

# ГЛАВА VI. Фактор времени

Занимаясь практиками типа ритуальных, ряд наиболее важных 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 дар [2]. Исходя из того, что объективная модель, получаемая при сведении политетичности к монотетичности, при замене детотализованной и необратимой последовательности вполне обратимой тотальностью, образует собой имманентный закон всех практик, незримый закон наблюдаемых движений, учёный низводит социальных агентов до роли автоматов или же инертных тел, движимых некими тёмными силами к неведомым целям. «Взаимообменные циклы», эти механические шестерни обязательных практик, существуют лишь для абсолютно отрешённого 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 нём утверждается или требуется возможность ответного дара, то есть признательности [3]. Даже не говоря о нарушителях обычая (кабилы называют таких *amahbul*), которые ставят под вопрос всю игру и всю её видимую механику, даже в случаях, когда диспозиции агентов максимально согласованы между собой и цепь поступков и реакций как будто бы вполне предвидима извне, неопределённость 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 неопределённость, которая, как говорится, и составляет всю их прелесть, а стало быть, и всю их социальную действенность.

Располагаясь посередине между «безвозмездными» дарами (*elmaatar*, дар без возврата, «подобный молоку матери», или *thikchi*, подаренное 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 возвращаться [4]; 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 ребёнка, 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 нём, «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 ещё лучше сушёных овощей — гороха, чечевицы и так далее, 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 tharzefth и преподносятся по случаю прихода в гости) чётко противопоставляются экстраординарным дарам — elkhir, elahdya или lehna, — которые преподносятся во время больших празднеств, называемых thimeghriwin (ед. число thameghra), таких как свадьба, рождение ребёнка, обрезание; и ещё более они отличаются от lwaada — обязательного подношения святому. И действительно, мелкие подарки, которыми обмениваются родственники и друзья, и дары денег или яиц, которые преподносят свойственники, удалённые 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 включённые 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 её логика. Переход даже от высочайшей вероятности к абсолютной уверенности представляет собой качественный скачок, непропорциональный преодолеваемому при этом количественному зазору. Неопределённости, 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 неопределённости — 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 актёра».

Ars inveniendi — это ars combinatoria. Поэтому можно построить относительно простую порождающую модель, позволяющую теоретически осмыслить логику практики, 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 Якобсон [5] 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 нём заключается признание партнёра (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 её 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 равенства 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 покрывает 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 падёт на самого наглеца [7].

Таким образом, получается очень простая схема:



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 дарами, словами или вызовами, воспроизводит в самом своём 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 логике [8].

Сходным образом достаточно задать несколько очень широко применимых принципов, получаемых при комбинировании фундаментальных схем мифоритуального видения мира (день/ночь, мужское/женское, внешнее/внутреннее и так далее), образующих сакральное как таковое (h'aga), 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 форме [9]. Такие схемы, на практике почти никогда не высказываемые прямо [10], согласно логике h'aga требуют для определения тяжести вины при краже принимать во внимание все обстоятельства (место и время) её 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'aga и фактически оскорбление чести, а с другой — кражу, совершенную днём 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, приведённый у Аното и Летурне, предусматривает, что «украдший 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 днём, 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 влечёт за собой никакого наказания, как законный ответ посягнувшему на h'irma), ночи и дня, праздников и будней, а к ним прибавляются ещё и вариации в зависимости от социально признанного достоинства нападавшего и жертвы (мужчина/женщина, взрослый/ребёнок) и от применённых орудий и приёмов (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 принципы, — эта специфика проявляется в том, что своды обычного права разных групп (деревень или племён) назначают наказание разной тяжести за одно и то же нарушение; эта зыбкость и неопределённость, 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 её объяснения). Поэтому проявляется она как бы в единстве стиля, которое хоть и поддаётся 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 учёту принципов то, чем практика руководствуется изнутри, научный анализ делает возможным настоящее осознание, материально воплощаемое в чертеже преобразование 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 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 «приёмы» [12], не будучи в состоянии теоретически освоить ту практическую матрицу, что способна породить все эти приёмы, и владея этими приёмами 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), чтобы объяснить социальную практику, подчиняющуюся совсем иным принципам, и тем самым скрывают от самих себя, в чём истинная суть их практического умения — это учёное неведение, то есть 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 ей принципы его производства, возводит эти принципы в ранг нормы, которой подчиняются практики (посредством фраз типа «честь требует, чтобы...», «приличие диктует...», «обычай предписывает...», и так далее).

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 орудиях, и так далее) — 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 ведёт непосредственно от практики к практике, минуя стадию дискурса. Совершенное, то есть 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 времён и из её продуктов. В то время как эти новые учителя могут смело бросить вызов всем *kaloï 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, несёт 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 обращаться 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 игроков тренируют прежде всего на взаимодействие с партнёрами, тогда как приоритет должен был бы отдаваться отношениям с соперниками, а уже отсюда выводится и верное отношение с партнёрами).

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 запечатлённая как в позах и изгибах тела (в манере держать своё 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 человека [13]. Это практическое чувство, не заботясь ни о правилах, ни о принципах (кроме случаев срыва

и неудачи), а уж тем более о расчётах 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 ответ [14]. Действительно, только такое умение, действуя с безошибочным автоматизмом инстинкта, позволяет мгновенно отвечать на любые неясные ситуации и на моменты неопределённости, 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 высшего закона [15] — задача в том, чтобы не просто поступить самому, но и убедить других, причём 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.

Всё подводит нас к выводу, что для правильного пользования моделью, предполагающей отстранённость, требуется преодолеть ритуальную альтернативу отстранённости и участия и создать теорию того, что такое логика практики в самом своём принципе, как практическое участие в игре, *illusio*, а тем самым и теорию теоретической отстранённости, теорию предполагаемой и производимой ей 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) заключён принцип методического контроля всякой научной практики, следует вернуться к каноническому примеру обмена дарами, где объективистский взгляд, подменяющий непосредственно переживаемую последовательность даров объективной моделью взаимнообменного цикла, особенно чётко противостоит взгляду субъективистскому: действительно, при этом предпочтение отдаётся такой практике, какой она предстаёт 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 коллективное 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 нём должен учитываться тот факт, что ряд поступков, которые извне и задним числом воспринимаются как взаимообменный цикл, развёртывается 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, всё же сомнительно, чтобы она составляла всю суть соответствующей практики, которая не могла бы существовать, если бы её 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, сталкивает вместе, в одном моменте дар и ответный дар; он отличается и от займа, возврат которого эксплицитно гарантирован определённым юридическим актом и как бы уже осуществлён в самый момент составления договора, способного обеспечить предсказуемость и вычислимость предписанных в нём 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 всё 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 (Франсуа де Ларошфуко. Мемуары, максимы. — М., 1993. — с. 168, Максима 226. — Прим. пер.). Выказать своё нетерпение поскорее избавиться от взятых обязательств, слишком откровенно продемонстрировать своё 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 всё 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 так далее — совершенно меняют свой смысл в зависимости от момента, то есть от того, приходится ли они вовремя или невовремя, кстати или некстати; а дело все в том, что 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 путём простой подмены — заменяя осуществляемые в своё 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 мёртвой 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, приобретённую соперничающим семейством, не выдал вовремя замуж своих дочерей, с каждым днём, с течением времени всё больше убавляется капитал; правда, он может обратить это запоздание в стратегическую задержку — промедление с возвратом дара может быть способом поддерживать неопределённость в отношении своих намерений, ведь зафиксировать эту точку невозможно, так же как невозможно зафиксировать действительно опасный момент в 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 даёт ему положение просимого и которого он сразу лишится, дав своё 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 течёт 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 развёртывание действия строго ритуализовано, как в диалектике оскорбления (покушения на *h'aga*) и возмездия, где исключаются всякие увёртки, даже претворённые в презрение к противнику, тогда всё же остаётся 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 заключённых в нём 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 откладывая, заставляя ждать или надеяться, или же, наоборот, форсировать, ускорять события, играть на опережение, застигать врасплох, забегать вперёд, не говоря уже об искусстве демонстративно дарить своё время («посвящать своё время кому-либо») или, напротив, отказывать в нём (тем самым давая почувствовать, что ты экономишь «драгоценное время»). Известно, например, как выгодно обладателю передаваемой власти оттягивать её передачу другому лицу и поддерживать неопределённость и неуверенность в отношении своих окончательных намерений. Не будем забывать и о таких стратегиях, чья единственная функция — нейтрализовать 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»).

Всё 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 неопределённость действий и ситуаций, совершая поступки, подходящие к тому или иному случаю, делая в нужный момент такое, о чём потом будут говорить, что «только так и можно было поступить», и делая это так, как следует. Всё 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 подходящих 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 сосуществование в индивидуальном опыте и в общественном суждении совершенно противоположных друг другу субъективного и объективного содержания [16]. 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 отвоёвывать 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 ещё и третьим членом — это официальная норма или туземная теория, 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 остаётся 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 определённая 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, наделённые 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 всём своём объёме 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 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 власть [18]. Отсюда следует, что к внутренне присущей трудности какого бы то ни было объяснения логики практики прибавляется ещё и особое препятствие в виде комплекса официально одобряемых представлений, в которых группа соглашается узнавать себя [19].

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 всё 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 юридиклизм, 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 её 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 наиболее щедро вознаграждает именно такое демонстративное почтение к тому, к чему она сама выказывает почтение [20].

Стратегии, нацеленные на выработку «правильных» практик, — это частный случай стратегий официализации вообще, задачей которых является превращение «эгоистических», частных интересов (эти понятия определяются лишь при соотнесении социальной единицы с более крупным единством высшего уровня) в интересы незаинтересованные — коллективные, публично признаваемые, законные. При отсутствии сложившихся политических инстанций, наделённых 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 её с оценкой официальной и либо как можно шире мобилизуя группу путём торжественной универсализации частного происшествия (скажем, оскорбление, полученное одной конкретной женщиной, представляют как покушение на *h'urma* всей группы), либо, напротив, демобилизуя её, 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-кабийски — *amahbul*).

Когда не существует, как в старину в Кабилии, юридического аппарата, наделённого 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 договорённости; иными словами, в функционировании такой системы предполагается согласование габитусов, так как решение арбитра может быть выполнено лишь при согласии «осуждённой» стороны (иначе истцу не остаётся ничего другого, кроме применения силы), так как оно может быть принято ей лишь постольку, поскольку соответствует «чувству справедливости» и вынесено согласно формам, признаваемым «чувством чести». Легко заметить, что такие символические средства принуждения, как проклятие («Кто украдёт навоз с рыночных развалов, тот будет наказан штрафом в 50 дуру и предан проклятию, от которого он станет *amengur* — умрёт без наследника». — Статья ХС из *qanun Adni*, приведённая 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 официальных [21]. 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 нём 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 нём.

Таким образом, объективизм грешит необъективностью, когда в своём описании реальности опускает то представление о реальности, вопреки которому ему и пришлось конструировать своё «объективное» представление и которое, будучи единодушно поддержано группой, представляет собой самую что ни на есть бесспорную форму объективной реальности. Символическая алхимия служит для выработки реальности, отрицающей реальность, на это нацелено всё 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 спасать свою честь»; она обладает также и реальной действенностью, потому что будь она даже отрицаема всеми практиками (вроде грамматического правила, состоящего сплошь из исключений), она всё равно остаётся 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 перекрёстной цензуры (которой каждый отдельный человек может тяготиться, не переставая при этом отягощать ей других) и от вытекающего из него кризиса коллективного неузнавания [22].

---

Версия #1

Зверобой создал 20 января 2026 23:46:00

Зверобой обновил 20 января 2026 23:46:59