ennayer* (*Achura*) очень близка к той, которую едят при открытии пахоты: всегда обильная (обряд предсказаний), она состоит из *abizar* или *berkukes*, из блинов или каши.

Начиная с первого дня весны, в то же самое время когда женщины начинают красить хной ладони, помимо традиционной сытной пищи — кускуса, сваренного на пару с *adbris*, яиц, сваренных вкрутую, которыми следует наедаться досыта, и т. д. — появляются пшеничные хлопья, которые *на улице* едят дети, сырые и зеленые продукты (бобы и другие овощи), а также молоко (которое пьют в горячем или топленом виде).

Возвращение *azal* сопровождается сухой и мужской летней пищей: *thasabwath*, сухие блины, измельченные и

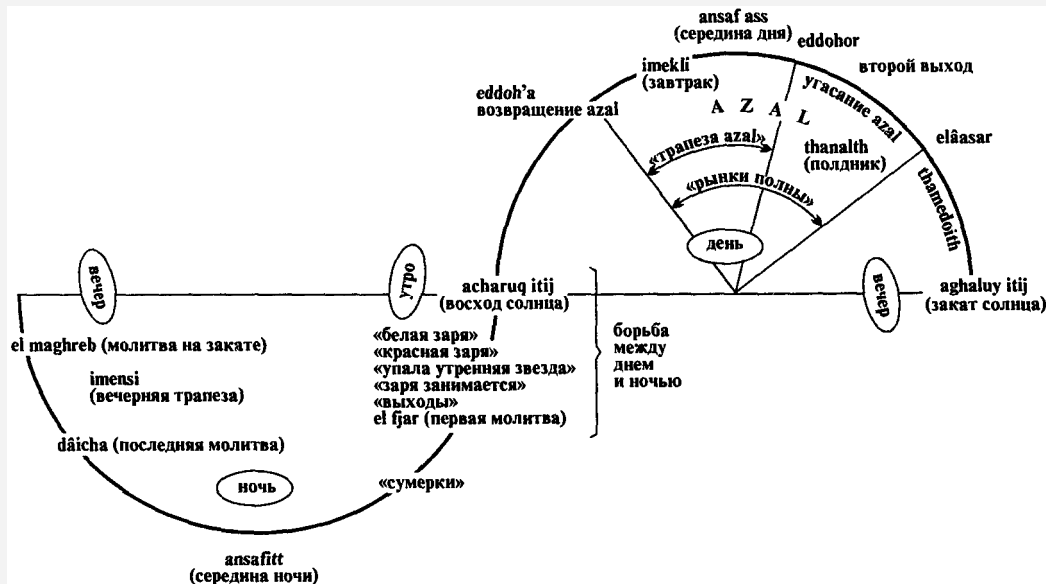
488

смоченные горячим молоком, *thiklilth*, сыр, который делают из кислого молока и который едят только в этот день (согласно Хасслеру), манная каша со сливочным маслом. Характерным для праздничной еды сухого сезона является сочетание лепешки с жареным мясом, к которому может подаваться кускус (в зависимости от того, едят ли дома или в поле), обычная же пища состоит из лепешки, пропитанной растительным маслом (сухая и мужская еда, которая противопоставляется сливочному маслу, влажному и женскому) и сушеные фиги, а также — если едят дома — жареные овощи.

Структура дня (которая самым естественным образом соотносится с пятью мусульманскими молитвами) представляет собой другой, с легкостью считываемый продукт применения тех же принципов. Во влажный сезон день сохраняет ночные свойства даже в своей светлой части. По причине того, что в это время стадо выходит и возвращается лишь один раз, такой день предстает как незавершенная форма дня сухого сезона (см. схему 7). С наступлением дня, называемого «возвращение *azal*», который означает рубеж сухого сезона, когда хозяйка выносит огонь во двор, происходит резкий переход к более сложному ритму дня, в течение которого стадо выгоняют и возвращают дважды. Первый раз стадо выходит на заре и возвращается с наступлением жары, т. е. приблизительно в *doh'a*, второй выход совпадает с молитвой середины дня, *dohor*, а возвращение — с наступлением ночи.

Точно так же, как год движется от осени к лету, направляясь с запада на восток, день (*as*) движется от вечера к полудню: вечерняя трапеза (*imensi*) — это первый и основной прием пищи за день. Хотя система организована в соответствии с замкнутым циклом вечного возврата, где вечер и осень, старость и смерть являются также местом зачатия и посевов, время ориентировано на кульминационную точку, которую представляет собой полдень, лето или зрелый возраст (см. схему 8). Ночь в своей самой темной части, т. н. «тьма середины ночи», которая объединяет мужчин, женщин и детей в наиболее глубоко спрятанной части дома,

Схема 8. Структура дня в сухой сезон



490

рядом с животными, в замкнутом, влажном и холодном месте сексуальных отношений, ассоциирующемся с могилой и смертью, противопоставляется дню, а точнее, тому, что является его кульминацией, *azal*, моментом, когда свет и жара стоящего в зените солнца достигают наибольшей силы. Связь между ночью и смертью, которая напоминает о себе ночными шумами, воем собак и шакалов, зубным скрежетом спящих, похожим на скрежет умирающих, находит свое отражение во всех вечерних запретах: запрещается купаться или просто бродить вдоль воды, особенно стоячей, черной, илистой, зловонной, смотреться в зеркало, смазывать маслом волосы, дотрагиваться до золы. Осуществление всех этих запрещенных практик может усилить пагубное воздействие ночной темноты через ее контакт с веществами, обладающими теми же свойствами (и в некоторых случаях почти взаимозаменяемыми: волосы, зеркало, черная вода).

Утро представляет собой момент *перехода* и *разрыва, порог*. В часы, предшествующие восходу солнца, когда день вступает в борьбу с ночью и побеждает ее, совершаются ритуалы изгнания (*asfel*) и очищения (например, утром, под отдельно растущим ежевичным кустом младенца, на которого наслана порча или сглаз, *aqlab*, посыпают манной крупой, поставленной накануне у его изголовья; точно так же, в соответствии с некоторыми ритуалами изгнания, с вечера следует отправиться на место разрыва, как, например, граница между полями, а рано утром покинуть его, оставляя на этом месте зло). Речь идет о том, чтобы, как и в ритуалах, совершаемых весной, ускорить разрыв с темнотой, злом и смертью, чтобы «достичь утра», т. е. стать открытым свету, добру и успеху, сопутствующих утру. Ритуалы зачина и разделения, которыми отмечены переходные дни, совершаются при наступлении дня — идет ли речь о пробуждении быков в хлеву в момент зимнего солнцестояния, обрядах первого снега, ритуалах обновления в первый месяц года (*ennayer*), поисках веток олеандра, которые во время *âazla* будут высажены в поля, походе пастухов за растениями в первый день весны, выходе стада в

491

момент «возвращения *azal*» и т. д. Каждое утро — это *рождение*. Утро — это выход, *открытие* и открытие к свету (*fatah'*, «открывать», «проклонуться», синоним *s'ebah'*, «быть утром»). Это момент рождения дня (*tallalith wass*, «рождение дня»), когда «свет открывает глаза» и когда дом и деревня, замкнувшиеся на самих себе в ночное время, выпускают в поля мужчин и скот. Утро — лучшее время для принятия решений и начинаний.

Как говорится, «утро — это легкость». «Рынок — это утро» (именно утром совершаются самые выгодные сделки). «Утро делит дичь; горе — уснувшим». Утром первого дня весны, в это утро утра года, детей будят словами: «Вставайте, дети, чем больший путь вы пройдете до восхода солнца, тем длиннее будет ваша жизнь». Вставать рано утром — значит быть открытым для добрых предзнаменований (*leftah'*, «открытие», «примета»). Тот, кто рано встает, избегает дурных встреч, и наоборот, тому, кто последним выходит на дорогу, товарищем может стать только юродивый (который, как и слепой, является частью ночи), ждущий наступления дня, чтобы уйти, или хромым, плетущийся в хвосте. Вставать с петухами — значит отдаться под защиту утренних ангелов и их милости. Именно утром, в этот начальный момент дня, очень часто совершаются обряды предсказания: например, на заре из хлева зовут коз и овец или коров, и в зависимости от того, появятся ли первыми

козы или овцы, год будет хорошим или плохим.

Утро, как и аналогичные периоды сельскохозяйственного года или жизни человека — весна или детство, — было бы абсолютно благотворно, означая победу света, жизни, будущего над ночью, смертью, прошлым, если бы вследствие своего положения оно не обладало грозной властью определять будущее, частью которого оно является и которым оно руководит, будучи вступительным моментом цикла. Благотворное по своей сути, утро опасно в той мере, в какой несет в себе возможное несчастье, ибо оно способно определить судьбу дня — счастливую или несчастливую.

492

Следует подробнее остановиться на этой логике, которая остается непонятной до конца, поскольку она слишком хорошо понятна наполовину, на основании квазимагического опыта мира, который, например, в виде эмоций, навязывается даже тем, кого материальные условия существования и институциональная среда, способные этот опыт свести на нет, наилучшим образом защищают от этой «регрессии». Когда мир воспринимается как некая система фатума, где за причину принимается исходная точка, происходящее или совершаемое в настоящем мира отсылает к тому, что должно в нем произойти. Такое будущее, которое уже вписано в настоящее в форме предзнаменований, следует расшифровывать не для того, чтобы подчиниться этому как неизбежности, но чтобы уметь при необходимости его изменить. Это противоречие только видимое, поскольку именно из предположения о фатализме системы пытаются *переделать* предсказанное настоящим будущее, заново переделывая настоящее. Против магии борются с помощью магии, против магической действенности настоящего-предзнаменования борются с помощью поведения, направленного на изменение исходной точки во имя веры (дающей силу этому предзнаменованию) в то, что причиной в системе является ее начало.

К знакам (*esbuh'*, «первая встреча с утром»), указывающим на действие злых сил, из-под которого пытаются уйти путем заговора, относятся крайне внимательно: кто встречает несущего молоко, видит в этом хорошее предзнаменование; кто, еще лежа, слышит, как ссорятся люди, считает это плохой приметой; кто еще на рассвете встречает кузнеца, хромого, женщину с пустым ведром, черную кошку, должен «переделать свое утро», вернуться к ночи, перешагнув через порог в обратном направлении, снова заснуть, а затем повторить свой «выход». Утро дня зачина, как, например, первого дня весны, может определять целый день, иногда целый год, а то и целую жизнь. Поскольку магическое воздействие слов и вещей происходит здесь с особой силой,

493

употребление эвфемизмов навязывается с особой жесткостью — из всех запрещенных слов наиболее страшны по утрам те, которые выражают действия или моменты окончания: закрывать, гасить, отрезать или (в несколько меньшей степени) заканчивать, исчерпывать, уходить, проливать — т. е. слова, способные *вызвать* разрыв, преждевременное разрушение, пустоту и бесплодие. Вера во власть слов предполагает, что в отношениях с миром всякому нарушению, словом или жестом, они *сообщают определенные формы* — формы предписанные, способные вызывать космические последствия. Известно, например, что необходимо контролировать свою речь в присутствии маленьких детей, мальчиков, недавно прошедших обрезание, или молодоженов — т. е. лиц, особенно незащищенных, чье будущее, т. е. рост, возмужание и плодovitость, неопределенны. Точно так же многие табу и запреты весны являются практическими эвфемизмами, направленными на избавление от опасности, угрожающей — вследствие перформативной действенности слова или жеста — плодородию обрабатываемой природы. В конечном счете, сам факт *ритуализации практик* выражает стремление избежать тех ошибок, которые возможны при импровизации и которые могут привести к социальным конфликтам или природным катастрофам. В отношениях между чужими друг для друга группами ритуализация обменов и конфликтов (идет ли речь о *thawsa*, стрельбе в цель, или о вежливости и ее формулах) направлена на заблаговременное снижение риска совершить неудачный поступок и употребить опасное слово. Точно так же в отношениях с природными силами большие коллективные ритуалы, совершаемые лицами, наиболее подходящими для установления будущего всей группы, стремятся строго регламентировать, не оставляя места индивидуальной изобретательности или фантазии, те из [форм] обмена между людьми и природным миром, которые наиболее жизнестойки — в бук-

494

вальном смысле слова, поскольку здесь, как и при обмене, затрагивающем честь, «жизнь отдается за жизнь». В факультативных или тайных ритуалах на первый план выступает психологическая функция и личный интерес, которые непосредственно контролируют жесты и слова. В отличие от них, обязательные и коллективные ритуалы имеют целью не только предотвратить — путем регламентации форм, места и времени осуществления практик — пагубные последствия невожатности в словах и поступках или поспешности, порождающих плохое начало, но также контролировать психологический опыт, вплоть до его отмены в некоторых случаях, или — что в конечном счете то же самое — производить его, превращая действие в результат подчинения своеобразному категорическому императиву. Здесь факт коллективной практики становится намерением, и его результатом может быть производство субъективного опыта и *институированной* эмоции⁵³.

⁵³ Свойство культурного императива состоит в том, чтобы производить своего рода окультуривание или, если угодно, *денатурализацию* всего того, с чем он соприкасается, будь то биологические или психологические потребности, которые таким образом преобразуются и сублимируются, как смех и слезы или климатические и морфологические необходимости. Таков случай ритуального деления времени, которое относительно климатического деления является тем же, чем институированный смех или плач является относительно «спонтанного» смеха или плача. Можно заметить, что характерный ритм зимнего дня поддерживается как в самые холодные моменты, так и в самые теплые и уже «весенние» моменты влажного периода. Автономия ритуальной логики по отношению к объективным условиям еще более очевидна при рассмотрении одежды, которая в качестве символа *социального статуса* не подчинена климатическим изменениям. Как можно летом снять бурнус, если мужчина без бурнуса позорит себя? Как не надевать зимнюю обувь по случаю косыбы или длительного похода в горы, когда известно, что эта обувь отличает настоящего крестьянина или хорошего ходока? Как хозяйка дома может отказаться от традиционной пары накидок, которые она носит на груди сколотыми вместе и которые, как и пояс с подвешенными к нему ключами от кладовых, символизируют ее власть, превосходство над невестками или власть над домашним хозяйством?

495

Azal и, в частности, середина *azal* (*thalmas'th uzal*) — момент нахождения солнца в зените, когда «*azal* становится самым жарким», разгар дня — противостоит ночи так же, как и утру, началу дня, ночной части дня. По подобию самого жаркого дня, самого сухого, самого светоносного в году, *azal* — это день дня, сухое сухого, обладающее достигшими полного расцвета свойствами сухого сезона. Это исключительно мужское время, момент, когда базары, дороги и поля полны людей (мужчин), когда все мужчины находятся вне дома и заняты своими мужскими делами. (В обряде, помогающем девушке выйти замуж, колдунья зажигает лампу, *mes'bah'*, символ суженого, в час *azal*.) Сон во время *azal* (*lamqil*) является идеальной границей мужского отдыха, подобно тому как поля являются привычными местами сна, как, например, гумно, самое сухое и самое мужское из всех близких к дому мест, где часто спят мужчины. Понятно, что *azal*, который сам по себе является частью сухого и бесплодного, тесно связан с пустотой (*lakhld*) скошенных полей.

Eddohor, вторая молитва, более или менее совпадает с концом отдыха *azal*: это начало «заката *azal*», конец большой жары (*azghal*), момент второго выхода стада на пастбище и второго за день выхода на работы. С третьей молитвой, *elâasar*, совпадает конец *azal* и начало *thameddith* (или *thadugwath*): это время, «когда пустеют базары» и вступают в силу вечерние запреты. Закат солнца, которое «склоняется к западу», выступает своего рода парадигмой всех форм заката и, в частности, старости и всех видов политического упадка («его солнце закатилось») или физического упадка: идти на запад, к закату (*ghereb*, в противоположность *cherrag*, «идти на восток»), означает направляться к темноте, ночи, смерти, подобно тому как дом, у которого дверь смотрит запад, может пустить внутрь только потемки.

Можно было бы, продолжив анализ различных полей, где находит приложение система порождающих схем, выстроить также сводную схему жизненного цикла, какой она предстает, будучи структурирована ритуалами перехода: являясь продуктом той же системы схем, все человеческое

496

существование организуется гомологично системе схем сельскохозяйственного года и других больших временных «радов». В результате зачатие (*akhlaq*, «создание») самым очевидным образом ассоциируется с вечером, осенью и ночной, влажной частью дома. Точно так же беременность соответствует подземной жизни зерна, т. е. «ночам» (*eliali*): табу беременности, табу плодородия — это табу вечера и траура (нельзя смотреться в зеркало с наступлением ночи и т. д.); беременная женщина, похожая на набухшую по весне землю, составляет часть мира мертвых (*juf*, что означает «живот беременной женщины»), означает также «север», что равнозначно «ночи» и «зиме»). Беременность, как и прорастание, тождественна процессу тушения в кастрюле: роженице подается горячая пища, относящаяся к зиме, мертвым, а также к пахоте, в частности *abisar* (пища мертвых и похоронных

церемоний), которую, кроме как по этому случаю, женщины никогда не едят. А в период послеродового выздоровления, на сороковой день, подают жирный кускус, сваренный на воде (*abazin*), символ плодородия, приумножения, который едят и в первый день пахоты, а также блины, оладьи и яйца. Роды ассоциируются с «открытием» конца зимы, и здесь можно наблюдать все запреты на закрытия, которые характерны для этого времени года (скрещивать ноги, руки, носить браслет, кольцо или перстень). Гомология между весной, детством и утром, периодами начинаний, которым свойственны неуверенность и ожидание, проявляется, среди прочего, в изобилии обрядов предсказания, которые исполняются в это время, а также ритуалов, способствующих разрыву с домашним и материнским хозяйством и выходу в мужской мир (как первая стрижка волос и первый выход на базар).

Многие ритуалы перехода совершенно очевидно ассоциируются с соответствующим моментом года: например, для обрезания подходит начало осени, но не зимы, а *elâazla gennayer*, момент разделения, является благоприятным моментом для первой стрижки волос, одним из важных моментов перехода в мужской мир; осень и вес-

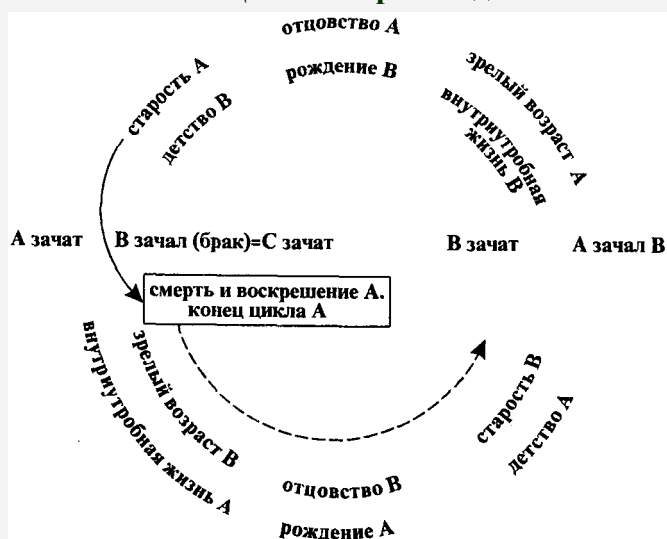
497

на (после *elâazla*) подходят для свадьбы, которая категорически запрещается в последний день года, в *h'usum* и *nisan*, а также в мае или июне. Ритуалы весны (и в частности, ритуалы первого дня этого сезона и возвращения *azal*) основаны на символизме, который одинаково хорошо приложим как к зеленеющей пшенице, которая еще «связана, стреножена, спеленута (*iqan*), так и к членам младенца, который еще не умеет ходить (*aqnan ifadnis*) и в каком-то смысле привязан к земле. Что касается ритуалов перехода, которые не связаны с определенным временем года, их черты всегда отчасти обязаны ритуальным характеристикам того периода, во время которого он совершается — что и объясняет суть наблюдаемых вариантов. Например, благотворная вода *nisan*, обязательная часть ритуалов, характерных для этого периода (как молоко первого доения весной, колосья последнего снопа летом и т. д.), присутствует также в качестве вспомогательного элемента в ритуалах перехода, которые совершаются в это время.

Жатва, несмотря на то, что она описывается как преждевременное разрушение (*anâadam*), не является смертью, после которой не остается наследников (*maâdum*, «холостяк, который умер, не оставив наследников») — предполагается, что магия, которая позволяет непротиворечивым образом аккумулировать выгоды от противоречивых действий, произведет воскрешение в самом новом акте оплодотворения и его посредством. Точно так же старость, ориентированная на запад, заход солнца, тьму и смерть, в этом исключительно роковом направлении, одновременно повернута к востоку, к оплодотворению в новом рождении. Цикл завершается смертью — т. е. на западе — только для чужого (*aghrib*): в универсуме, где социальное существование предполагает, что связь с предками будет осуществляться через потомков и что человек будет помянут и «вызван» его потомками, смерть чужого, человека запада (*el gharb*) и изгнания (*el ghorba*), лишённого наследников (*anger*), есть единственная форма абсолютной смерти.

498

Схема 9. Цикл воспроизводства



В таком цикле разные поколения занимают различные позиции: диаметрально противоположные — поколения, следующие одно за другим, отцы и сыновья (поскольку первые начинают вторых и вступают в старость, когда те еще пребывают в детстве), одинаковые же позиции занимают

поколения, следующие через одно — деды и внуки (см. схему 9). Такова логика, которая, превращая рождение в возрождение, подводит отца к тому, чтобы называть своего первого сына, когда это возможно, именем своего отца («называть», *asker*, означает «воскрешать»). В отношении поля действует совершенно гомологичный цикл двухпольного севооборота: как

499

цикл поколения завершается смертью и воскрешением А (т. е. когда В зачинает С), цикл поля завершается, когда поле А, которое остается в невозделанном виде, ожидая своего воскрешения в течение всего времени, пока длилась жизнь вспаханного поля, «воскрешается» пахотой и севом, т. е. в момент, когда поле В возвращается к своему необработанному состоянию.

Мы видим, как опровержение умерщвления посредством *введения цикла* стремится поглотить саму «природную» смерть. Вопреки научной иллюзии ожидание «воскрешения» мертвых есть лишь продукт переноса сложившихся схем в практику, самым непосредственным образом обращенную к удовлетворению мирских потребностей.

Таким образом, практическая логика обязана своей эффективностью тому, что всякий раз, через отбор основополагающих схем, которые она претворяет в жизнь, и умелого использования полисемии символов, которыми она оперирует, она подстраивается к частной логике любой области практики. Подобно тому как одно то же слово, приобретая различный смысл в различных областях его употребления, всегда остается в рамках «семейства значений», основополагающие структуры реализуются в значениях, которые очень разнятся в зависимости от поля, однако, несмотря на это, у них всегда есть какие-то общие черты хотя бы с одним элементом другого ряда, и всем им присуще своего рода «семейное сходство», которое мгновенно ощущается на интуитивном уровне. Неслучайно трудности греческих или китайских толкователей начинаются, когда они пытаются конструировать и накладывать друг на друга *ряды* (в смысле асимметричного, транзитивного и «связывающего» отношения, согласно значению, которое дает этому слову Рассел в работе «Введение в математическую философию»), подобные тем, что были здесь последовательно проанализированы. Ведь достаточно, стремясь обнаружить совпадение различных рядов, перейти определенный уровень детализации, как сразу же за основополагающими гомологиями обнаруживаются всевозможные не-

500

соответствия⁵⁴. Весьма далек от истинной строгости такой анализ, который выводит эту систему за ее собственные границы, злоупотребляя возможностями дискурса, который заставляет заговорить молчащую практику, пользуясь магией письма, вырывающего практику и дискурс из потока времени и, в особенности, ставя перед самой типичной практикой практик поистине мандаринские* вопросы о совпадении или о логическом соответствии⁵⁵.

Только когда перенос схем, осуществляемый по эту сторону дискурса, становится *метафорой* или *аналогией*, можно вслед за Платоном задаться вопросом: «Земля ли подражает женщине, когда она становится беременной и являет миру живое существо, или женщина подражает земле?» (Менексен, 238а). Медленной эволюции, которая ве-

⁵⁴ Например, рождение, как начало или открытие, может соотноситься, в зависимости от случая и потребностей ритуальной практики, либо с рождением года, которое само привязывается к различным моментам в зависимости от ситуации, либо с началом весны, если имеется в виду год, либо с рассветом, если речь идет о дне, либо с рождением новой луны, если подразумевается месяц, либо со восходом пшеницы, если обращаются к циклу зерна. Ни одно из этих соотношений не исключает того, что смерть, которой противостоит рождение, отождествляется с жатвой, если имеется в виду жизненный цикл поля, либо с оплодотворением (как воскрешением), т. е. с рождением года, если рассматривается цикл зерна и т.д.

* Мандарин — португальское наименование чиновников феодального Китая, которое служит метафорическим обозначением университетских иерархов, окруженных церемонным почитанием. Аллюзия на ранее сформулированный тезис о теоретическом прочтении социального мира представителями официальной книжной науки, обыгрываемый и чуть ниже. — *Прим. перев.*

⁵⁵ Гране приводит прекрасные примеры этих конструкций, удивительных в их стремлении к совершенству, которое рождено желанием разрешить противоречия, возникающие из-за отчаянного стремления придать нарочито систематизированную форму объективно систематичным продуктам аналогизирующего разума. Такова, например, теория пяти элементов — ученая обработка мифологической системы, — которая устанавливает связь между главными направлениями (к которым прибавляют центр), временами года, видами материй (вода, огонь, дерево, металл), нотными знаками (*Granet M. La civilisation chinoise. — Paris: Armand Colin, 1929. — P. 304-309.*)

501

дет от религии к философии, как говорили Корнфорд и Кембриджская школа, т. е. от аналогии как практической схемы ритуального действия к аналогии как объекту рефлексии и рационального метода мышления, сопутствует изменение функции. Ритуал и особенно миф,

которые «воздействовали» на способ верования и выполняли практическую функцию коллективных инструментов символического воздействия на природный и социальный мир, постепенно сводятся к единственной функции, которую они обретают в конкурентных отношениях между книжниками [lettrés], исследующими и толкующими букву в связи с исследованиями и толкованиями прежних или нынешних толкователей. Лишь тогда они в явном виде становятся тем, чем они всегда были, но только в скрытом или практическом состоянии, а именно системой решений космогонических или антропологических проблем, которые, как верит книжная рефлексия, она открывает и существование которых она действительно обеспечивает благодаря *ошибке прочтения*, заложенной во всяком *прочтении*, не знающем истины о самом себе.

Именно так антропология, не сумев осмыслить всего, что определяет ее как ученое прочтение практик, и в особенности из-за невладения логикой практики, которая не принадлежит исключительно архаическим обществам, замкнулась в антиномии различия и тождества, «примитивной ментальности» и «мышления дикаря», основы которых Кант дал уже в приложении к трансцендентальной диалектике, отметив, что «разум», в зависимости от направляющих его интересов, подчиняется либо «принципу спецификации», который ведет к поискам и усилению различий, либо «принципу родов» или «однородности», который склоняет к установлению сходства*, и что в силу характерной для такого разума иллюзии он полагает, будто основание его суждений заложено не в нем самом, а в *природе* объектов, о которых он судит.

* См.: Кант И. Критика чистого разума B685. — Прим. перев.

502

Умелое использование неопределенности

В практической логике нет ничего от логического расчета, который сам в себе содержит конечную цель. Практическая логика действует в режиме неотложности, отвечая на вопросы жизни или смерти. Это означает, что она непрерывно жертвует заботой о согласованности в пользу поиска эффективности, извлекая из двойных соглашений и двойных свершений все, что возможно извлечь благодаря неопределенности практик и символов. Так, обряд искупления, с помощью которого ритуальное действие стремится создать условия, благоприятные для воскрешения зерна, символически их воспроизводя в совокупности миметических актов, к коим следует причислять и брак, представляет собой определенное число двусмысленностей, что особенно полно проявляется в ритуале последнего снопа. Словно колеблясь между циклом смерти и воскрешением зерна и циклом смерти и воскрешением поля, последний сноп практически трактуется — в зависимости от местности — или как женская персонификация поля («сила земли», «невеста»), на которое насылают мужской дождь, иногда выступающий под именем *Anzar*⁵⁶, или как мужской (фаллический) символ «духа зерна», временно находящегося в сухом и стерильном состоянии, прежде чем откроется новый жизненный цикл, изливаясь дождем на пересохшую землю. Те же двусмысленности обнаруживаются в ритуале пахоты, несмотря на то, что составляющие его действия, направленные на возвращение мира к его влажному состоянию, и в частности, обряды, непосредственно посвященные вызову дождя, аналогичные также весенним ритуалам, на первый взгляд очень логично сочетаются с действиями, направленными на успех оплодотворения, пахоты или брака, состоящими в погружении сухого во влажное, небесно-

⁵⁶ Таков безусловный смысл игры по перетягиванию веревки (Laoust, 1920, 146-147), которая противопоставляет мужчин и женщин и в ходе которой женщины, падая навзничь в момент, когда веревку неожиданно перерезают, подставляют небу свои причинные места, взывая к оплодотворению.

503

го семени — в тучную землю. Система классификации останавливается в нерешительности перед дождем, этой сухой водой, которая по причине своего небесного происхождения является частью солнечного мужского начала, а другой своей частью принадлежит влажному и земному женскому началу. То же верно и относительно слез, урины или крови, часто используемых в гомеопатических стратегиях ритуалов заклинания дождя, и относительно семян, которые, подобно дождю, возбуждают землю или женщину и о которых по-другому можно сказать, что они вызывают набухание или набухают, как бобы или пшено в горшке. Отсюда — колебание в магической практике, которая вовсе не стремится преодолеть эту двусмысленность, а наоборот, извлекает из нее пользу для получения максимальной символической прибыли. Систематическое описание множества вариантов ритуалов заклинания дождя, в результате которого Лауст, единственный, кто ясно увидел это противоречие (Laoust, 1920, 192-193, 204 и далее), пришел к выводу о женской природе

thislith («невесты», или *thlonja*, «поварешки», куклы, сделанной из поварешки, наряженной, как невеста, которую носят во время шествия, вызывая дождь), позволяет благодаря своей тщательности выявить те свойства, которые превращают «куклу» ритуалов заклинания дождя, ритуалов прополки (изображается похищение «*Mata*») и жатвы, в существо, недоступное классификации в самой классифицирующей системе, продуктом которой оно является. Женское имя *thislith*, которое может быть лишь эвфемизмом, обозначающим фаллический символ, и одежда (головной платок, ожерелье, платье), в которую чаще всего наряжают поварешку (несмотря на это, как мы уже видели, иногда мужскую куклу носят старухи, а женскую — мужчины), на практике вступают в явный конфликт со свойствами поварешки, которую чаще всего используют в качестве куклы (во многих местах называемой «поварешкой») и которая, несмотря на двойственное положение в самой таксономии — поскольку может трактоваться как выгнутая емкость, заполняемая жидкостью, которая орошает, либо как нечто полное и пустое,

504

которое ждет наполнения — все же принадлежит скорее мужскому началу.

Приведем перечень разрозненных обозначений, которые подтверждают вышесказанное: (a) Обряд предсказания: молодая в день свадьбы, в доме родителей сама погружает поварешку в горшок: у нее будет столько сыновей, сколько кусочков мяса она зачерпнет. (b) Поговорка: «Все, что есть в горшке, выловит поварешка». (c) Обряд предсказания: перед лепешкой подвешивают поварешку: если она качнется в сторону лепешки, желаемое сбудется. (d) О том, кто ничего не умеет делать руками, говорят: «Он как поварешка». (e) Запрет: нельзя бить поварешкой, она может сломаться (поварешка в доме одна), или может разбиться то, по чему бьют. (f) Запрет: мужчина никогда не должен есть из поварешки (в отличие от женщины, которая может пробовать из нее соус), это грозит бурей и дождем во время его свадьбы. (g) «Ты что, поварешкой ешь?» — с такими словами обращаются к неловкому человеку; есть поварешкой означает дать себя обмануть. (h) Если мужчина скребет половником по дну горшка, в день его свадьбы наверняка будет дождь. Поварешка, которая, с одной стороны, очевидным образом связана со свадьбой, с дождем, с плодородием и с помощью которой, с другой стороны, разливают соус, т. е. горячую и одновременно острую жидкость, которая придает мужественности, соотносится с горшком, в который она погружается и который наполняет, как мужское соотносится с женским (поскольку прием пищи уподобляется сексуальности, мужчинам запрещается пользоваться поварешкой, этим эквивалентом пассивной, женской сексуальности, ассоциирующейся, в соответствии с большинством мужских традиций, с идеей оказаться подчиненным, обманутым).

Все указывает на то, что практика колеблется между двумя видами использования [предметов]: предмет может трактоваться как нечто, требующее орошения, как женщи-

505

на или земля, которые призывают к мужскому дождю, или как то, что само орошает, например небесный дождь. Действительно, для практики различие, о которое спотыкаются даже лучшие из интерпретаторов, не имеет значения: оросители или орошаемые, орошаемые оросители, старики и старухи, которые исполняют ритуалы заклинания дождя, предметы, которые они носят, а также сами оросители и орошаемые имитируют ожидаемый эффект, *обозначая* дождь, который орошает сам и одновременно орошается, в зависимости от того, на какую точку зрения — мужскую или женскую — встать, поскольку и то и другое по определению допустимо, когда речь идет о том, чтобы достичь объединения противоположностей. Ритуальная практика, направленная на символическую реализацию коллективного желания и, таким образом, на участие в его практическом удовлетворении, вдохновляется совпадениями, которые, как в данном случае, позволяют иметь все сразу, и ей совершенно незачем подвергать анализу двойственную реальность, которая ее вдвойне устраивает. Особенно в таких ситуациях, как засуха, когда важность ставки — урожая целого года — заставляет еще более занижать уровень логических требований, чтобы «пустить в ход все средства».

Смысл символа полностью определяется лишь в действиях и через действия, в которые он привносится, а логика ритуала, кроме той свободы, которой она пользуется для максимизации магической прибыли, часто бывает по своей сущности *двойственна*, поскольку она может использовать предмет либо для того, чтобы произвести характеризующее его свойство (например, сухое), либо для того, чтобы это свойство нейтрализовать (например, устранить сухое), наподобие серпа, который может быть применен как для того, чтобы иссушить молоко у коровы, так и для того, чтобы вернуть его ей. Поэтому неопределенность интерпретации лишь отражает неопределенность того практического использования, которое доступно

самим агентам в отношении настолько переопределенного символа, что он становится неопределенным даже с позиций тех схем, кото-

506

рые его определяют⁵⁷. Ошибкой было бы в данном случае пытаться решить *нерешаемое*.

Другой фактор неопределенности заключен в самом основании практического знания: поскольку, подобно всякому знанию, оно опирается, как мы видели, на основополагающую операцию разделения, и поскольку тот же принцип разделения может быть приложен не только к системе в целом (которая может быть непрерывным распределением), но и к каждой из ее частей, это знание, в соответствии с тем же принципом разделения, может осуществить членение и внутри каждой части, производя, например, разделение на малое и большое даже внутри малого и вызвав, таким образом, последовательность связанных между собой членений (по формуле $a/b : b_1/b_2$), которые одинаковы в организации групп и в организации символических систем. Из этого с необходимостью вытекает, что все продукты членения второго порядка, наподобие членений дома (который в целом является феноменом женского) на женскую и мужскую часть, содержат в себе дуализм и двойственность. Таков случай всех женских действий, расположенных на стороне огня, сухого, востока, как, например, приготовление пищи и особенно тканья, этой женской деятельности по объединению и по разделению объединенных противоположностей внутри женского пространства, аналогичного пахоте, жатве или жертвенному закланию быка, типично мужским видам работы, которые женщинам запрещаются. А ткацкий станок, который сам по себе является целым миром с его верхом и низом, западом и востоком, небом и землей, обязан, как мы видели, некоторыми своими свойствами и способами использования (в клятвах, например) тому положению, определяемому в соответствии с принципами его внут-

⁵⁷ Будучи следствием тревоги и растерянности, магия вызывает тревогу и растерянность. Так, например, постоянная бдительность, наблюдаемая в отношении языка, в определенной мере обязана тому, что зачастую только ситуация может определить смысл слов (или действий), которые способны породить — в зависимости от обстоятельств — либо самих себя (например, сухое), либо свою противоположность.

507

ренний членений, которое он занимает в пространстве дома. Дом же, в свою очередь, находится со всем миром в такой же взаимосвязи, как микрокосм с макрокосмом. Ничто так хорошо не определяет практическую логику магии, как ее способность извлекать пользу из своей двойственности, например, из того, что внутреннее пространство дома имеет свою собственную ориентацию, обратную ориентации внешнего пространства, таким образом, что можно одновременно выйти из дома и войти в него, оставаясь повернутым лицом к востоку.

Среди предметов, свойства которых противоречат классифицирующей системе, наиболее характерными являются, безусловно, тлеющие угли (*tintes*, слово-табу, в присутствии мужчин заменяемое эвфемизмом): женский огонь, который горит и тлеет под золой, как страсть (*thinefsith*, уменьшительное от *nefs*), потайной огонь, коварный, как неутоленная месть («такое не прощается»), тлеющие угли напоминают женский пол (в отличие от пламени, *ah'ajaju*, которое очищает, сжигает, как солнце, красный огонь, порох)⁵⁸. Можно было бы также привести в пример лунный свет (*tiniri*), ночной свет, символ неожиданной надежды, или серп, который, будучи предметом, сотворенным с помощью огня, а также орудием насилия, убийства, носит ярко выраженный мужской характер, но который одновременно, будучи изогнутым, кривым, хитрым, указывает на раздор и ссору («они как серпы» означает, что они не ладят между собой, что выражается также жестом в виде двух растопыренных пальцев обеих рук) и является частью женского. Даже такой четко определяемый предмет, как

⁵⁸ По словам информатора, место, где была пролита кровь (*enza*), окружается тремя камнями, которые расположены по подобию очага («и»), отгораживая место, обгащенное кровью. Загадка о *kanum*, разведенном очаге, гласит: «здесь — край, там — край, между ними яд (*es'em*)». (Известно, что с идеей яда, воды, которая выжигает, ассоциируется идея закалки железа, а также — через корень слова — идея лезвия меча и жары.)

508

яйцо, этот идеальный символ женской плодовитости, не лишен двусмысленности, как свидетельствуют некоторые из его употреблений, по той причине, что оно является частью мужского благодаря своему цвету (белому), а также наименованию (*thamellalts*, «яйцо»; *imellalen*, «белый», «тестискулы взрослого мужчины»; *thimellalin*, «белки», «яйца», «тестискулы мальчика»).

Представляется, что все факторы неопределенности сошлись воедино в таком техническом объекте, как ткацкий станок, который, еще более чем *thislith*, созданная для специфических нужд ритуала, может быть использован различными способами, что придает ему различные и даже противоположные значения в зависимости от того,

рассматривается ли этот станок в целом или по частям, каждой из которых также могут быть приданы различные (в известных пределах) значения, соответствующие практическому (синтагматическому) контексту, в который она включена, наконец, в зависимости от того, подчеркивается ли форма станка или его назначение и т. п. Так, если сконцентрировать внимание на внешнем виде станка, то с учетом его вертикальности, жесткости, устойчивости можно превратить его в символ *прямоты* (Lefébure, 1978). Сделать это тем более просто, что благодаря тому месту, которое он занимает в доме, а именно у восточной стены (внутренней), «стены света», «стены ангелов», расположенной напротив входа, к которой прислоняются входящие гости (в некоторых случаях сам станок воспринимается как радушно встречаемый гость), станок напоминает осанку почтенного, «прямого» человека, который сам открыто встречает других и которого другие встречают открыто. Благодаря этим качествам, а также тому, что станок производит полотно, прикрывающее наготу и прячущее интимные места (жена, которая ткёт, прикрывает своего мужа, «в отличие от Хама, который обнажил своего отца»), он напоминает «крепость ангелов», т. е. пристанище, приют, магическую защиту, его упоминают как гарантию данных обещаний («клянусь полотном, сотканным на станке...», «нитью о

509

семи душах» и т. д. (Genevois, 1967, 25)), к нему обращаются («именем ткацкого станка...»), убеждая кого-либо не таиться. Но, само собой разумеется, наиболее важные из определений станка вытекают из его функций и особенно из гомологии между пахотой и тканьем, между ткаческим циклом или циклом станка и циклом зерна или поля. Все символические функции ткацкого станка отмечены двойственностью, вытекающей из того, что как практическое определение сельскохозяйственного цикла колеблется между циклом поля и циклом зерна: некоторые практики предполагают, что ткацкий станок — это человек, который рождается, растёт и умирает, другие — поле, которое засевают, а потом опустошают — ткаческий цикл отождествляется с циклом зерна или человеческой жизни (о шерсти также говорят, что она «созрела»). Можно сосредоточиться также на самом ткацком станке, а точнее, на его налаживании и на начале тканья, т. е. на *опасном* действии, состоящем в переплетении, завязывании, соединении противоположностей, наподобие пахоты, закалки железа или свадьбы. Можно обратиться к результату этого действия — к чему-то связанному, к узлу, прочному сочленению объединённых противоположностей, к живому существу, которое следует сохранить или разрезать (убить), подобно зерну, но опровергая это неизбежное умерщвление. Благотворный объект является также объектом опасным, который, подобно перекрестку или кузнецу, может вызвать и бесплодие, и плодородие (так, отвергнутая женщина, которая мечтает вновь выйти замуж, хватается веретено и бежит с воплями, однако никогда не следует переступать через станок, это может привести к смерти одного из членов семьи, а о злом языке говорят, что он опасен, как женщина, которая налаживает ткацкий станок).

Опасные свойства ткацкого станка, который совмещает в себе два вида мужского насилия — сочленение и расчленение, — ещё более усугубляются свойствами, приписываемыми некоторым его частям, как, например, ремизной нити (*Uni*), этой двусмысленной вещи, которая, указывая на

510

расчленение и на *узел*, используется в ритуалах наслания порчи точно так же, как и в ритуалах предохранения. Так, жена с помощью нити обмеряет мужа без его ведома, делает на нити семь узлов, заворачивает эту нить вместе с букетиком азалий (часто используемых в ритуалах изгнания злых сил) в кусок ношенной мужем одежды, все это закапывает в могилу чужака или, на худой конец, на границе между двумя полями (Chantreaux, 1944, 93). Снять мерку — значит создать дубликат, субститут измеряемой вещи, взять власть над этой вещью (тростинка, с помощью которой измеряют труп, всегда закапывается в могилу, чтобы женщины не использовали ее для своего колдовства). Эта операция по измерению, т. е. расчленению, выполняемая с помощью предмета, ассоциирующегося с идеей разрезания и сухости, производится также и над коровой, чтобы не пропало молоко (Rahmani, 1936), и над ребенком в ритуалах, защищающих от сглаза (Genevois, 1968, II, 56).

На этом и остановимся, хотя на примере этого предмета, чрезвычайно нагруженного и перегруженного смыслом из-за множественности способов его использования и его функций, можно легко показать, не впадая в противоречие, что порой практическая логика придает вещам мира *многоаспектность*, которая остается им присущей до тех пор, пока культурная

таксономия не лишает их этой множественности посредством осуществляемой ею произвольной селекции.

Действительно, практическая логика может функционировать, лишь совершенно свободно обращаясь с самыми элементарными принципами логической логики. Практическое чувство, как практическое овладение смыслом практик и предметов, позволяет аккумулировать все, что обеспечивает нужное направление, что хорошо согласуется и вполне стыкуется — хотя бы на самом общем уровне — с преследуемыми целями. Нельзя иначе объяснить присутствие идентичных предметов и символических действий в ритуалах, связанных с такими различными событиями в

511

жизни человека или поля, как похороны, пахота, жатва, обрезание или свадьба. Частичному совпадению значений, которые практические таксономии сообщают этим событиям, соответствует частичное совпадение ритуальных действий и символов, полисемия которых идеально отвечает многофункциональным по своей сути практикам. Так, не овладев символически понятиями *разбухания* (длительного) и *воскрешения*, блюдо, называемое *ufthyen*, смесь пшена и бобов, набухающих в процессе варки, тем не менее можно связать с церемониями бракосочетания, с пахотой или похоронами благодаря тому, что они отчасти подчиняются функции «воскрешения». И наоборот, можно исключить это блюдо из [ряда] событий вроде роста зубов (в пользу *thibuâjajin*, особого вида блинов, которые в процессе выпечки покрываются быстро лопающимися пузырями) или обрезания, этого ритуала очищения и возмужания (т. е. разрыва с женским миром), который находится в регистре сухого, огня, насилия и который сопровождается блюдами из жареного мяса. При этом не исключено, что в случае такой многофункциональной церемонии, как бракосочетание, где объединяются «интенции» возмужания (открыть) и оплодотворения (набухать), блюдо *ufthyen* может связываться со стрельбой в цель.

Свобода и принуждения, присущие ритуальной логике и дающие совершенное владение этой логикой, приводят к тому, что один и тот же символ может отсылать к взаимоисключающим реальностям с точки зрения самой аксиоматики системы. Следовательно, строгая алгебра ритуальных логик может быть когда-нибудь создана лишь при понимании того, что логическая логика, которая всегда *негативно* говорит о ритуальных логиках самой операцией их отрицания, посредством которой она учреждается, не может описывать эти ритуальные логики, не подвергая их разрушению. Нужно восстановить расплывчатую, гибкую и частичную логику этой *частично интегрированной* системы порождающих схем, которая, будучи *частично использована* в каждой конкретной ситуации, производит — всякий раз вне логического дискурса и конт-

512

поля, которые она делает возможными — практическое «определение» ситуации и функций действия, почти всегда множественных и налагающихся друг на друга. Такая система, построенная на простом и одновременно неисчерпаемом комбинировании, порождает действия, способные наилучшим образом обеспечить эти функции, которые при этом остаются в границах доступных средств. Достаточно сравнить схемы, соответствующие различным областям практики, такие как сельскохозяйственный год, приготовление пищи, женские работы, ритм дня, чтобы увидеть, что основополагающая дихотомия *в каждом отдельном случае определяется* различными схемами, которые являются формой, действенной в определенном пространстве: оппозиция между влажным и сухим, холодным и горячим, полным и пустым — для сельскохозяйственного года; между влажным и сухим, вареным и жареным, пресным и острым (как двумя вариантами вареного) — для приготовления пищи; между темным и светлым, холодным и жарким, внутренним (или закрытым) и внешним — для суток; между мужским и женским, мягким (зеленым) и твердым (сухим) — для цикла жизни. Достаточно добавить сюда другие структурированные универсумы, такие как пространство дома или части тела, чтобы увидеть действие других оснований: верх и низ, запад и восток, правый и левый и т. д.

Эти различные схемы являются частично независимыми и одновременно частично взаимозаменяемыми, т. е. более или менее взаимосвязанными. Например, от оппозиции переднее/заднее можно очень естественно перейти к оппозиции мужское/женское — не только через реальное разделение задач, в соответствии с которым женщине предназначено собирать то, что мужчина срезал или уронил, или через правило, которое требует от женщины, чтобы она следовала за своим мужем на расстоянии нескольких шагов. Мужчина отличается от женщины именно своей передней частью: в настенных росписях женщина изображается двумя ромбами, соответствующими анусу и матке, мужчина — одним ромбом (Devulder, 1957); мужчина — это тот, кто идет грудью вперед, кто все встречает с открытым ли-

513

цом (и здесь объединяются все коннотации, которые содержатся в слове «*qabel*»). Точно так же на основании относительно второстепенной оппозиции, такой как оппозиция между правым и левым, правой рукой и левой, прямым и кривым (или искривленным), можно было бы установить всю совокупность связей, конституирующих систему.

Плохо одетый, неловкий, левша (что близко к косолапому и к одноглазому) несет в себе неудачу. Встретишь его поутру — плохой знак. Никто не хочет брать его в работники. Он не может заколоть быка, разве что только правой рукой (здесь прибавляется оппозиция между мужским и женским, сухим и влажным). Если он привязывает скотину, то веревка рвется и животное убегает. Все делают правой рукой: едят, подают милостыню, раздают или получают еду, пьют, здороваются, и напротив, правой рукой не следует производить грязных действий, связанных с прикосновением к гениталиям или со сморканием (точно так же сплевывать следует через левое плечо). Левая рука — это рука злого колдовства; в противовес разрешенным амулетам, сделанным марабутом, которые носят на правой стороне, «магические» амулеты (зуб, палец мертвеца, миниатюрный лемех и т. д.) носят слева (точно так же положительная лечебная магия повернута к востоку, тогда как злое колдовство ориентировано на запад). Есть левой рукой означает кормить дьявола. Левая рука также — жестокая рука: «удар левши» (идет ли речь о ружье или камне) — это удар смертельный. Женщина связана с левым: предрасположенная искривляться влево, она движется вправо, только если ее выпрямили (это «сучок в бревне»). Правая рука — это рука, лучше всего подходящая для клятвы. Слово «*thiâawji*», которое обозначает ловкость ремесленника, в соответствии с народной этимологией, возможно, связано с идеей выкручивания, причем выкручивания влево, т. е. в неправильном направлении («злой человек — что кривое бревно: норовит выколоть глаз, осле-

514

пить»). Аналогичным образом глагол «*abran*» (BRN), который означает вращать предмет, голову, взгляд, язык (оговорки) справа налево, назад, короче, в неправильном направлении, противостоит глаголу «*qalab*» (QLB), означающему повернуться спиной, открыто перевести взгляд, подобно тому как женское противостоит мужскому, а пассивный отказ, уклонение, бегство — активной открытой, откровенной агрессии. Тем самым оппозиция движения влево, поворота справа налево, пагубных движений и движения направо, поворота слева направо, благотворных движений сходится с различием между движением на запад, убежищем, несчастьем и движением на восток, грудью вперед (*qabel*), т. е. с сохранением позы и манеры держать себя, свойственных человеку чести, на основании которых могут быть восстановлены самые основополагающие ценности культуры, вписанные, в частности, в схемы пространственной ориентации: как было показано, *qabel* означает также «повернуться к востоку» (*lqibla*), в этом исключительно благородном направлении, направлении к счастливым дням, хорошим предзнаменованиям, будущему (*qabel*) (а *qebbel* означает «поворачиваться на восток», как поступают, например, с животным, которого собираются зарезать правой рукой, или с покойниками в могиле); это означает хорошо принять того, кто приходит, оказать честь, это также значит «принимать», «удовлетворять». *Cherreq*, двигаться на восток, означает одновременно правильно продвигаться, продвигаться к *успеху*. Наоборот, движение на запад (*lgharb*), ссылка (*lghorba*), часто отождествляемое со смертью или могилой, носит пагубный характер: «Запад — это мрак». Об отце, у которого много дочерей, говорят: «Девушка — это сумерки (*itaghreb*)».

Иначе говоря, все образующие систему оппозиции связаны со всеми другими, но посредством более или менее длинных цепочек (которые могут быть или не быть обрати-

515

мыми), т. е. вплоть до конца ряда соответствий, которые постепенно освобождают отношение от его содержания. Более того, всякая оппозиция через отдельные соотнесения может быть связана со многими другими, различными по интенсивности и смыслу отношениями (например, оппозиция острое/пресное может быть непосредственно связана с оппозицией мужское/женское и горячее/холодное и, более косвенно — с оппозициями сильное/слабое или пустое/полное, в последнем случае — через мужское/женское и сухое/влажное, которые, в свою очередь, связаны между собой). Из этого следует, что разные оппозиции в *сети* связей, которые их объединяют, имеют разный вес и что можно выделить второстепенные оппозиции, которые в каком-то смысле уточняют главные оппозиции и

которые имеют по этой причине относительно слабую производительность (желтое/ зеленое есть простое уточнение сухого/влажного), и первостепенные оппозиции (такова оппозиция мужское/женское или сухое/влажное), прочно связанные со всеми другими посредством логически очень разнообразных отношений, учрежденных культурным произволом (например, оппозиции между женским/мужским и внутренним/внешним или левым/правым, кривым/прямым, низом/верхом). Исходя из того, что на практике всегда используется лишь определенный сектор системы схем (при том, что связи со всеми другими оппозициями никогда полностью не разрываются) и что разные схемы, используемые в различных ситуациях, частично автономны и частично связаны с другими, совершенно естественно, что все продукты действия этих схем, идет ли речь об отдельном ритуале или о последовательности ритуальных действий (как, например, ритуалы перехода), частично конгруэнтны, и что всякому, кто практически владеет системой схем, они представляются приблизительно, т. е. практически, эквивалентными⁵⁹.

⁵⁹ Близость к этому образу мысли, который приобретается в научной практике, дает представление (еще очень абстрактное) о субъективном чувстве необходимости, которое этот образ мысли вызывает у тех, кем он владеет: исключено, что эта примиренческая логика переопределенных и туманных связей, защищенных от противоречия или ошибки благодаря ее слабости, может встретить в себе самой препятствие или сопротивление, которые были бы способны вызвать повторную рефлексию или сомнение. Таким образом, если с этим образом мысли и случаются неприятности, то они могут прийти только извне, через те противоречия, которые порождает синхронизация (поощряемая письмом) и стремление к систематизации, которое она выражает и делает возможным.

516

Вот почему, рискуя быть иногда понятым как возврат к интуитивизму (который в лучшем случае имитирует практическое овладение системой схем, которым не овладел теоретически), описание через конструирование, позволяющее овладеть *порождающей формулой* практик, должно оставаться в границах, которыми практическая логика обязана тому факту, что ее основанием является не эта формула, а то, что служит ее практическим эквивалентом, т. е. система схем, способных направлять практики, осознаваемая не всегда и не полностью⁶⁰. Теоретическая модель, которая позволяет воссоздать весь универсум зафиксированных практик, рассматриваемых с точки зрения того только, что в них может быть социологически определенного, отделена от того, чем владеют в практическом состоянии агенты. Именно благодаря этой дистанции, бесконечно малой и одновременно бесконечно большой, простота и сила такой модели дает верную *идею*, которая определяет осмысление или — что в конечном счете одно и то же — выявление того, что было неявным [l'explication].

⁶⁰ По совершенно иным причинам потребовалось вынести в приложение анализ внутреннего пространства дома, который, хотя и несет в себе проверочную ценность, по способу изложения еще принадлежит структуралистской логике.

Приложение

Дом, или Перевернутый мир

Внутреннее устройство кабийского дома имеет прямоугольную форму, решетчатая перегородка высотой в половину высоты дома разделяет пространство на две неравные части — треть и две трети его длины. Большая часть дома, возвышающаяся приблизительно на 50 см, служит жилым помещением, она покрывается смесью из черной глины и коровьего навоза, женщины циклюют ее галькой; меньшая часть дома, выложенная плиткой, отводится для скота. Двухстворчатая дверь открывает проход в оба помещения¹. На одном конце перегородки выставлены глиняные кувшинчики или плетеные корзинки, в которых хра-

¹ Текст представляет несколько измененную статью, впервые опубликованную в: *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-è anniversaire.* — Paris; Le Haye — Mouton, 1970. — P. 739-758. Несмотря на то, что в нем уже намечаются принципы анализа, которые были развиты позже (об этом свидетельствует то внимание, которое уделяется движению и перемещению тела), такая интерпретация пространства кабийского дома находится целиком в рамках структуралистской логики. Тем не менее представляется полезным опубликовать этот текст в виде приложения. Во-первых, поскольку дом имеет статус микрокосма в опрокинутом виде, уменьшенный образ мира, который дает эта интерпретация, может служить введением в более полный и сложный анализ, предпринятый в данной книге. Во-вторых, данная интерпретация, давая дополнительные элементы доказательства к ранее проведенному анализу, раскрывает идею объективистской реконструкции системы отношений, которой следовало себя посвятить, чтобы выйти к окончательной интерпретации, которая внешне иногда кажется ближе к интуитивистскому толкованию.

518

нятся продукты для текущего пользования: инжир, мука, овощи, на другом конце, ближе к двери — кувшины с водой. Над хлебом имеется чердак, где, помимо всевозможной утвари, хранятся сено и солома, предназначенные на корм скоту, и где, как правило, спят зимой женщины и дети. Перед каменной кладкой с нишами и отверстиями для кухонной утвари (поварешка, горшок, блюдо для приготовления лепешек и другая закопченная посуда из глины), которая примыкает к щипцу*, называемому стеной (или, точнее, «стороной») верха, или стеной *kanun*, по обе стороны которой стоят большие кувшины с зерном, расположен очаг (*kanun*), круглая полость, углубляющаяся к центру на несколько сантиметров. Вокруг нее треугольником установлены три крупных камня, на которые ставятся горшки².

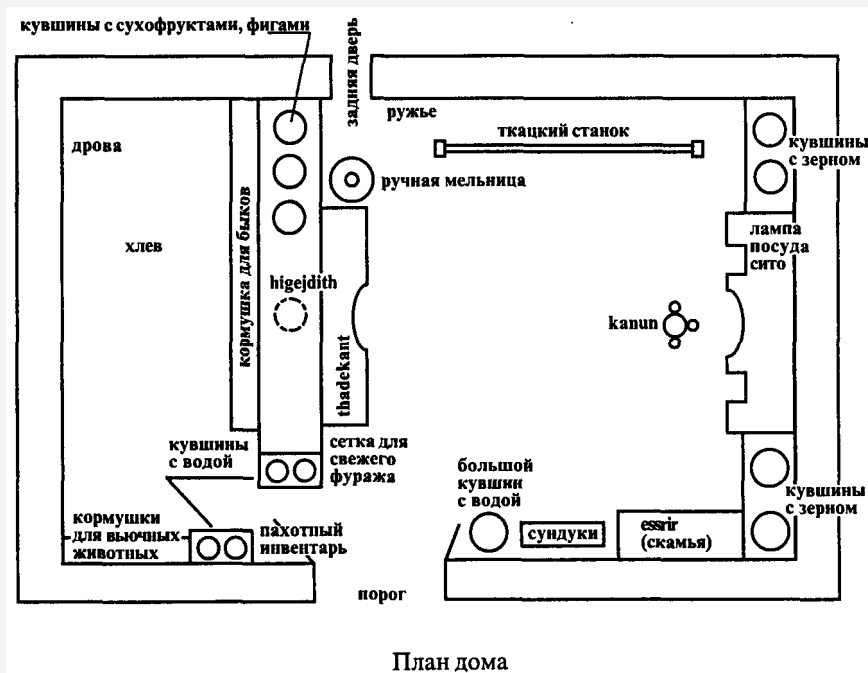
Вдоль стены напротив двери, которая называется чаще всего так же, как стена внешнего фасада, выходящая во двор (*tasga*³), стеной ткацкого станка, или лицевой стеной (когда входят в дом, оказываются к ней лицом), устанавливается ткацкий станок. Противоположная стена, т. е. та, в которой сделана дверь, называется темной стеной, стеной сна, девичьей или могильной (существуют выражения: «девушка — это потемки»; «девушка — это темная стена»; «когда родится мальчик, светлые стены озаряются светом, когда покойник покидает дом, темные стены плачут» (Bassagana, Sayad)). У этой стены стоит довольно широкая скамья, на которой раскладывается циновка, она слу-

* Верхняя часть торцевой стены здания, ограниченная скатами крыши. — *Прим. перев.*

¹ Все описания берберского дома, даже самые точные и методичные из них (Laoust, 1912, 12-15 и 1920, 50-50; Maunier, 1930, 120-177; Genevois, 1955), содержат, несмотря на всю их тщательность, систематические лакуны, которые необходимо заполнять в ходе непосредственного исследования.

³ За исключением этого случая, стены обозначаются двумя разными словами в зависимости от того, смотря на них извне или изнутри. Стены с внешней стороны с помощью мастерка штукатурят мужчины, тогда как стены изнутри красят и украшают вручную женщины. Эта оппозиция между двумя точками зрения, как будет показано, имеет основополагающий характер.

План дома



План дома

520

жит укрытием для теленка или для праздничного барашка, иногда там складывают дрова или ставят кувшин воды. Одежда, циновки, покрывала днем висят на вешалке, перекидываются через поперечную балку напротив темной стены или раскладываются под скамьей. Таким образом, стена *kanun* противоположна хлеву, как верх — низу (*adaynin*, «хлев», связан с корнем *«ada»*, «низ»), а стена ткацкого станка противоположна стене двери, как свет — тьме. Можно было бы ограничиться сугубо техническим объяснением этих оппозиций, поскольку стена ткацкого станка, расположенная напротив двери, которая, в свою очередь, повернута на восток, гораздо лучше освещается, а хлев действительно расположен ниже (т. к. дом чаще всего ставится перпендикулярно сточным желобам, чтобы облегчить слив навозной жижи и использованной воды), если бы множество признаков не указывали на то, что эти оппозиции включены в систему параллельных оппозиций, значение которых никогда не исчерпывается техническими требованиями.

Низкая, темная, ночная часть дома — это место хранения влажных, свежих или сырых продуктов, кувшинов с водой, выставленных на скамьях по обе стороны от двери или у темной стены, место, где держат дрова, сено, а также место, где содержится скот (быки и коровы, ослы и мулы), место отправления естественных функций: сон, сексуальные акты, роды, а также смерть. Эта низкая часть дома противостоит высокой части, светлой, благородной, месту обитания людей и, в частности, гостей, месту огня и предметов, сделанных с помощью огня: лампы, кухонной утвари, ружей — этих атрибутов мужского достоинства и доблести (*nif*), которые защищают женскую честь (*h'urma*) — месту ткацкого станка, символа всяческой защиты, а также месту двух чисто культурных функций, которые выполняются внутри дома: приготовление пищи и тканье. Действительно, смысл, объективированный в вещах или в разных частях пространства, открывается полностью лишь через практики, структурированные в соответствии с теми же схемами, которые формируются в их отношении (и на-

521

оборот). Гости усаживают перед ткацким станком, тем самым выражая ему особое уважение, *qabel*, глагол, который обозначает также «повернуться лицом к востоку». Если гостя приняли плохо, обычно он говорит: «Меня посадили у стены темноты, как в могилу». Стену темноты называют также стеной больного, а выражение «подпирать стену» означает быть больным или, более широко, праздным; на нее вешают одежду больного, особенно часто — зимой. Связь между темной стеной дома и смертью подтверждается также тем фактом, что именно у входа в хлев обмывают покойника. Эта связь обнаруживается и через гомологию между сном и смертью, что находит свое выражение в рекомендации переворачиваться во сне с правого бока на левый, поскольку

поза спящего на правом боку — это поза покойника в могиле. В похоронных песнопениях могила, этот «подземный дом», представляется как перевернутый дом (белое/темное, верх/низ, покрытый росписью/грубо выкопанный), в них используется эта омонимия, связанная с аналогией по форме: «Я нашел людей, роющих могилу, киркой они возводили стены, они строили там скамьи (*thiddukanin*)», — говорится в отпевании (Genevois, 1955, №46, р. 27). *Thaddukant* (мн. число *thiddukanin*) означает скамью, прислоненную к щипцу (*addukan*), а также земляную скамейку в могиле, на которой покоится голова умершего мужчины (а небольшое углубление, в которое укладывают голову умершей женщины, называется *thakwath* — так же как называются маленькие ниши в стенах дома, служащие для хранения мелких предметов, принадлежащих женщинам). Принято говорить, что хлев несет на себе чердак (целиком сделанный из дерева), подобно тому как покойника несут на себе носильщики⁴, поскольку *thaârichth*

⁴ Перетаскивание балок, отождествляемых с хозяином дома, называется *thaârichth*, так же как чердак и как носилки, на которых переносят покойника или раненых животных, для того чтобы заколоть их подальше от дома. Перенос балок служит поводом для социальной церемонии, значение которой полностью совпадает со значением погребения. И праздничный характер церемонии, и обрядовость формы, в которую она облекается, и большое число вовлекаемых участников — все указывает на то, что этот коллективный труд (*thiwizi*) может быть сравним лишь с похоронами: мужчины отправляются к месту рубки, созываемые с высоты минарета, как на похороны. Участие в перетаскивании балок в этом действии, всегда выполняемом беспрекословно, так же почетно (*h'assana*, «достоинство»), как и участие в коллективных действиях, связанных с похоронами (рыть могилу, выкорчевывать камни, носить их, помогать нести гроб или участвовать в похоронах).

522

означает как чердак, так и носилки. Понятно также, что невозможно предложить гостю, не оскорбив его, переночевать на чердаке, который так же противостоит стене ткацкого станка, как эта стена — стене могилы. Точно так же у стены ткацкого станка, лицом к двери, на свету, усаживают, вернее, выставляют напоказ невесту в день свадьбы, подобно тому как здесь же выставляют праздничные блюда. Если знать, что пуповину родившейся девочки закапывают под ткацким станком и что для того, чтобы сберечь невинность невесты, ее заставляют пройти от двери к стене ткацкого станка, становится понятна функция магической защиты, которая предписывается этому инструменту⁵. На деле, с точки зрения родственников-мужчин, вся жизнь девушки сводится к ряду последовательных позиций, которые она занимает относительно ткацкого станка, символа мужской защиты: до свадьбы она находится за ткацким станком, в его тени, под его защитой, как и под защитой отца и братьев; в день свадьбы она садится спиной к ткацкому станку, лицом к свету, а затем она усаживается ткать за станок, спиной к стене света.

Низкая и темная часть противостоит так же высокой части, как женское — мужскому: помимо того, что в результате разделения труда между полами на женщину возложена забота о большей части предметов, принадлежащих темной части дома, связанных, в частности, с ношением

⁵ У арабов при исполнении магического ритуала закрытия замка, призванного сделать женщину неспособной к сексуальным отношениям, невесту заставляют пройти вдоль цепи, протянутой от ткацкого станка, от внешнего — к внутреннему, т. е. от центра комнаты к стене, у которой работают ткачихи; тот же маневр, выполняемый в обратном направлении, открывает замок (Marçais, Guida, 395).

523

воды, дров для растопки, навоза, а также ухода за скотом, оппозиция между высокой и низкой частями воспроизводит во внутреннем пространстве дома оппозицию, которая установлена между внутренним и внешним, между женским пространством, домом и садом, и мужским пространством.

Оппозиция между частью, предназначенной для приемов, и частью для интимной жизни (которую можно обнаружить в шатре кочевников, разделенном тканью на две части, одну — открытую гостям, другую — предназначенную женщинам) находит свое отражение в следующем обряде предсказания: когда кот, это положительное животное, входит в дом, а к его спине прицепилось перо или кусочек белой шерстяной нитки, и кот направляется к очагу, это служит знаком прибытия гостей, которых будут угощать мясными блюдами; когда кот направляется в сторону хлева, это значит, что семья приобретет корову, если это происходит весной, или быка, если дело происходит в период пахоты. Когда же кот входит случайно, незванным, и его прогоняют, он оказывается носителем символики, в которой практически реализовано движение входа. Перо выступает эквивалентом шерсти, конечно же, потому, что оба эти материала белого цвета выступают носителями хорошего. Достаточно соединить оппозицию очага и хлева, которая структурирует целую последовательность [значений] между благородной частью, где жарят мясо, едят в праздники и принимают гостей, и нижней частью, предназначенной для скота, с оппозицией между двумя временами года: осенью,

временем коллективного жертвоприношения, быка и пахоты, и весной, временем молока, чтобы получить быка и корову.

Низкая часть дома является местом наиболее интимных сторон частной жизни, т. е. всего того, что касается сексуальной жизни и зачатия. Эта темная часть, будучи почти пустой в течение дня, когда вся женская активность концентрируется вокруг очага, ночью наполняется людьми, а также животными, поскольку быки и коровы никогда не ночуют вне дома, в отличие от мулов и ослов. Наиболее

524

населена, если можно так выразиться, она бывает в сырой период, когда мужчины ночуют дома, а быки и коровы получают корм в хлеву. Здесь самым очевидным образом устанавливается связь между плодovitостью мужчины и плодородием поля с темной частью дома, что демонстрирует прекрасный пример уравнивающей связи между плодородием и темнотой, полным (или набуханием) и влажным: если зерно, предназначенное для потребления, хранится в больших глиняных горшках у стены верха, по обе стороны очага, то зерно, предназначенное для посева, хранится в темной части дома, в овечьих мехах или в ларях, установленных у подножья стены темноты, иногда под супружеской кроватью, иногда в деревянных ларях, размещенных под скамьей у разделительной стены (Servier, 1962, 229, 253)⁶. Если помнить, что рождение — это всегда возрождение предка, то становится понятно, что темная часть может быть одновременно местом смерти и рождения, не вызывая никакого противоречия.

В центре разделительной стены, между «домом людей» и «домом животных», возвышается главная колонна, поддерживающая несущую балку (*«asalas alemmas»* — обозначение мужского рода), как и всю остальную арматуру дома. Таким образом, несущая балка, которая распространяет свою защиту от мужской части дома к женской, прямо отождествляется с хозяином дома, стражем семейной чести, тогда как центральная колонна, ее раздвоенное окончание (*«thigejdith»* — обозначение женского рода), на котором держится балка, ассоциируется с женой (согласно Монье Бени Келлили, ее называют *«Masâuda»*, словом женского рода, означающим «счастливая»), поскольку их стыковка обозначает совокупление, которое в настенной живописи изображается как союз балки и колонны, двумя перекрестьями (Devulder, 1951).

Вокруг несущей балки, символа мужской силы, располагается другой символ оплодотво-

⁶ Строительство дома, к которому всегда приступают в случае женитьбы сына и которое символизирует рождение новой семьи, как и браки, запрещено начинать в мае (Maunier, 1930).

525

ряющей силы мужчины, а также воскрешения — змей, «хранитель» дома, который иногда изображается, например в районе Колло, на изготовленных женщинами глиняных горшках, где хранится зерно для посева, и который, как рассказывают, иногда спускается в дом, в лоно бесплодной женщины, называя ее матерью; в Дарма бесплодная женщина привязывает свой пояс к центральной балке (Maunier, 1930), к балке же подвешивают обрезанную крайнюю плоть и тростник, который использовали при обрезании. Когда тростник с треском ломается, следует быстро произнести «лишь бы к добру», чтобы опровергнуть заключенное в этом шуме предсказание смерти хозяина дома. Когда рождается сын, говорят: «Пусть он станет несущей балкой в доме», а когда он впервые прошел через ритуал поста, разговляется он на крыше, т. е. на несущей балке (для того, как считается, чтобы он мог переносить балки). В целом наборе загадок и поговорок женщину явным образом сравнивают с центральной колонной: «Женщина — это центральная колонна». Молодой жене говорят: «Да сделает Бог из тебя колонну, прочно стоящую в центре дома». В одной загадке спрашивается: «Она стоит, а ног не имеет». Завершающая колонну рогатина, открытая сверху, имеет женскую природу, плодотворную, или, вернее, оплодотворяемую.

Символическим выражением дома, союза *asalas* и *thigejdith*, который распространяет свою несущую изобилие защиту на любой человеческий брак, является — как пахота—брак неба и земли: «Женщина — это основание, мужчина — несущая балка», говорит одна пословица. *Asalas*, о которой в одной загадке говорится «рожденная в земле и похороненная на небе» (Genevois, 1963), оплодотворяет *thigejdith*, посаженную в землю и открытую небу.

Таким образом, дом организуется вокруг совокупности гомогенных оппозиций: сухое/влажное : : высокое/низкое : : свет/тьма : : день/ночь : : мужское/женское : : *nifl'h'urma* : : оплодотворяющее/оплодотворяемое. Но в действ-

526

тельности те же оппозиции устанавливаются между домом в целом и остальным универсумом. Рассматриваемый относительно чисто мужского мира общественной жизни и

полевых работ дом, этот универсум женщины, является *h'aram*, т. е. одновременно и сакральным, и незаконным для всякого мужчины, который не является его частью (отсюда выражение, употребляемое в клятвах: «И пусть моя жена или мой дом станут *h'aram*, (незаконными для меня), если...»). Дальний родственник (или близкий, но по линии жены, как, например, брат жены), который в первый раз входит в дом, передает хозяйке дома сумму денег, которая называется «взгляд» (*thizri*). Будучи местом сакрального левого, *h'urma*, с которой связаны все свойства, ассоциирующиеся с темной частью дома, находится под защитой мужской доблести (*nif*), как темная часть дома находится под защитой несущей балки. Всякое осквернение сакрального места приобретает социальное значение кощунства: так, воровство в обитаемом доме традиционно считается очень серьезным преступлением, оскорбляющим *h'urma* дома и попирающим *nif* главы семьи.

Недостаточно сказать, что женщина привязана к дому, если не отметить одновременно, что мужчина из дома исключается, по крайней мере днем. Место мужчины — на улице, в поле, на сходе: этому мальчика учат с ранних лет. Отсюда — формула, которую повторяют женщины, давая понять, что мужчина не знает, что происходит в доме: «О, мужчина, несчастный, весь день в поле, как ослик на пастбище!» Как только рассветет, он должен идти в поле или на собрание; зимой, если он не в поле, то он там, где проходят собрания, или сидит на скамейке под навесом у входа во двор. Даже ночью, во всяком случае в период сухой погоды, мужчины и мальчики, подвергшиеся обрезанию, спят вне дома: либо у мельничного жернова, на току, рядом со стреноженными ослом и мулом, либо на сушильне фиников, либо в чистом поле, реже — на *thajmaâth*⁷. Тот мужчи-

⁷ Дуализм ритма, связанный с разделением на сухой и влажный периоды, проявляется также в домашнем хозяйстве: оппозиция низкой и высокой части дома замещается летом оппозицией между собственно домом, где спят женщины и дети и где хранятся запасы, и двором, куда выносят очаг и ручную мельницу, где едят и где отмечают праздники и отправляют церемонии.

527

на, который проводит слишком много времени дома днем, вызывает подозрение или насмешки: это «домашний мужчина», который вертится под ногами у женщин, который «сидит дома, как курица на яйцах». Уважающий себя мужчина постоянно должен быть виден другим, встречаться с людьми, должен быть повернут к ним лицом: он мужчина среди мужчин (*argaz yer irgazen*). Отношения между мужчинами завязываются вне дома: «Друзья — это те, кто общается вне дома, не у *kanun*».

Все биологические отправления: еда, сон, зачатие, рождение — исключены из внешнего универсума (как говорится, «курица не несется на рынке»), водворены в убежище интимных и природных таинств, каковым является дом, этот мир женщины, которой предначертано управлять этой природой и быть исключенной из публичной жизни. В отличие от мужского труда, выполняемого на виду у всех, труд женщины обречен оставаться скрытым и незаметным («Бог его скрывает»): «Дома она вечно в работе, трудится как пчелка, а снаружи (наверху) — никаких следов ее работы». Две очень схожие поговорки определяют положение женщины, для которой, помимо дома, уготована только могила: «Твой дом — твоя могила», «У женщины есть только два места жительства — дом и могила».

Таким образом, оппозиция между домом женщин и собранием мужчин, между частной жизнью и жизнью публичной или, если угодно, между ярким светом дня и тайной ночи очень точно накладывается на оппозицию между низкой, темной и ночной частью дома и его высокой, благородной и ярко освещенной частью⁸. Иначе говоря, оппозиция, которая устанавливается между внешним миром и до-

⁸ Оппозиция между жилым домом и домом собраний (*thajmaâth*) ясно прочитывается в разнице планов двух построек: в то время как жилой дом открывается фасадной дверью, дом собраний предстает как длинный пассаж под крышей, полностью открытый до обоих щипцов, который можно пересечь из конца в конец.

528

мом, полностью обнаруживает свой смысл только в том случае, если принимать во внимание, что сам дом, как один из членов этой оппозиции, оказывается разделен по тем же основаниям, по которым он противопоставлен другому члену. Поэтому в равной мере верно и неверно говорить, что внешний мир противопоставляется дому, как мужское — женскому, день — ночи, огонь — воде и т. д., поскольку второй член этих оппозиций каждый раз делится на самое себя и на свою противоположность.

Дом, этот микрокосм, организованный в соответствии с теми же оппозициями, которые организуют универсум, находится последним в отношении гомологии. С другой точки зрения, мир дома, взятый в его целостности, оказывается с остальным миром в отношении оппозиции, основания которой совпадают с основаниями, организующими как внутреннее пространство дома, так и остальной мир и — шире — все сферы существования. Итак, оппозиция между миром женской жизни и миром мужского

поселения [cite] основывается на тех же принципах, что и две системы оппозиций, которые она противопоставляет. Приложение к этим противостоящим областям *principium divisionis*, который задает само их противостояние, обеспечивает своего рода экономику и избыток согласованности, не вызывая в качестве ответной реакции никакого смещения между этими областями. Структура типа $a/b : : b_1/b_2$, безусловно, самая простая и самая действенная из всех, которые только могут быть использованы ритуально-мифической системой, поскольку она не может противопоставлять, одновременно не объединяя, будучи способной интегрировать в одном порядке огромный объем данных, попросту применяя — путем бесконечного повтора — один и тот же принцип разделения. Каждая из двух частей дома (и одновременно каждый из предметов, в нем расположенных, и каждая работа, в них выполняемая) в определенной мере может быть квалифицирована на двух уровнях. Во-первых, в той мере, в какой эта часть принадлежит универсуму дома, она может быть квалифицирована как женская (ночная, темная и т. д.). Во-вторых, она может быть определена как мужская или

529

женская в зависимости от того, принадлежит ли она к одному или другому делению этого универсума. Так, например, поговорку «мужчина — это внешняя лампа, а женщина — лампа внутренняя» следует понимать так, что мужчина — это настоящий свет, свет дня, а женщина — это свет тьмы; к тому же, известно, что женщина связана с луной, а мужчина — с солнцем. Точно так же женщина, когда обрабатывает шерсть, благословляет ткань, поскольку белизна шерсти приносит счастье («белые дни» — это счастливые дни, и многие практики, исполняемые до замужества, вроде окропления молоком, призваны сделать женщину «белой»). Ткацкий станок, этот идеальный инструмент женской работы, *выровненный*, как мужчина или плуг, лицом к востоку, является востоком внутреннего пространства и обладает мужской ценностью, символизируя защиту. Точно так же очаг, «пуп» дома (дома, который в свою очередь отождествляется с животом матери), где тлеют угли, этот потаенный, рассеянный, женский огонь, является областью женщины, облеченной полнотой власти относительно всего того, что касается кухни и распределения запасов еды⁹. Женщина ест у очага, тогда как мужчина, повернутый к внешнему миру, принимает пищу, находясь посередине комнаты или во дворе. В любом случае, очаг и окружающие его камни во всех ритуалах, где они задействованы, сохраняют свою магическую силу, благодаря принадлежности к порядку огня, сухого и солнечного жара¹⁰ — идет ли речь о

⁹ Кузнец — это мужчина, который, как женщина, проводит весь свой день внутри дома, у огня.

¹⁰ Очаг — это место некоторых ритуалов и объект запретов, который находится в оппозиции темной части. Например, запрещено дотрагиваться до золы ночью, плевать в очаг, лить в него воду или слезы (Maunier). Точно так же ритуалы, направленные на перемену погоды и основанные на инверсии, используют оппозицию между сухой и влажной частями дома: например, чтобы влажное перешло в сухое, ночью на порог дома выкладывают гребень для чесания шерсти (предмет, сделанный с помощью огня и имеющий отношение к ткани) и раскаленные уголья. И наоборот, чтобы сухое стало влажным, чесальные гребни, выложенные ночью на порог, обрызгивают водой.

530

том, чтобы снять сглаз, исцелить от болезни, вызвать хорошую погоду. Самому дому приписывается двойственное значение: если верно, что он противостоит публичному миру, как природа — культуре, то с другой точки зрения сам дом есть культура (недаром о шакале, этом воплощении дикой природы, говорят, что он не строит дом).

Дом и, шире, деревня, край в целом (*laâmara* или *thamurth iâamaran*), территория, населенная людьми, противостоит в некотором отношении пустынному, безлюдному полю, которое называют *lakhla*, пустое и бесплодное пространство; так, жители Таддер-эль-Джеддит верили, что семьям тех, кто строит за территорией деревни, грозит вымирание (Maunier, 1930). То же верование распространяется и на другие места, исключение делается лишь для сада, сушильни для фиников — т. е. мест, которые в каком-то смысле составляют часть деревни и ее плодородия. Но оппозиция не исключает гомологии между плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те и другие являются продуктом союза мужского и женского начал, солнечного огня и земной влажности. Именно эту гомологию имеет в виду большинство мифов, посвященных людскому и земному плодородию, идет ли речь о приготовлении пищи, строго подчиненном оппозициям, которые организуют сельскохозяйственный год, и, тем самым, ритмам календаря сельскохозяйственных работ, или о ритуалах обновления камней очага (*iniyen*), которые отмечают переход от сухого сезона к влажному или начало года, и, шире, обо всех ритуалах, исполняемых внутри дома, уменьшенного образа космоса. Когда женщины вовлекаются в собственно сельскохозяйственные ритуалы, то в основе их ритуальных действий лежит гомология между

сельскохозяйственным и человеческим плодородием, этой идеальной формой всякого плодородия. Можно до бесконечности перечислять ритуалы, производимые внутри дома, которые лишь внешне похожи на домашние ритуалы — в действительности они направлены на обеспечение плодородия поля и дома в их неразрывности. В самом деле, дом должен быть полон, что-

531

бы поле было полным, и женщина способствует плодородию поля, занимаясь, среди прочего, накоплением, бережением и сохранением благ, которые произвел мужчина, и своеобразным закреплением в доме всего того добра, которое может в нем уместиться. «Мужчина — как родник, а женщина — как озеро». Он приносит, а она принимает и охраняет. «Мужчина — крюк, к которому подвешены корзины, поставщик, скарабей, паук или пчела». Женщина говорит: «Управляйся ловко, как с головней. Есть сегодня, есть завтра, есть могила; Бог прощает того, кто оставляет, а не того, кто съедает». И еще: «Лучше рачительная женщина, чем пара волов к пахоте». Как «богатый край» противостоит «пустому пространству», так и «полный дом» (*laâmmara ukham*), чаще всего в образе «старухи», которая копит и собирает, противостоит «пустому дому» (*lakhla ukham*), чаще всего в образе невестки. Летом входная дверь должна оставаться открытой весь день, чтобы в дом мог проникать щедрый свет солнца, а вместе с ним — и процветание. Закрытая дверь — это голод и бесплодие: сесть на порог означает перекрыть проход для счастья и процветания. Желая кому-либо процветания, говорят: «Пусть твоя дверь остается открытой», «Пусть твой дом будет открыт, как мечеть». Богатый и щедрый мужчина — это тот, о котором говорят: «Его дом — мечеть, он открыт для всех, бедных и богатых, в нем есть лепешки и кускус, он полон» (*thaâmmar*; «*âmmar*» говорят об экономной и хорошей хозяйке); щедрость — проявление достатка и гарантия достатка в будущем. В большинстве технических и ритуальных видов деятельности, которые вменяются женщине, заложена объективная интенция превратить дом — на манер *thigejdith*, которая открывает свою рогатину для *asalas alemmas* — во вместилище изобилия, приходящего извне, в живот, который, как земля, принимает в себя семя; и наоборот, противодействовать всем центробежным силам, способным лишить дом тех вложений, которые в него были сделаны.

Так, например, запрещается давать прикурить в день рождения ребенка или теленка, а также в первый день па-

532

хоты¹¹; в конце молотбы ничего нельзя выносить из дома, и женщина должна вернуть в дом все вещи, которые она давала взаймы, нельзя выносить из дома молоко, выдоенное в течение трех дней после отела; новобрачная может перешагнуть порог дома не раньше, чем через семь дней после свадьбы, молодая мать может выйти из дома лишь на сороковой день после рождения ребенка; младенца не выносят на улицу до дня Аид-Сегхира; никогда нельзя одалживать ручную мельницу, а держать ее пустой — значит навлечь на дом голод; нельзя выносить из дома неотканное полотно; запрещается одалживать огонь, так же как подметать, в течение первых четырех дней пахоты, ибо это акты изъятия; вынос покойника делается «облегченным», чтобы он не унес с собой благополучие¹²; «первый выход» коровы, на четвертый день после отела, сопровождается жертвоприношением.

«Пустота» может быть результатом акта изъятия, она может быть создана также при помощи некоторых предметов, таких, например, как плуг, который нельзя вносить в дом в перерыве между двумя днями пахоты, или ботинки пахаря (*arkasen*), которые ассоциируются с *lakhla*, с пустым и бесплодным пространством (как тот, кого называют *ikhla*, «одиноким, расточительным мужчиной»), нельзя впускать некоторых персонажей, как, например, старух, приносящих с собой бесплодие, разоривших множество домов и наславших на дома воров. И наоборот, другие ритуаль-

¹¹ Наоборот, внесение в дом новых камней для очага в дни начинаний воплощает все благое и благополучное; предсказания, которые делают в этих обстоятельствах, касаются изобилия и плодородия: если под одним из камней обнаруживают белого червя — это к рождению ребенка, зеленая трава — к хорошему урожаю, муравьи — к увеличению стада, мокрица — к росту поголовья скота.

¹² Утешая родных, говорят: «Он оставил вам *baraka*», — если речь идет об умершем взрослом, или: «*baraka* не покинул дом», — если умер младенец. Покойника укладывают около двери, головой к выходу; воду греют около хлева, обмывание тела совершается у входа в хлев; золу и пепел костра развешивают на улице, но доска, на которой обмывали тело покойника, остается стоять у двери еще три дня.

533

ные действия направлены на «наполнение» дома. Например, первый камень фундамента орошают кровью животного, а затем на него бросают осколки семейной

лампы (которая принимает участие в большинстве ритуалов плодородия), или молодую жену усаживают при входе в дом на циновку, усыпанную зерном. Самый первый вход в дом содержит угрозу полноте внутреннего мира, и ритуалы порога, одновременно выполняющие функции предсказания и защиты, должны эту угрозу предотвратить. Пару новых волов встречает хозяйка дома, воплощающая «полноту» дома, она укладывает на порог шкуру барана, ставит на нее ручную мельницу и мелет муку. Большинство ритуалов, которые направляют плодородие в хлев и тем самым в дом («дом без коровы — пустой дом»), магическим образом укрепляют связь между молоком (*azegzaw* означающее также «сырой», *thizegzawth*), травой, весной, детством природного мира и человека. В день весеннего равноденствия во время возвращения *azal* пастушок — в силу своего возраста и функций связанный одновременно и с ростом поля, и с ростом скота — собирает букет «из всего, что колыхнется на ветру», чтобы повесить его над притолокой двери (Rahmani, 1936), в этот же день на пороге хлева закапывают узелок с тмином, смолистым ладаном и индиго, приговаривая: «О, синь-зелень (*azegzaw*), сделай так, чтобы масло не иссякло!». К маслобойке подвешивают свежесобранные растения, ими же натирают посуду для молока. Вход новобрачной в дом чреват серьезными последствиями для плодородия и изобилия дома: когда она едет на муле из отцовского дома, ей подают воду, пшеничные зерна, финики, орехи, крутые яйца или блины, т. е. продукты, ассоциирующиеся с плодородием женщины и земли (хотя набор продуктов зависит от района), молодая жена бросает эти продукты в направлении дома, как бы посылая впереди себя плодородие и изобилие, которые она должна принести с собой. Порог дома она преодолевает, сидя на спине одного из родственников мужа, иногда (Maunier, 1930) на спине чернокожего (во всяком случае, никогда — на спине мужа), который своим участием препятствует силам зла, способ-

534

ным повредить плодородности невесты и пребывающим на *пороге*, в этой точке встречи противоположных миров. Женщина никогда не должна садиться на пороге с ребенком на руках; маленький ребенок и молодая супруга, пребывая в *пограничном* состоянии, особенно уязвимы и потому не должны часто вставать на порог. Так, женщина, через которую в дом входит плодородие, в свою очередь способствует плодородию сельскохозяйственного мира: обращенная во внутренний мир, она воздействует также на мир внешний, обеспечивая наполненность изнутри, и, в качестве охранительницы порога, безвозмездно контролирует эти обмены — до конца понятные только в магической логике, — посредством которых каждая из частей универсума стремится получить от другой части лишь полноту, в свою очередь предлагая лишь пустоту¹³.

Но какая из этих двух систем оппозиций, определяющих дом как в его внутренней организации, так и в его отношениях с внешним миром, выдвигается на первый план, зависит от того, рассматривается ли дом с мужской или женской точки зрения. Если для мужчины дом — это не столько место, куда входят, сколько место, откуда выходят, то для женщин оба эти движения, как и их определения, имеют противоположное значение, поскольку движение вовне для женщины заключается в акте изъятия, и ей более свойственно движение внутрь, от порога к очагу. Смысл движения вовне особенно очевиден в ритуале, который исполняет мать на седьмой день рождения ребенка, «чтобы сын стал отважным»: перешагивая через порог, она правую ногу ставит на чесальный гребень и изображает борьбу с первым встреченным мальчиком. Выход — движение сугубо мужское, которое ведет к другим мужчинам, а также к опасностям и испытаниям, *встретиться с* которыми *лицом к лицу* он должен уметь, а в вопросах чести быть

¹³ Над дверью подвешиваются разнообразные предметы, имеющие между собой то общее, что они воплощают двойную функцию порога, этого пропускного барьера, останавливающего пустоту и зло и пропускающего наполненность и добро.

535

таким же ершистым, как зубцы чесального гребня¹⁴. Уважающий себя мужчина должен выходить на заре — выход из дому ранним утром означает рождение. Отсюда — важность предметов, которые встречаются ему на пути и которые определяют весь остальной день настолько, что если встреча окажется плохой (кузнец, женщина с пустыми сосудами, крики или ссора), то лучше «повторить утро» или «повторить выход».

Отсюда понятным становится значение, которое придается расположению дома: фасад главного дома, где живет хозяин и где расположен хлев, почти всегда ориентирован на восток, главная дверь — в противовес узкой и низкой двери, предназначенной для женщин и выходящей в огород позади дома, — обычно называется «дверь на восток» (*thabburth thacherqith*) или «дверь на улицу», «верхняя дверь» или «большая дверь»¹⁵. При обычном

размещении в деревне и с учетом меньшей высоты хлева высокая часть дома с очагом выходит на север, хлев — на юг, а стена ткацкого станка — на запад, откуда вытекает, что движение в сторону входа в дом ориентировано с востока на запад, в противоположность движению в сторону выхода из дома, соответствующему в чистом виде ориентации на восток, т. е. наверх, к свету, к доброму, благому. Так, когда пахарь запрягает или распрягает волов, он поворачивает их на восток и пахать начинает с запада на восток.

¹⁴ Если родившуюся девочку заворачивают в нежный и мягкий шелковый платок, то мальчика пеленают сухими и жесткими гугтами, которыми связывают снопы.

¹⁵ Разумеется, возможно обратное расположение (которое получается, если смотреть на план дома в зеркальном отражении), хотя такое встречается редко. Принято считать: что идет с запада, приносит несчастье, и дверь, открывающаяся в эту сторону, может впустить в дом лишь тьму и бесплодие. Если перевернутый вариант «идеального» плана встречается редко, то это прежде всего связано с тем, что вспомогательные постройки, охватывающие двор прямоугольником, представляют собой простые жилые комнаты, где не бывает ни кухни, ни хлева, а также с тем, что двор часто бывает перекрыт со стороны, противоположной фасаду главного дома, стеной соседнего дома, который, в свою очередь, повернут на восток.

536

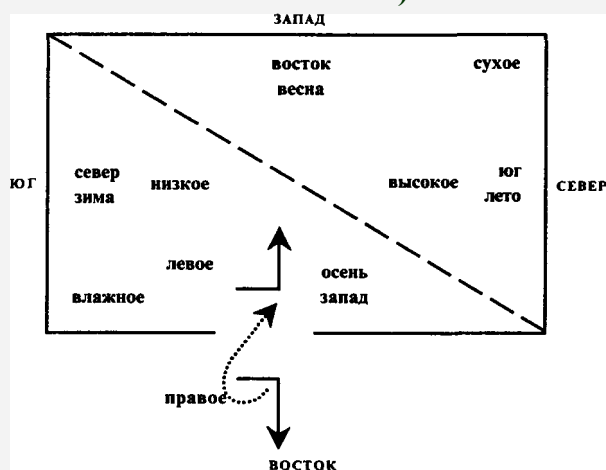
Точно так же жнецы поворачиваются лицом к востоку, когда закалывают жертвенного быка. Можно до бесконечности перечислять действия, которые совершаются в соответствии с этим кардинальным направлением — это все значимые действия, направленные на обеспечение плодородия и процветания группы.¹⁶

Если теперь вновь обратиться к внутренней организации дома, можно увидеть, что ориентация дома прямо противоположна ориентации внешнего пространства, как если бы она получилась в результате поворота на 180° по оси фасадной стены или по оси порога. Если, перешагнув порог, встать лицом к ткацкому станку, то стена, у которой он стоит, освещаемая прямыми лучами утреннего солнца, будет внутренним светом (подобно тому, как женщина является внутренней лампой), т. е. востоком внутреннего, симметричным востоку внешнего, от которого свет отражается и падает на внутреннее (как уже отмечалось, хозяин принимает гостя со стороны ткацкого станка). Внутренняя и темная сторона фасадной стены представляет запад дома, место сна, которое оставляют позади себя, когда проходят от двери к *kanum*, т. к. дверь символически соответствует «воротам года», началу влажного сезона и сельскохозяйственного года. Точно так же две несущие стены — стена хлева и стена очага — приобретают два противоположных смысла в зависимости от того, какую из двух сторон каждой стены рассматривать: внешнему северу соответствует внутренний юг (и лето), т. е. сторона дома, которая оказывается по правую руку, если входить лицом к ткацкому

¹⁶ Известно, что обе *s'uff*, политические и военные лиги, создававшиеся, как только случалось какое-либо происшествие (и находившиеся в различных отношениях с социальными единствами, основанными на родстве — от полного их наложения до полного отсоединения), назывались «верхний *s'uff*» (*ufellà*) и «нижний *s'uff*» (*buadda*), или «правый *s'uff*» (*ayafus*) и «левый *s'uff*» (*azelmadh*), а также «восточный *s'uff*» (*acherqi*) и «западный *s'uff*» (*aghurbi*). Последнее, реже употребляемое наименование сохранилось для обозначения мест ритуальных игр (т. е. мест, где логика традиционной борьбы между *s'uff* сохраняет свой смысл) и дошло до сегодняшнего дня в лексиконе детских игр.

537

Двойная ориентация пространства дома (черные стрелки указывают положение тела).



станку. Внешнему югу соответствует внутренний север (и зима), т. е. хлев,

находящийся сзади и по левую руку, если идти от двери к очагу. Деление дома на темную часть (западная и северная сторона) и светлую часть (стороны востока и юга) соответствуют делению года на влажный и сухой периоды. Одним словом, каждой внешней стороне стены (*essur*) соответствует область во внутреннем пространстве (то, что называют словом *«tharkunt»*, что приблизительно означает «сторона»), которая приобретает в системе внутренних оппозиций симметричный и обратный смысл. Таким образом, каждое из двух пространств может быть получено одно из другого путем его поворота на 180° по оси порога. Нельзя понять полностью весомость и символическую значимость, приписываемую порогу в этой системе, если не учитывать, что своей функцией магической

538

границы порог обязан тому факту, что он является местом объединения противоположностей и одновременно местом логической инверсии и что, являясь обязательной точкой перехода или встречи двух пространств, определяемых через *«движения человеческого тела и социально определенные траектории»*, порог оказывается местом, где мир переворачивается¹⁸.

Таким образом, каждому из универсумов соответствует свой ориентир и два движения, особенно многозначные и чреватые магическими последствиями: движение от порога к очагу, которое должно принести изобилие и осуществление которого (т. е. контроль над которым) вменяется женщине, и движение от порога к внешнему миру, которое (по причине его связи с начинаниями) включает в себя все то, что станет будущим и, в частности, будущим сельскохозяйственных работ — могут осуществляться в соответствии с благотворной ориентацией, т. е. ориентацией с запада на восток¹⁹. Двойная ориентация пространства дома приводит к тому, что можно одновременно войти и выйти с правой ноги в прямом и переносном смысле слова, получая всю магическую прибыль, связанную с этим направлением, притом что никогда не разорвется связь, которая соединяет правое с высоким, со светом и с благом. Таким образом, полуоборот пространства вокруг порога обеспечива-

¹⁷ В некоторых районах Кабилии два существа, находящиеся в *пограничном состоянии* — новобрачная и обреченный по случаю ее свадьбы мальчик, — должны пересечься на пороге дома.

¹⁸ Под этим следует понимать, что прямо или косвенно порог связан с ритуалами, направленными на изменение хода вещей путем инверсии основополагающих оппозиций: с ритуалами заклинания дождя и хорошей погоды или ритуалами, которые исполняются на *пороге, в межсезонье* (например, ночь накануне *Еппауег*, первого дня солнечного года, когда под порогом двери закапывают амулеты).

¹⁹ Соответствие между четырьмя углами дома и четырьмя основными точками [в пространстве] ясно выражены в некоторых обрядах предсказания, наблюдаемых в Орес: когда обновляют очаг в первый день года, женщина хауиа печет блины: первый блин она разрезает на четыре части и разбрасывает их по четырем углам дома. То же самое она проделывает с ритуальной пищей первого дня весны (Gaudry, 58-59).

539

ет, если можно так сказать, максимизацию магической выгоды, поскольку центростремительное и центробежное движения осуществляются в пространстве, устроенном так, что и входят в него, и покидают его лицом к свету²⁰.

Эти два симметричных и перевернутых пространства не взаимозаменяемы, но иерархизированы. Ориентация дома в первую очередь определяется извне, с точки зрения мужчин, или, если можно так сказать, мужчинами и для мужчин — как места, откуда выходят мужчины («Мужчины смотрят на вещи через дверь снаружи, а женщины — изнутри»; «Дом процветает благодаря женщине; красота вокруг дома создается мужчиной»). Дом — это империя в империи, но он всегда остается подчиненным, поскольку, несмотря на содержащийся в нем весь набор свойств и отношений, определяющих архетипический мир, он остается миром наизнанку, оттиском. «Мужчина — это лампа внешнего мира, а женщина — лампа внутреннего мира». Видимость симметрии не должна обманывать: лампа дня внешне определяется только относительно лампы ночи; на самом деле ночной свет, мужское-женское, подчиняется дневному свету, лампе дня, т. е. дню дня. «Мужчина уповает на Бога, женщина всего ждет от мужчины». Также говорится: «Женщина согнута, как серп». Поэтому даже самое прямое из этих кривых существ — всего лишь выпрямленное. Замужняя женщина также находит свой восток — внутри дома мужчины. Но это лишь изнанка запада. Неслучайно говорят: «Девушка — это запад». Превосходство, сообщаемое движению по направлению к внешнему миру, посредством которого мужчина утверждает себя как мужчину, поворачиваясь спиной к дому и лицом к другим мужчи-

²⁰ Чтобы показать, что речь идет о ходе, чрезвычайно характерном для магической логики, достаточно привести другой, очень похожий, пример: арабы Магриба, как сообщает Бен Хенеб, считали хорошим знаком, если у лошади задняя правая нога и передняя левая нога были белого цвета. Хозяин такого коня будет обязательно счастливым, поскольку он поднимается к белому и

спускается также к белому — известно, что арабские наездники забираются на лошадь справа, а спускаются с нее слева (Ben Cheneb, 312).

540
нам и выбирая путь на восток мира, представляет собой лишь одну из форм категорического отвержения природы, без которого невозможно бы было от нее отдалиться.

Библиография

- I. Работы по этнографии, этнологии и лингвистике, посвященные Кабилии:
- Anonyme*. Démarches matrimoniales // Fichier de documentation berbère. — Fort-National.
- Anonyme*. L'Aïd S'Ghir en Kabylie // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — Janvier-décembre 1934.
- Anonyme*. L'immolation // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1954.
- Anonyme*. Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1964 (IV). — №84.
- Balfet H.* La poterie des Aïd Smaïl du Djurdjura: éléments d'étude esthétique // Revue africaine. — T. XCIX, 3^e et 4^e trim. — 1955. — P. 289-340.
- Bassagana R., Sayad A.* Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie. — Alger: Mémoires du CRAPE, 1974.
- Boulifa S.* Méthode de langue kabyle. Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura. Texte zouaoua suivi d'un glossaire. Cours de 2^e année. — Alger: Jourdan, 1913.
- Calvet L.* Rites agraires en Kabylie // Algeria. — Alger: nouvelle série №51. — Octobre 1957. — P. 18-23.
- Chantréaux G.* Le tissage sur métier de haute-lisse à Aït Hichem et dans le Haut-Sebaou // Revue africaine. — T. LXXXV. — 1941. — P. 78-116, 212-229; T. LXXXVI. — 1942. — P. 261-313.
- Dallet J.-M.* Les i'assassen. — Fort-National, 1949.
- 542
- Dallet J.-M.* Le verbe kabyle // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1953.
- Devaux C.* Les Kébaïles du Djedjera. Etudes nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie. — Marseille, Camion et Paris: Challamel, 1859.
- Devulder M.* Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias // Revue africaine. — T. XCV. — 1951. — P. 63-102.
- Devulder M.* Rituel magique des femmes kabyles, tribu des Ouadhias // Revue africaine. — T. CI. — №452-453, V et 4^e trimestres. — 1957. — P. 299-362.
- Genevois H.* L'habitation kabyle // Fichier de documentation berbère. — №46. — Fort-National, 1955.
- Genevois H.* Ayt-Embarek. Notes d'enquête linguistique sur un village des Beni-Smaïl de Kerrata // Fichier de documentation berbère. — №49. — Fort-National, 1955.
- Genevois H.* Tawrirt n' At Mangellat // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1962.
- Genevois H.* Trois cent cinquante énigmes kabyles // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1955.
- Genevois H.* Sut-Tadut, la laine et le rituel des tisseuses // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1967.
- Genevois H.* Superstition. Recours des femmes kabyles // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1968. — I. — №97; II. — №100.
- Genevois H.* La femme kabyle: les travaux et les jours // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1969.
- Genevois H.* La terre pour le Kabyle, ses bienfaits, ses mystères // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1972.
- Hanoteau A.* Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura. — Paris: Imprimerie impériale, 1962.
- 543
- Hanoteau A., Letourneux A.* La Kabylie et les coutumes kabyles. — Paris: Imprimerie nationale, 1873.
- Hassler A.* Calendrier agricole // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1942.
- Hénine*. Préjugés locaux et coutumes agricoles locales // L'Education algérienne. — T. III. — Février 1942. — P. 19-26.
- Lacoste C.* Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie. — Paris; La Haye: Mouton, 1962.
- Lacoste-Dujardin C.* Le conte kabyle. — Paris: François Maspero, 1970.
- Lanfry J.* Dialogue entre l'homme et l'hiver // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1947.
- Lanfry J.* La vie féminine en Kabylie, *lembarba*, abandon par l'épouse du domicile conjugal // Fichier de documentation berbère. — Fort-National, 1947.
- Lefébure C.* Linguistique et technologie culturelle, l'exemple du métier à tisser vertical berbère // Techniques et culture. Bulletin de l'équipe de recherche 191. — №3. — 1978. — P. 84-148.
- Vincennes de, Louis, Sr.* Les At Mengellat // Fichier de documentation berbère. — 1953.
- Vincennes de, Louis, Sr.* Les quatre saisons // Fichier de documentation berbère.

Marchand H.-F. Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie // 4^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord. Rabat, 1938. — Alger, 1939. — P. 805-814.

Maunier R. La construction collective de la maison en Kabylie. Etude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura // Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. — III. — Paris, 1926.

Maunier R. Mélanges de sociologie nord-africaine. — Paris; Alcan, 1930.

544

Maury M. Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda, commune mixte de la Mizrana // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — 1939. — P. 37-47.

Ouaki S. Légendes kabyles sur le temps et les saisons // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — 1933. — P. 112-114.

Ouaki S. Aïn-Sla (légende kabyle) // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — 1935. — P. 14-16.

Ouaki S. Le calendrier agricole en Kabylie // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — 1935. — P. 14-16.

Picard A. Textes berbères dans le parler des Irjen. — Alger: Typolitho, 1968.

Rahmani S. Les trois premiers jours des labours chez les Beni Amrous // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — Juin-décembre 1933. — №292.

Rahmani S. Le mois de mai chez les Kabyles // Revue africaine. — T. LXXVL — 1935. — P. 361-366.

Rahmani S. Rites relatifs à la vache et au lait // 2^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord. Tlemcen, 1936. — Alger, 1936. — P. 791-809; Revue africaine. — 2^e et 3^e trimestres. — 1936. — P. 791-809.

Rahmani S. La grossesse et la naissance au Cap Aokas // 3^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord. Constantine, 1937. — Alger, 1938. — P. 217-246.

Rahmani S. L'enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision // 4^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord. Rabat, 1938. — Alger, 1939. — P. 815-842; republié in Revue africaine. — 1^{er} trimestre. — 1938. — P. 65-120.

Rahmani S. Coutumes kabiles du Cap Aokas // Revue africaine. — 1^{er} trimestre. — 1939.

Rahmani S. Le tir à la cible et le nif en Kabylie // Revue africaine. — T. XCIII. — 1^{er} et 2^e trimestres. — 1949. — P. 126-132.

545

Rolland C. L'enseignement indigène et son orientation vers l'agriculture // Bulletin de l'enseignement des indigènes. — Avril 1912.

Saint-François, Sr., et Vincennes de, Louis, Sr. Politesse féminine kabyle // Fichier de documentation berbère. — Fort-National. — Avril 1952.

Schoen P. Les travaux et les jours du paysan kabyle // Liens. — №12, 1^{er} trimestre. — 1960. — P. 1-63.

Servier J. Les portes de l'année. Paris: Laffont, 1962. *Servier J.* L'homme et l'invisible. Paris: Laffont, 1964.

Van Gennep A. Etudes d'ethnographie algérienne // Revue d'ethnologie et de sociologie. — 1911. — P. 1-103.

Yamina (Aït Amar ou Saïd). Tarurirt Uzal (chez les Art Mangellet) // Fichier de documentation berbère. — 1952.

Yamina (Aït Amar ou Saïd). Le mariage en Kabylie. Traduction de Sr Louis de Vincennes//C.E.B.F. — №25. — Fort-National. — Février 1953 (1^{re} partie), 3^e trimestre 1953 (2^e partie). — Réédition 1960.

Zellal B. Le roman de chacal, contes d'animaux // Fichier de documentation berbère. — №81. — 1964.

II. Для сопоставлений были использованы, в основном, следующие работы:

Basset A. Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden). Paris: Imprimerie nationale, 1963.

Basset H. Les rites du travail de la laine à Rabat // Hesperis. II. — 1992. — P. 139-160.

Ben Cheneb M. Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb. Paris: Leroux, 1905-1907.

546

Biarnay S. Notes sur les chants populaires du Rif // Archives berbères. — I.—№1. — 1915. — P. 23.

Biarnay S. Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines. — Paris: Leroux, 1924.

Biarnay S. Etudes sur le dialecte berbère d'Ouargla. — Paris, 1909.

Bourilly J. Eléments d'ethnographie marocaine. Publiés par E. Laoust. — Paris: Librairie

coloniale et orientaliste Larose, 1932.

Destaing E. Interdictons de vocabulaire en berbère // Mélanges René Basset. — T.II.

Destaing E. Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous. — Alger: Jourdan, 1907.

Destaing E. Etudes sur le dialecte berbère des Beni Snous. — Paris: Leroux, 1911.

Doutté Ed. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. — Alger, 1909.

Galand-Pernet P. La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc // Hesperis. — 1958. — 1^{er} et 2^e trimestres. — P. 29-94.

Galand-Pernet P. Un «scheme-grille» de la poésie berbère. Etude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs // Word. — 1969. — XXV. — (1-3). — P. 120-130.

Gaudry M. La femme chaouia de l'Aurès. Etudes de sociologie berbère. — Paris: Geuthner, 1929.

Laoust E. Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères // Archives berbères. — Vol. 3. — Fasc. I. — 1918. — P. 1-30.

Laoust E. Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. — Paris: Challamel, 1920.

Laoust E. Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas // Hesperis. — 1921.

547

Laoust E. Etude sur le dialecte berbère du Chenoua. — Paris: Leroux, 1912.

Laoust E. Etude sur le dialecte berbère des Ntifa. — Paris, 1918.

Levy-Provençal E. Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargla // Archives berbères. — 3. — 1918.

Marçais W., Guiga A. Textes arabes de Takrouna. — Paris: Leroux, 1925.

Menouillard Pratiques pour solliciter la pluie // Revue tunisienne. — 1910.

Monchicourt C. Moeurs indigènes: les rogations pour la pluie (Thlob en nô) // Revue tunisienne. — 1915. — P. 65-81.

Tillion G. Les sociétés berbères de l'Aurès méridional // Africa. — 1938.

Westermarck E. Ritual and belief in Morocco. — London: Mac Millan, 1926.

Westermarck E. The popular rituals of the great feasts in Morocco//Folklore. — 1911.

Послесловие

На пути к практической теории практики

Впервые русскому читателю, изучающему социологию, антропологию и социальную философию, предоставляется возможность ознакомиться с одним из основополагающих сочинений живого классика социологии, французского исследователя Пьера Бурдьё. До сих пор изданные в России переводы П. Бурдьё представляли собой сборники статей либо отдельные статьи, опубликованные главным образом в альманахе Российско-французского центра социологии и философии «SOCIO/LOGOS» и в журнале «Вопросы социологии».

«Практический смысл» не случайно был выбран для перевода и освоения русскими читателями. Он состоялся как классический труд социологии XX в. потому, что П. Бурдьё с универсализмом, характерным для истинного исследователя, дерзнул синтезировать разнородное. Автор использовал палитру несопоставимых на первый взгляд средств: антропологию Леви-Строса и социологию Дюркгейма и Вебера, метафизику Лейбница и диалектику Гегеля и Маркса, афоризмы Паскаля и логические исследования Витгенштейна, феноменологию Гуссерля и лингвистику де Соссюра. Он писал так, как будто до него настоящей рефлексивной социологии вообще не было и как будто ее главное открытие совершалось прямо в присутствии читателя. Не будем отрицать, что текст местами получился непростым для восприятия, требующим мобилизации интеллектуальных сил читателя. П. Бурдьё не побоялся взять себе

549

за правило не заигрывать с читателем и «писать непопулярно». Он не ищет читательской любви, а безбоязненно погружает читателя в методологические глубины своих исследований. Фактически читатель становится соучастником работы автора, преодолевая вместе с ним все препятствия и трудности, свойственные тем или иным этапам социологического исследования.

Трудности в передаче всей полноты парадоксальной мысли П. Бурдьё начинаются уже с перевода названия книги. В нем автор сконцентрировал всю сущность своего подхода к практике, пытаясь отмежеваться одновременно от экономизма, логицизма и психологизма и показать ту нерасчетливую рациональность, что ей свойственна. В самом деле: *«sens pratique»* — что это? «Логика практики» воздавала бы дань объективизму, структурализму и пассивной роли агента, производящего практики. Если же это перевести как «Практическое чувство», то тем самым обозначился бы, с одной стороны, частичный возврат к «Философии духа» Г. В. Ф. Гегеля, а с другой — поворот к субъективизму и психологизму, отсылка к сознанию, которой так стремится избежать П. Бурдьё. Мы интерпретируем *«sens pratique»* как «Практический смысл», но не так, как он понимается в логике, социолингвистике или, опять же, в психологии. Здесь существенна не «логическая» или «концептуальная» составляющая, а то, что идет от чувства, от практического, неразмышляющего освоения и присвоения социального мира. *«Sens»* в этом случае — чувство, ощущение, чутье и лишь потом смысл как возможность мышления. «Практический смысл» надо понимать как «практичность», «сметку», «практическое чутье», «чувство игры», как умение совершать нужные действия без предварительного обдумывания или расчета.

* * *

Д. Юм одним из первых указал, что привычка (*habit*) способна обосновывать мышление и поступки людей [1]. А в «Философии духа» Гегеля термин «практическое чув-

550

ство» раскрывает диалектику объективно и субъективно обусловленного в жизни человека:

«Практическое чувство содержит в себе *долженствование*, свое самоопределение как *в себе* сущее, *отнесенное к сущей* единичности, которая имеет значение лишь в своей соразмерности с упомянутым самоопределением. <...> ...Практическое чувство, с одной стороны, знает себя, правда, как *объективно значимое самоопределение*, как нечто *в-себе-и-для-себя-определенное*, но в то же время, с другой стороны, так же и как нечто *непосредственно или извне определенное*, как нечто подчиненное *чуждой* ему

определенности *внешних воздействий*» [2].

П. Бурдьё настаивает на том, что для социальных наук в целом настало время преодолеть фиктивную альтернативу субъективизм—объективизм. Здесь имеется в виду оппозиция между твердолобым субъективизмом, упорно ищущим место, где возникают «акты чистого творчества» индивидов, несводимые к их структурной детерминации (т. е. сознание), и противостоящим ему «объективизмом» («структурализмом»), полагающим, что структуры возникают сами собою, посредством «некоего рода теоретического партеногенеза». Отдавая должное структурализму, но не идентифицируя себя с ним, П. Бурдьё считает высшим его достижением «реляционный способ мышления», изображающий социальный мир как совокупность отношений, а не как «позитивную субстанцию», представимую как система «вещей». С другой стороны, его исследовательская установка позволяет избежать субъективизма, благодаря введению концепции *габитуса*, который есть «продукт интериоризации объективных предпосылок» и только при таком условии может существовать и осуществляться на практике.

Автор стремится десубстантивировать представление о социальном мире и переносит взгляд наблюдателя «с неделимого атома индивидуального сознания» на организо-

551

ванные системы, целостность которых (чисто идеальная) держится на их различиях. В «Практическом смысле» он, используя данные антропологических исследований, анализ структур родства и ритуальных практик, а также аппарат статистики, критически переосмыслил современные ему воззрения известных антропологов и лингвистов: Э. Бенвениста, М. Мосса, К. Леви-Строса, Ф. де Соссюра, Дж. Дж. Фрэзера, Н. Хомского и др. П. Бурдьё построил собственную систему анализа родственных и матримониальных обменов, представив их как основанные на практическом смысле и чувстве игры, а не на правилах и моделях, которые нашли в них структурные антропологи.

Не ставя перед собой задачи дать в кратком послесловии целостный анализ книги «Практический смысл» и, тем более, общую характеристику творчества П. Бурдьё, хотелось бы подробнее остановиться лишь на самых важных проблемах, которые могут послужить ключом к прочтению не только представляемой книги, но и других трудов этого автора. Итак, обратимся к рассмотрению основной триады: практика — сознание — габитус.

Практика

Если попытаться кратко выразить основную тему «Практического смысла», то придется констатировать, что книга посвящена «практике». Практика всегда единична и экстериорна. С практикой агент либо сталкивается — и тогда это практика другого, либо овнешняет ее — и тогда это собственная практика агента. Понятие «практика» — общее и как бы само собой понятное, но оно уже требует объяснения. С помощью практик ничего нельзя понять, если только вы не производите их сами. Однако если агенты непрерывно производят практики, то возникает вопрос, что же это дает социологическому анализу, в том числе как социологическое понятие. Практика — это все то, что социальный агент делает сам и с чем он встречается в социальном мире. Сюда, разумеется, включается и то, что пони-

552

малось под деятельностью в марксизме: целесообразные преобразования предметов, взятые в их социальных формах. Практика не может быть сведена ни к объективному целенаправленному преобразованию социального мира, ни к субъективному опыту сознания, а является действительным осуществлением (объективных и субъективных) социальных структур. В самом общем виде она — событие социального мира, но ведь событие, в свою очередь, есть производное от изменения. Следовательно, можно сказать, что практика является изменением социального мира, производимым агентом.

В 60-70-е гг., до пионерской работы П. Бурдьё «Эскиз теории практики» (1972 г.), социологи недостаточно занимались практикой как социологическим конструктом, «располагающимся» — в отличие от понятия «действия» — *между* Сциллой объективизма (в облике структурного функционализма и системного подхода) и Харибдой субъективизма (в виде феноменологии и этнометодологии). Социологи предпочитали рассматривать практику либо как «фактически данное», либо как нечто, выводимое из «природы социальной действительности». Но «практика» не дана

социологу *a priori*, а должна быть еще определена как предмет социологического исследования. Вместе в тем ее нельзя сконструировать «из ничего», она не только определяется исследователем, но и самоопределяется. Субъективное в социологии — практика — оказывается и объективным, автономным и необходимым. То, что практика производится агентом в рамках объективных и субъективных структур, означает, что она всегда чем-то обусловлена, от чего-то зависит, вытекает из другого, а ее условия и предпосылки практики суть ее же атрибуты, поскольку формируют ситуацию, в которой практика творится агентом.

Не бывает простых или элементарных практик. В практике всегда есть составляющие ее моменты, т. е. переходящие друг в друга компоненты; это множество элементов, но не всегда они могут быть концептуализированы исследователем. В одной практике могут наличествовать моменты других, тех, что были произведены в иных условиях и

553

т. д. Здесь напрашивается вывод, что несмотря на единичность практики, ее сингулярность в пространстве и времени, у нее может быть более или менее долгая история, указывающая на отношения с социальными структурами, понимаемыми как ее необходимые условия и предпосылки. Собственно это и пытается показать П. Бурдье своим въедливым и тщательным анализом ритуальных практик на примере кабийского общества. Вместе с тем практика характеризуется всеми отношениями с другими практиками, тем, что можно назвать «историческим становлением». У каждой эмпирической практики «неидеальные» формы, задаваемые ее моментами, поэтому сущность ее кроется в *различении*. Любая практика *есть различие*: когда агент что-либо совершает, он отличает себя от предмета своей практики; то, что и как он производит, отличает его предмет деятельности от других; его способ и манера действия отличается от характеристик других агентов и т. д. Только при этом условии практика может быть выделена из хаоса «общественной жизни».

Сознание

«Сознание» не есть «практика». Практика сталкивается с сознанием, но остается внешней ему, а сознание гетерогенно ансамблю практик, однако необходимо как выражение «предельного случая». В роли экстремально «внутренней» и «идеальной» сознание демонстрирует некоторые сущностные характеристики «внешней» социальной практики. Однако, будучи как бы внутренней составной частью совокупности практик, сознание отрицает его универсальный принцип — пространственно-временную локализацию в социальном мире, сингулярность, не говоря уже о многом другом. Парадоксально, но обнаруживаемый разрыв между «внешней» практикой и «внутренним» сознанием есть конститутивный элемент совокупности социальных практик, фиксируемых социологией. Чтобы понять до-логическую, неосознаваемую совокупность «внеш-

554

них» практик, социолог должен замкнуть свой анализ, включив в него гетерогенный «внутренний» момент — сознание. Рассмотрение сознания как одной из практик есть не просто ошибка или искажение, но внутреннее отрицание практики как таковой. Проблема в том, что сознание, хотя и обладает некими общими с практиками чертами, является тем не менее совершенной особой «практикой», отрицающей данность практики как таковой, все, что ей имманентно присуще.

Что же такое сознание? Сознание не есть предмет социального мира наряду с другими. Оно не устанавливает связи между агентом и предметом социального мира, поскольку эти связи суть практики агента (ср. [4]). Нельзя утверждать, что сначала у агента сознание отсутствует, а затем наступает о-сознание бес-сознательного и тем самым — возникновение сознания. Иными словами, «сознание» не есть результат или второй этап «о-сознания»: неверно было бы полагать, что прежде имеется некая стадия, где сознание отсутствует, а потом происходит «о-сознание» бес-сознательного и тем самым — появление на свет сознания.

В большинстве бытующих до сих пор концепций речь идет о том, чтобы произвести сознание при помощи рефлексии, сделать рефлексию гарантом и необходимым условием существования сознания. В подобных подходах сознание представляет собой некую производную от рефлексии. Между тем рефлексия есть не что иное, как обращение сознания на себя самоё (см.: [3, с. 206, 281-282.]). Подчеркнем особо, что в момент, когда агент пытается «отрефлексировать себя», «осознать себя» и т. п., он не идет к «себе», а *исходит из*

себя.

Следуя Э. Гуссерлю, будем различать акт мышления, в котором мыслится предмет, и предмет, мыслимый в мышлении. Когда мышление агента направлено на мыслимый предмет социального мира, то агент мыслит при этом не себя, но этот предмет социального мира, мыслимый в мышлении. Можно сказать, что предмет социального мира, мыслимый в акте мышления, и есть содержание сознания агента. После этого мыслительный акт агента может обра-

555

щаться с предмета социального мира, который в нем мыслился, на того, кто собственно осуществлял акт мышления, т. е. на самого мыслящего агента.

Дальнейший анализ подталкивает нас к выводу, что «Я» агента, его сознание — такой же мыслимый в акте мышления предмет, как и все другие, как внешние сознанию предметы социального мира. Но этого не может быть «по определению», поскольку сознание не является предметом социального мира, существующим в пространстве-времени наряду с другими внешними сознанию предметами. Получается, что описание сознания через рефлексию содержит логический круг. А это значит, что его нельзя применять в научной практике. Ни один исследователь не сможет приложить его к социологическому исследованию: если допускается существование сознания, и в то же время его описание содержит логический круг, то верным может оказаться и любое другое его описание, включая такое, которое утверждает отсутствие сознания.

В самом деле, каким образом социальный агент может узнать, что мыслимый им в акте мышления предмет и есть сам осуществляющий акт мышления агент? Ведь агент в акте мышления обнаруживает лишь предмет, о котором ему известно исключительно то, что о нем до рефлексии не было ничего известно. Это только мыслимый в мышлении предмет, который никоим образом не может дать знать агенту, что этот предмет — сам осуществляющий акт мышления агент! Чтобы разрешить это противоречие, можно постулировать «непредметное сознание», или «нететическое самосознание», или дорефлексивное *cogito* — «Я» или «самость» социального агента как некую изначальную для него действительность¹. «...Я — то Я, которое мы все зна-

¹ *Ego cogito* — достоверная для познающего агента достоверность его самого, выражающая субъективную уверенность в реальности собственного Я. Внутренним содержанием этой «самодостоверности» обычно полагаются интенционально конституированные переживания и акты я-образной жизни сознания. В феноменологии практики и практические отношения агента идеализируются до степени интенционально конституированных переживаний и актов сознания. Дорефлексивное *cogito* утверждает в качестве глубинного содержания агента не трансцендентальное сознание, а ансамбль фактических социальных отношений и практик.

556

ем, которое подразумевает обыкновенный язык... — не создает ни внешнего объекта, ни себя самого, но тот и другой полагаются...» [5] или производятся механизмами, порождающими социальные явления — социальными структурами. Пропасть между сознанием и социальными структурами оказывается пропастью внутри социальных структур. Социальная структура должна проявиться не просто как множество разнообразных элементов, она должна явить себя как «самость» агента, в форме такой структуры, которая парадоксальным образом воплощает не-социальную-структуру. Как это происходит? Все значимые практики, с которыми сталкивается сознание в социальном мире, становятся моментами «самости» агента, трансформируют ее. Эта «внутренняя» «самость» вбирает в себя «внешний» социальный опыт агента и наряду с другими социальными структурами служит основанием для последующего опыта.

Социальные структуры суть позитивные сущности. Понять, что за поверхностью социального мира не скрывается никакого трансцендентного сознания, означает понять, что дорефлексивное *cogito* есть необходимая позиция в совокупности взаимодействующих общественных отношений, структурный эффект, заключающийся в противоречиях социальных структур друг другу. По ту сторону чувственных эмпирических явлений, по ту сторону «феноменальной репрезентации» в духе И. Канта ничего нет. «Самость» агента есть явление как явление, а не некая эмпирически не проявляющаяся «духовная» сущность. «Самость» агента в качестве позиции в ансамбле социальных структур обнаруживается в том, что она должна проявиться как явление социального мира. Это означает всего лишь несоответствие явления «самости» агента самому себе, его изменение по мере накопления опыта и социально обусловленное различие от других «самостей».

Чтобы конкретная практика оказалась возможной, она должна быть вписана в определенные объективные и субъективные социальные структуры, которые всегда пред-

557

шествуют ей во времени. Это входит в определение структуры: если бы практики и их условия производства возникали одновременно, мы не смогли бы различить их. Для того

чтобы произвести определенную практику, необходимо «принять» заранее предпосланное агенту состояние социального мира как условие производства этой практики. То есть агент как бы просто воспринимает существующее состояние социального мира как действительность, порождаемую практиками: он принимает, присваивает и воспроизводит как собственную практику то, что с большой долей вероятности произойдет в данных социальных условиях и предпосылках.

В зависимости от занимаемой социальной позиции агенты по-разному воспринимают и оценивают состояние социального мира, поэтому склонны производить разные практики. Но в любом случае они придают форму более или менее логично осуществляемой индивидуальной практики нелогическому социальному процессу.

Габитус как дорефлексивное *cogito*

Что же составляет содержание «самости» агента? Это содержание должно быть связано с тем, что существует в социальном мире независимо от сознания и воли агентов, т. е. с социальными отношениями. В то же время дорефлексивное *cogito* агента не может быть сведено непосредственно к этим объективным структурам, поскольку оно в сущности есть универсальная опредмечивающая деятельность (см.: [6]). Опыт сознания производится агентом, а не сознанием. Дорефлексивные предзнания не являются свободным выбором чистого разума, здравого и расчетливого, но функционируют как диспозиции, выросшие из привычек, и склоняют действовать определенным образом в той же мере, что и думать (см.: [7]). Отсюда, «самость» агента представляет собой ансамбль интериоризированных социальных отношений, который П. Бурдье называет *габитусом*. Это означает, что габитус есть необходимое усло-

558

вие возможности практик, их инкорпорированная «модель», совокупность схем производства практик агентом. Можно представить «габитус» агента как ансамбль субъективных значений совокупности объективных структур, в которые агент был интегрирован в процессе своей социализации. Выступая причиной практик агента, габитус остается недоступен непосредственному социологическому измерению и выводится лишь опосредствованно, на основании производных от него практик. Другими словами, концепция габитуса практически однозначно определяется совокупностью социологических наблюдений, но никакое логическое обобщение с однозначностью не ведет от измерений к базовым построениям этой концепции. Лежащий в основании «габитуса» принцип «предустановленной гармонии» между объективными и субъективными структурами, гармонии, проистекающей из особенностей генезиса субъективных структур, — важный, но логически недоказуемый принцип социологической теории.

П. Бурдье постулирует, что объективные социальные структуры интериоризируются в форме социально структурированных *ансамблей практических схем* или инкорпорированных структур — *«габитусов»*, предрасположенных функционировать как структурирующие структуры, порождающие практики и представления (см. [8, с. 191-192]). В понятии «габитус» важно не столько то, что он может быть представлен в качестве системы схем производства практик, сколько то, что он соединяет «социальные структуры» и «агента». Габитус определяется своим *происхождением* — тем, что он есть *интериоризированный ансамбль социальных структур*; а также своим *положением* в системе производства практик — тем, что он является одновременно *результатом интериоризации (объективных) социальных отношений и необходимым субъективным условием производства практик*. Габитус представляет собой структурированную систему практических схем, предрасположенную функционировать как структура, формирующая все практики агента таким образом, что они оказываются адаптированными к системе социальных от-

559

ношений, продуктом которой он является. Габитус есть воспроизводство внешних социальных структур под видом внутренних структур личности [9, с. 175]. В процессе интериоризации, т. е. практического освоения принципов производства практик, не достигающего дискурсивного и рефлексивного уровня, агент имитирует практики других.

С одной стороны, как совокупность практических схем, выступающих в качестве принципов практической классификации, видения и деления, габитус есть «социальное чувство», т. е. нечто спонтанное и нерациональное. С другой, будучи совокупностью

интериоризированных моделей практик, он обеспечивает структурированность импровизаций агента, упорядоченность его непреднамеренной изобретательности, которая находит точки отсчета и опоры в полностью готовых «формулах». К ним относятся, например, такие бинарные оппозиции, как господствующее/подчиненное, форма/содержание, сила/слабость, центр/периферия, высокое/низкое [9, с. 182]. Габитус стремится устранить случайные обстоятельства из любой социальной ситуации, с которой он сталкивается, и переформулировать ее в задачу, принципом решения которой он располагает.

Габитус — это способность свободно производить практики, но в то же время это жесткий каркас, ограничивающий эту производительную способность. Он не допускает ни создания чего-либо абсолютно нового, ни простого механического воспроизводства, изначально заданного. С этой точки зрения, «...агенты никогда не бывают свободны, но никогда иллюзия свободы (или отсутствия принуждения) не бывает столь полной, как в случае, когда они действуют, следуя схемам своего габитуса, т. е. объективным структурам, продуктом которых является сам габитус: в этом случае агенты ощущают принуждение не более чем тяжесть воздуха» [9, с. 182].

560

Социологическое сообщество считает «Практический смысл» манифестом «теории практики» П. Бурдьё. В нем аргументирована невозможность создания «теории» практики, коль скоро она не конструируется практически. Сам П. Бурдьё формулировал свою концепцию в ходе этнологических экспедиций, работая в беарнских деревнях и в Алжире, интервьюируя и собирая данные семейных генеалогий. Отвергая «теоретическую теорию», автор настаивает на необходимости «практической теории». Чтобы создать ее, нужно на некое время покинуть точку зрения внешнего, ни во что не вовлеченного наблюдателя и заинтересоваться тем, как видят ситуации их непосредственные участники, узнать «резоны», которые ими движут. Лишь после выполнения этих методических процедур исследователь получает право рассуждать о существовании того или иного правила или нормы в отношении практик (ритуальных, матримониальных или любых других). Главное правило П. Бурдьё — не отождествлять точку зрения наблюдателя и точку зрения «игрока». Ведь слишком часто социолог считает, что постиг истину сообщества или социального мира, проведя опрос и получив «конкретные» данные, тогда как на деле он лишь зафиксировал собственное отношение к этому миру. Только превратив социологическую практику в одну из практик социального мира, преодолев искусственную границу между теорией и эмпирией, можно понять, насколько сконструированные ученым модели соответствуют диспозициям агентов.

Несколько моих встреч с П. Бурдьё помогли составить личное впечатление об этом настоящему незаурядном человеке, поражающем открытостью, энергией, желанием разрабатывать самые разные сюжеты, обладающем, если можно так выразиться, тотальным социально-критическим мышлением. Он проявляет готовность поддержать иссле-

561

дования на самые разные темы, заражая собственным энтузиазмом. Он учит находить материал там, где тот «лежит», не сортируя его в соответствии с имеющимися уже схемами, за которыми чаще всего лежит «социологический здравый смысл». Разорвать со здравым смыслом, социологической доксой, уйти от предпонятий, найти логику саморазвития исследования любого предмета и главную ставку именно в той игре, в какую включены исследуемые агенты, — вот цель, которую ставит П. Бурдьё перед социологом.

Результаты его научных работ, в разное время трактовавших самые разнообразные предметы: от алжирских эмигрантов и кабийских крестьян до профессуры самых престижных вузов Франции, от спорта до политики, от литературы до высокой моды, — подтверждают правоту авторского подхода, исходящего непосредственно из самих исследуемых практик и из анализа стратегий осуществляющих их агентов.

П. Бурдьё неоднократно высказывал при личных встречах сожаление, что его концепцию искаженно воспринимают как неомарксистскую. Конечно, он — не марксист ни в каком виде и никогда не принадлежал ни к одной из марксистских школ или партий. Если и возможно сравнение П. Бурдьё с К. Марксом, то оно должно скорее относиться к масштабу воздействия на современную им науку: «Будущее... социологии, несомненно, пост-бурдьёвское, точно так же как оно было до Бурдьё — пост-марксистским. Начиная с этого момента следует считать вклад Бурдьё, наряду с Марксом, опорной точкой развития социальных наук, позволяющей им осваивать новые области» [10].

Литература:

1. *Юм Д.* Исследование о человеческом познании / Пер. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Пер. с англ. Примеч. И. С. Нарского. — М.: Мысль, 1996. — С. 36-38.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3: Философия духа / Отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1977. — С. 315, 316.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1 : Наука логики / Отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1974.
4. *Фихте И. Г.* Назначение человека / Пер. с нем. В. М. Брадиса и Т. В. Поссе // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. Сост. и примеч. В. Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 129.
5. *Фихте И. Г.* Факты сознания / Пер. с нем. О. Давыдовой под ред. Э. Л. Радлова // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. Сост. и примеч. В. Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 642.
6. *Кочанов Ю. Л.* Начало социологии. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2000. — С. 32-33, 224, 227.
7. *Bourdieu E.* Savoir Faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action. — Paris: Éd. du Seuil, 1998.
8. *Bourdieu P.* La Distinction. Critique sociale du jugement. — Paris: Minuit, 1980.
9. *Bourdieu P.* Esquisse d'une théorie de la pratique: précédée de trois études d'ethnologie kabyle. — Genève: Droz, 1972.
10. *Corcuff P.* Lire Bourdieu autrement // Magazine littéraire: Pierre Bourdieu. — №369. — Octobre 1998. — P. 35.

Директор издательства:

О. Л. Абышко Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор: *Н. И. Пашиковская*

Разработка серийного оформления: *А. Бондаренко*

Корректоры:

Н. М. Баталова,

Т. А. Брылева

Оригинал-макет: *И. А. Смаришева*

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13 Телефон издательства: (812)567-2239 Факс: (812)567-2253 E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.05.2000 г. Подписано в печать 25.11.2000 г. Формат 84х108/32. 18 п. л. Тираж 1800 экз. Заказ № 3655

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 02.01.07

Printed in Russia

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»: НОВЫЕ КНИГИ О
ГЛАВНОМ**

Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» существует с 1992 г. (первоначально как редакционно-издательская группа, с марта 1993 г. как самостоятельное предприятие). Его создатели — молодые философы, два выпускника философского факультета С.-Петербургского Университета. Это обстоятельство предопределило выбор названия для издательства (в переводе с языка древнегреческих мыслителей на современный русский «алетейя» означает «истина», «правдивость», «открытость») и выбор основного направления в деятельности нового издательства: издание и распространение классического наследия, т. е. сохранившихся первоисточников по мировой и отечественной истории, классической литературе, религии, философии, а также издание современных исследований по основным отраслям гуманитарного знания.

Визитная карточка издательства — быстро ставшие известными книжные серии: «Античная библиотека» (издается с 1993 г.), «Византийская библиотека» (издается с 1996 г.); «Памятники религиозно-философской мысли» (издается с 1993 г.); «Исследования по истории русской мысли» (издается с 1996 г.), «Российские социологи» (издается с 1996 г.), французская серия «Gallicinium» (издается с 1998 г.); «Античное христианство» (издается с 1998 г.), «Российские психологи. Петербургская научная школа» (издается с 1998 г.),

«Классики русской философии права» (издается с 1999 г.), мемуарная «Петербургская серия» (издается с 1999 г.) и некоторые другие. Всего, включая многочисленные внесерийные издания, «Алетейя» выпустила в свет уже более 300 названий книг. Издательство «Алетейя» сегодня — это:

— высококачественные переводы классических и современных философских, научных и т. д. текстов на русский язык с основных древних и любых современных языков;

— академическая подготовка публикуемых текстов (научный комментарий, сопроводительные статьи, справочный аппарат), осуществляемая лучшими специалистами в своей области;

— высокое качество полиграфического исполнения и художественного оформления изданий (лучшие материалы и лучшие типографии города) при сжатых сроках прохождения заказа;

— возможность размещения и сопровождения малотиражных полиграфических заказов (книги в твердых переплетах, тиснение фольгой) на самых льготных условиях;

— эффективная технология оптовой торговли специальной, научной литературой, удачный опыт представления лучших образцов отечественного научного книгоиздания на крупнейших книжных ярмарках России и Европы (во Франкфурте, Лондоне, Париже, Лейпциге, Барселоне, Варшаве и др.).

Наши книги знают, ценят, любят и ждут во многих уголках нашей необъятной России, откуда мы получаем сотни писем благодарных читателей с повторяю-

щимся вопросом: где можно приобрести очередные книги издательства «Алетейя»? Отвечаем: это можно сделать, заказав их через отдел «Книга — почтой» Санкт-Петербургского Дома Книги, прислав заказы по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Невский проспект, дом 28, e-mail: motja@cbs.spb.ru, тел.: (812) 219-6301. Книги нашего издательства продаются и в Москве: магазин «Библио-Глобус» (м. «Лубянка»); в книжной лавке «У Сытина» (тел.: (095) 156-8670; проезд Черепановых, 56); Московский Дом Книги (м. «Арбатская»); магазин «У Кентавра» (м. «Новослободская», Миусская пл., д. 6; тел. (095) 214-5446); магазин «Ad marginem» (м. «Павелецкая», 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7; тел. (095) 951-9360); еженедельная книжная ярмарка в «Олимпийском» (м. «Проспект мира»). В Петербурге весь ассортимент книг издательства «Алетейя» представлен в специализированных магазинах и отделах: Дом Книги (Невский пр., 28, отдел «Общественных наук и учебной литературы»); в магазинах издательства Санкт-Петербургского университета (Университетская набережная, д. 7/9); Российская Национальная (б. Публичная) Библиотека (м. «Гостиный Двор», книжный киоск при входе в Научные Читальные Залы на площади Островского); в магазинах и киосках «Академкниги»; в магазинах издательско-торгового дома «Летний Сад»: Большой пр. П. С., 82 (тел. (факс) (812) 232-2104); В. О., Менделеевская линия, 5; Невский пр., 3; в ассортиментном кабинете «Петербургского книжного центра» (Стремянная ул., 20) тел.

(812) 113-1012; на еженедельной книжной ярмарке в ДК им. Крупской (м. «Елизаровская»).

Среди книжных новинок издательства особенно хочется отметить наши новые переводы, первые издания на русском языке:

- «Древнегреческая элегия»;
- Гигин «Мифы», «Об астрономии»;
- Нонн Панополитанский «Подвиги (Деяния) Диониса»;
- М. Нильссон «Греческая народная религия»;
- Евагрий Схоластик «Церковная история»;
- А. Мацейна «Великий инквизитор», «Тайна беззакония»;
- Ж. де Местр «Санкт-Петербургские вечера»;
- Дарет Фригийский «Повесть о разрушении Трои»;
- Н. Аббаньяно «Мудрость жизни», «Мудрость философии», «Введение в экзистенциализм»;
- Дж. Беркли «Алкифрон, или Мелкий философ»;
- Дитрих фон Гильдебранд «Что такое философия?», «Новая Вавилонская башня», «Сущность христианства», «Сущность любви»;
- К. Барт «Очерк догматики»;
- Ж.-П. Сартр «Идиот в семье»;
- Симона де Бовуар «Второй пол» и многие другие. К бесспорным успехам издательства можно отнести

трехтомную «Историю Византии» выдающегося русского историка-византиста Юлиана Кулаковского, «Алексиаду» Анны Комниной, новое русское издание Павсания «Описание Эллады» (в 2-х томах), издание итоговой книги размышлений об истоках и судьбах русской литературы Дмитрия Лихачева «Историческая поэтика русской литературы», а также возвращение из небытия книги знаменитого русского мыслителя Алек-

сея Лосева «Имя», собранной на основе материалов, переданных его семье из архивов ФСБ, авторскую версию «Основ средневековой религиозности» Л. П. Карсавина, сборник исторических свидетельств «Суд над Сократом», сочинения в двух томах основателя русской социологии М. М. Ковалевского («Социология», «Современные социологи»), книги серии «Античное христианство» с параллельными текстами и многие другие издания.

Издательство «Алетейя» (Санкт-Петербург)

в серии «АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»

выпустило в свет В разделе «Литература»:

- Марк Валерий Марциал «Эпиграммы» (1994 г.);
- Ювенал «Сатиры» (1994 г.);
- «Античные поэты об искусстве» (1996 г.);
- Гигин «Поэтическая астрономия» (1997 г.);
- Катулл «Избранная лирика» (в новых переводах с параллельными текстами) (1997 г.; издание 2-е, исправленное — 1999 г.);
- «Древнегреческая элегия» (1997 г.);
- Ф. Ф. Зелинский «Аттические сказки».

В разделе «История»:

- Ксенофонт «Греческая история» (1993 г.) (вышло три издания);
- Арриан Флавий «Поход Александра» (1993 г.);
- Геродиан «История императорской власти» (1995 г.);
- Аммиан Марцеллин «Римская история» (1994 г.) (вышло три издания);
- Аппиан «Римские войны» (1995 г.);
- Секст Юлий Фронтин «Военные хитрости» (1996 г.);
- «Греческие полиоркетик. Вегеций: Краткое изложение военного дела» (1996 г.);
- Павсаний «Описание Эллады» в 2-х томах (1996 г.);
- Гигин «Мифы» (1997 г.);
- «Суд над Сократом» (сборник исторических свидетельств) (1997 г.);
- Нонн Панополитанский «Деяния Диониса» (1997 г.);

— Дарет Фригийский «Повесть о разрушении Трои» (с параллельными текстами) (1998 г.);

— Гай Светоний Транквилл «О жизни цезарей. О блистательных мужах» (1998 г.);

— «Первый Ватиканский мифограф».

В разделе «Философия»:

— Ксенофонт «Сократические сочинения» (1993 г.);

— Плотин «Сочинения» (1995 г.).

— А. Ф. Лосев «Античная философия истории».

В разделе «Исследования»:

— Вяч. Иванов «Дионис и прадионисийство» (1994г.);

— В. С. Дуров «Нерон, или Актер на троне» (1994 г.);

— Е. В. Герцман «Музыка Древней Греции и Рима» (1995г.);

— П. Гиро «Частная и общественная жизнь греков» (1995г.);

— П. Гиро «Частная и общественная жизнь римлян» (1995г.);

— А. С. Степанова «Философия древней Стои» (1995г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Из жизни идей» (1995 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Соперники христианства» (1995г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Возрожденцы» (1997 г., 2-е издание — 1999 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Древний мир и мы» (1997 г.);

— В. В. Латышев «Греческие древности». Часть 1 — «Государственные и военные древности», часть 2 — «Богослужбные и сценические древности» (1997 г.);

— М. Нильссон «Народная греческая религия»;

— М. В. Скржинская «Скифия глазами эллинов»;

— Т. Гомперц «Греческие мыслители» (в 2-х томах) (1999 г.);

— Р. Пёльман «Очерк греческой истории и историографии» (1999 г.);

— А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев «Греческая культура в мифах, символах и терминах» (1999 г.);

— «Ранняя греческая лирика» (1999 г.);

— Ф. Ф. Зелинский «Римская империя» (пер. с польского) (1999 г.);

— Д. О. Торшилов «Античная мифография: мифы и единство действия» (1999 г.);

— Э. Р. Доддс «Греки и иррациональное».

В серии «Античная библиотека» готовятся к изданию многие новые книги, среди которых:

— А. О. Маковельский «Софисты»;

— «Античные мифографы» (полный корпус сочинений греческих и латинских авторов, под ред. М. Л. Гаспарова);

— Аппиан «Римская история» (новый перевод с обширными комментариями);

— Фюстель де Куланж «Афинская община»;

— «Эллинская культура»;

— Ф. Ф. Зелинский «Римская республика»;

— «Римская элегия»;

— Лукиан «Сочинения» в 2-х томах (впервые полностью публикуются все тексты великого сатирика древности. Под общей редакцией проф. А. И. Зайцева).

Эти и некоторые другие книги выйдут уже в этом году.

В серии «ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА» вышли следующие книги: В разделе «Источники»:

— Анна Комнина «Алексиада» (1996 г.);

— Иордан «О происхождении и деяниях гетов (Гетика)» (1997г.);

— Иоанн Кантакузин «Диалог с иудеем» (перевод с греческого);

— Прокопий Кесарийский «Война с вандалами. Война с персами. Тайная история» (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное);

— Евагрий Схоластик «Церковная история»;

— Олимпиодор Фиванский «История» (с параллельным греческим текстом).

В разделе «Исследования»:

- Ю. А. Кулаковский «История Византии» в 3-х томах (1996 г., готовится новое издание);
- Е. В. Герцман «В поисках песнопений греческой церкви. Преосвященный Порфирий Успенский и его коллекция греческих музыкальных рукописей»;
- А. П. Рудаков «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии»;
- И. П. Медведев «Византийский гуманизм»;
- Г. Г. Литаврин «Как жили византийцы»;
- Г. Г. Литаврин «Византийский лечебник XIV в.»;
- А. А. Чекалова «Константинополь в VI в. Восстание Ника»;
- А. П. Каждан «Византийская культура»;
- М. В. Бибилов «Византийская историческая проза»;
- И. В. Кривушин «Ранневизантийская церковная историография»;
- А. П. Лебедев «Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века»;
- А. П. Лебедев «Очерки внутренней истории византийско-восточной Церкви в IX, X и XI веках»;
- А. П. Лебедев «Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV века (От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г.)»;
- А. П. Лебедев «История разделения Церквей»;
- А. П. Лебедев «Церковная историография...»;
- А. П. Каждан, Г. Г. Литаврин «Византия и южные славяне»;
- А. А. Васильев «История Византийской империи» в 2-х томах;
- Я. Н. Любарский «Византийские историки и писатели»;
- Г. Г. Литаврин «Византия и славяне»;
- С. П. Карпов «Латинская Романия»;
- «Византия между Востоком и Западом»;
- В. П. Буданова «Готы в эпоху Великого переселения народов»;
- Е. Ч. Скржинская «Византия, Италия, Русь»;
- О. Р. Тафт «Византийский церковный обряд».

Издание «Византийской библиотеки» на сегодня является приоритетной задачей издательства, поэтому и планы выпуска новых книг здесь наиболее обширны. В наших ближайших планах выпуск в свет следующих уже подготовленных для печати книг:

- Михаил Пселл «Хронография. Малые исторические сочинения»;
 - «Советы и рассказы Кекавмена»;
 - Константин Багрянородный «Об управлении империей»;
 - М. В. Бибилов «Византийские источники по истории Древней Руси»;
 - Прокопий Кесарийский «Война с готами (перевод с древнегреческого, издание 2-е, исправленное и дополненное)
- и многие другие книги.

Из внесерийных изданий наиболее заслуживают внимания: первое издание на русском языке сочинений великого французского мыслителя Жозефа де Местра в 3-х томах («Размышления о Франции», «О папе», «Санкт-Петербургские вечера»); полное собрание сочинений Г. Адамовича; «Курс русской истории» в 4-х книгах замечательного русского историка Е. Ф. Шмурло; первая публикация на русском языке итоговой книги Ж.-П. Сартра «Идиот в семье» и многие, многие другие книги.

Издательство приглашает к сотрудничеству авторов, переводчиков, редакторов.

Телефон редакции: (812) 567-2239,

fax: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Пишите нам по адресу:

Санкт-Петербург,

пр. Обуховской обороны, 13,

издательство «Алетейя»

Для получения книг почтой заказы направляйте по адресу:

199034: Санкт-Петербург,

Университетская наб., д. 7/9.

Издательство Санкт-Петербургского университета,

отдел «Книга — почтой»

факс (812) 218-4422, тел. (812) 218-7763,

а также заказав их через отдел «Книга — почтой»

Санкт-Петербургского Дома Книги,

прислав заказы по адресу: *191186, Санкт-Петербург, Невский пр., 28*

191186, Санкт-Петербург Р/с 40603810000000000001

Невский проспект, 28 ОАО инвестиционный

Телефон: (812) 219-6438 ТЕХНОХИМБАНК

Факс: (812) 311-9895 к/с 30101810000000000755

БИК 044030755

ГП магазин № 1 «Санкт-Петербургский Дом книги» «Книга - почтой», ИНН 780802974

«Санкт-Петербургский Дом книги»

отдел «Книга — почтой»

рассылает по России наложенным платежом

книги и журналы

Обращаясь к нам, укажите тематику,

по которой Вы желаете получить

списки книг и журналов

В нашем отделе Вы также всегда сможете

заказать все новые книги издательства «Алетейя» (Санкт-Петербург)

Адрес **Санкт-Петербургского Дома Книги:**

191866, Санкт-Петербург, Невский пр., 28

Адрес издательства «Алетейя СПб.»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru ||

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 02.01.07
