

Примечания

Введение

1 Bourdieu P. Revolution dans la revolution. // *Esprit*, 1961, № 1. — p. 27-40; Его же: De la guerre revolutionnaire a la revolution. // *Algerie de demain*. — Paris: P. U. F., 1962. — p. 5-13.

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 a Lucien Fevre*. — Paris, 1954; Cent vingt-cinq ans de sociologie maghebine. // *Annales*, 1956.

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

4 Мой единственный вклад в дискуссии о структурализме (изобилие и стиль которых немало способствовали моему нежеланию более активно заявить о моём долге) родился из попытки объяснить — а тем самым лучше освоить — логику такого реляционного и трансформационного способа мышления, специфические препятствия, которые он встречается на своём 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, то есть на социологию (см. Bourdieu P. *Structuralism and theory of sociological knowledge*. // *Social Research*. — XXXV, 4-1969. — p. 681-706).

5 Оглавление к книге Мирче Элиаде «Трактат по истории религий» («*Traite d'histoire des religions*», 1953) даёт 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; мёртвые и семя; земледельческие и погребальные божества и прочее). 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*. — New York. and Evanston: Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957; Gaster Th. H. *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. — New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961; Harrison J. *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*. — London, Merlin Press, 1963.

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 учёта 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).

7 Bourdieu P. Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et decolonisation 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).

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'annee. Rites et symboles. — Paris: Laffont, 1962; L'homme et l'invisible. — Paris: Laffont, 1964.

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. / Перевод с французского А. М. Сухотина; научный редактор перевода, предисловие и примечания Н. А. Слюсаревой; послесловие Р. Энглера. — М., Логос, 1998. — с. 115.

12 «Когда девушку поражает djennaba — проклятие, препятствующее замужеству и оставляющее её одинокой возле очага, — то кузнец даёт ей воду из Lbilu — бочки с водой для закаливания стали, чтобы она обнажённой совершила омовения перед восходом солнца на рынке у фонтана, на перекрёстке или на городской площади. Эта вода имеет свойство делать плодовитыми раскालённые на огне докрасна железные орудия». Жан Сервье (Servier J., 1962. — p. 246), донесший до нас этот ритуал, не даёт 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 полёта огня, по сходству с полётом 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 лепёшек, 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. — p. 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 зажжёнными лампами, прежде чем натереть её хной. Этот ритуал сопровождается магическими заклинаниями, призванными избавить от tucherka, буквально — от связи, то есть 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 deracinement». Paris: Minuit, 1964. — p. 181-185.)

13 Duhem p. La theorie physique, son objet, sa structure. — Paris: M. Riviere, 1914. — p. 311.

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

15 Bourdieu P. La Maison kabile ou le monde renverse. // Echanges et communications. Melanges offerts a C. Levi-Strauss a 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.

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.

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

19 «По отношению к ткани, создаваемой в его процессе, ткацкий станок является тем же, что поле по отношению к приносимой им жатве. Всё то время, пока семя находится в нём, поле живёт чудесной жизнью, результатом которой станет урожай. Эта жизнь исходит от семени, растёт с колосом, распускается в одно с ним время и уходит в тот момент, когда тот падает под серпом жнеца. Поле остаётся как бы мёртвым: 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 её возрождения. Соответственно, в первом случае главная роль отводится мастерице, а во втором — срезать первые колосья доверяется хозяину поля или главе жнецов, которого берберы называют *rais* 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 a Rabat. — Hesperis, 1922. — p. 157-158.)

20 Чтобы не разбрасываться, я выбрал для примера только подходящие факты, собранные одним наблюдателем (Chantreaux G. Le tissage sur letier de haute lisse a Ait Hichem; et dans le Haut Sebaou. // Revue africaine. — LXXXV, 1941. — p. 78-116; LXXXVI, 1942. — p. 261-313) и в

одном месте (Ait Hichem), там, где я сам мог проверить и отчасти дополнить наблюдения.

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).

22 Bourdieu P. Celibat et condition paysanne. // *Etudes rurales*, 1962, № 5-6. — p. 32-32; Bourdieu P. Les strategies matrimoniales dans le systeme des strategies de reproduction. // *Annales*, 1972, № 4-5. — p. 1105-1125.

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 poesie 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).

24 Тот факт, что этнолог как сторонний наблюдатель с необходимостью оказывается в таком внешнем положении, не даёт 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 придаётся 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. / Preface de M. Mammeri. — Alger: Memoires du CRAPE, 1974.

25 Социологический анализ должен устанавливать условия возможности и действительности такого понимания и таких действий (см., например: Bourdieu P. Le langage autorise, note sur les conditions sociales de l'efficacite 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 a une theorie de la magie. // *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, № 1. — p. 7-36).

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.

27 «Они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево вниз, причём и эти имели —

позади — обозначение своих проступков». (Платон. Государство. Книга X, 614 с-d. // Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 3. / Перевод с древнегреческого; общая редакция: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. — М., 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 наоборот) и, в частности, всем тем, что касается культурного производства и производителей культуры.

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

29 Bourdieu P., Saint Martin M. de. Les categories 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: деревья, цвета, герои классической литературы и тому подобное, и просил его выбрать один и атрибутировать его одному из шести лидеров политических партий, а также анализ логики, по которой происходило атрибутирование, даётся в книге Пьера Бурдьё «La Distinction» (op. cit. — p. 625-640).

31 Вместо долгих рассуждений в обоснование освободительных функций, выполняемых социологией, когда та даёт 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 illegitimes. // Actes de la recherche en sciences sociales. — № 25, 1979. — p. 68-83) и другие его работы об алжирских эмигрантах.

Книга I. Критика теоретического разума

Предисловие

1 Очевидность и прозрачность для себя рефлекслирующего над собой опыта (*cogito*) феноменология (к примеру, в «Воображаемом» у Сартра) противопоставляет как «достоверное» «возможному» в объективном познании: «Необходимо ещё раз повторить то, что известно ещё со времён Декарта: рефлексивное сознание даёт нам абсолютно достоверные данные. Человек, осознающий в акте рефлексии, что у него есть образ, не обманывается. То, что условились называть «образом», предстаёт сознанию непосредственно в таком своём 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.)

2 Schutz A. *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*. / Maurice Nathanson (ed.) — La Haye: Martinus Nijhoff, 1962. — p. 59.

3 Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs. — NJ, Prentice-Hall, 1967.

4 Через рассуждения о «практических» интеллектуалах Платон показывает два самых важных свойства практики: во-первых, «гонка за жизнью», «недосуг» (*peri psyches odromos*), то есть принуждение со стороны времени и сроков («их подгоняют водяные часы»), которое не даёт 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*. Том 2. — М., 1993. — с. 228-229.)

5 Ницше Ф. *К генеалогии морали. Полемическое сочинение*. // Ф. Ницше. *Сочинения*: в 2 томах. Том 2. Перевод с немецкого Ю. М. Антоновского, Н. Полилова, К. А. Свасьяна, В. А. Флеровой. / Состав., ред. и автор примечания К. А. Свасьян. — М., 1990. — с. 490-491.

6 Samuelson P. A. *Economics*. — New York, London: Mac Graw Hill, 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.

Глава 1. Объективировать объективацию

1 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 найдём 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.

2 Мы можем распространить на отношение между культурой и поведением всё 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, вооружённом 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).

3 Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. / Перевод с французского А. М. Сухотина; научный редактор перевода, предисловие и примечания Н. А. Слюсаревой. — М., Логос, 1998. — с. 38.

4 Valery P. *Tel Quel*. // Valery P. *Oeuvres*. II. — Paris: Gallimard (La Pleiade). — p. 696.

5 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 целесообразного использования — 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 этого слова — витальное, а следовательно, смертельное место и надлежащее место, мишень, цель — присутствует также во многих выражениях обыденного языка: пустить стрелу [*decocher un trait*], остроумия [*trait d'esprit*] — слова, которые переносят, которые бьют в цель.)

6 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 Poësis*. — New York, 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.)

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

8 Ницше Ф. Цит. Сочинения. — с. 477.

9 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.

10 Положение этнолога не слишком отличается от положения филолога с его мёртвыми 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 тому подобное), от ситуаций, в которых он действует, и от индивидов, которые приводят ритуал в действие, ссылаясь на практические его функции (например, узаконивания 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.

11 Turner V. The Forest of Symbols. — Ithaca, London: Cornell University Press, 1970. — p. 27.

12 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 моё достоинство», от интеллектуалов в канотье до Господина Вкуса), которыми переполнены литература и философия.

13 Hocart A. M. Rois et courtisans. — Paris: Seuil, 1978. — p. 108.

14 Levi-Strauss C. La Geste d'Asdiwal. // Annuaire, 1958-1959. — Ecole pratique des hautes etudes. Section des sciences religieuses. — Paris: EPHE, 1958.

15 «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» (Levi-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 нынешнее 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 её применении, потерял бы тут же нить своих рассуждений». — Там же.)

16 Levi-Strauss c. Language and the Analysis of Social Laws. // American Anthropologist. — Avril-juin 1951. Цитируется по: Pouillon J. L'oeuvre de Claude Levi-Strauss. Postface a C. Levi-Strauss. Race et Histoire. — Paris: Mediation, 1968.

17 Утверждая существование «коллективного сознания» группы или класса и относя на счёт 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 её членов.

18 Chomsky N. General Properties of Language. // Bain Mechanism Underlying Speech and Language. / Darley I. L (ed.) — New York; London: Grune and Stratton, 1967. — p. 73-88.

19 Levi-Strauss c. Les structures elementaires de la parente. — Paris: Mouton, 1967. — p. XX-XXI.

20 Ibid. — p. XX, XXII.

21 Levi-Strauss C. L'anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958. — p. 41.

22 Ibid.

23 Витгенштейн Л. Философские исследования. // Витгенштейн Л. Философские работы. — М., Гнозис, 1994. — Книга I. — с. 118.

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

25 Ziff P. Semantic Analysis. — New York, Cornell University Press, 1960. — p. 38.

26 Levi-Strauss c. Il Gurvitch G., Moore W. E. (eds.) La Sociologie au XXe siecle. — Paris: P. U. F., 1947. — T. II. — p. 527.

27 Levi-Strauss c. La pensee sauvage. — Paris: Plon, 1964. — p. 328.

Глава 2. Воображаемая антропология субъективизма

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

2 Ibid.

3 Ibid. — p. 521.

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 её 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'Être et le neant. — Op. cit. — p. 543.

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

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.

9 Durkheim E. Les regles de la methode 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 учёный, исследующий физическую природу, обладает как учёный 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 лёгкость, с которой, как мы видим, он готов решать самые запутанные вопросы». — Прим. пер.

10 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. / Ницше Ф. Сочинения: в 2 томах. / Перевод с нем; составитель и редактор, и авт. примечания К. А. Свасьян. — М., 1990. — с. 247.

11 Durkheim E. Op. cit. — p. 19. 12 Sartre J. P. Op. cit. — p. 133.

13 Ibid. — p. 234, 281.

14 Ibid. — p. 294. 15 Ibid. — p. 179.

15 Ibid. — p. 182-183.

16 «Нет никакой инерции в сознании» (Sartre J. p. L'Être et le néant. — Op. cit. — p. 101). И ещё: «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).

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

18 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.

19 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 своё 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, то есть продуктом рациональной морали. 20 Следует заметить, что Джон Элстер, исключивший из своей теории диспозиционные концепты, приписывает «аристократическому отвращению к расчёту и не менее аристократическому предубеждению относительно совершенной твёрдости характера, сколь бы эксцентричным оно ни было» предпочтение, выказываемое Декартом, необоснованному решению, которого, раз приняв, стараются держаться (Elster J. Op. cit. — p. 60).

- 21 Boudon R. Effet pervers et ordre social. — Paris: PUF, 1977. — Passim; про воображаемые группы см. p. 39.
- 22 Nietzsche F. Le crepuscule des idoles. — Paris: Mercure de France, 1951. — p. 100.
- 23 И потому наиболее подходящее, чтобы вызвать интерес и комментарии Джона Элстера (Op. cit. — p. 47-54).
- 24 Паскаль Б. Мысли [252]. / Перевод с французского, вступительная статья, комментарии Ю. А. Гинзбург. — М., Издательство имени Сабашниковых, 1995. — с. 297-298.
- 25 Там же [233]. — с. 188.
- 26 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).
- 27 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, то есть «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 — ещё раз — служит Сартр с его понятием «исходного проекта»).
- 28 Насущные предпочтения определяются отношением пространства предлагаемых возможностей и невозможностей к системе диспозиций, где каждое изменение пространства возможностей детерминирует изменение предпочтений, подчиняющихся логике габитуса (см. Bourdieu P. La Distinction. — Op. cit. — p. 230 sq.).
- 29 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, то есть без интереса или лучше — без инвестиции в игру и ставку, *illuſio, commitment*.
- 30 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

1 Обновление предположений, присущих объективистскому построению, парадоксальным образом оказалось запоздалым из-за усилий всех тех, кто (и в лингвистике, и в антропологии) попробовал 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 сэкономил 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», остаётся 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 своём выборе и может манипулировать системой в свою пользу» (Leach E. *On certain uncosidered 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 приобретённых диспозиций, постоянных и порождающих, ценен может быть прежде всего тем, что снимает массу ложных проблем и ложных решений, позволяет чётче ставить или разрешать вопросы, заставляет увидеть собственно научные трудности.

3 Понятие «структурный рельеф» атрибутов предмета, то есть характер, который ему атрибутирован (например, цвет или форма), более легко принимается в расчёт при семантическом анализе чего-либо, чем обозначаемое, которое его носит (Le Ny J. F. *La semantique psychologique*. Paris: PUF, 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 своё 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 её в соответствии со своими принципами, то есть вызывая её к существованию как соответствующий вопрос в отношении частного способа вопрошать действительность.

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, то есть 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 своё 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 стратегии, с помощью которых агенты пытаются активно воздействовать на своё будущее и лепить его по образу и подобию прошлого, как в случае распоряжений по завещанию или даже явно сформулированных норм простые призывы к порядку, то есть к возможному, удваивают его эффективность.

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, следовательно, или по крайней мере оправдывает незыблемые верования, которые зовутся здравым смыслом (Cournot A. *Essais sur les fondements de la connaissance et sur les caracteres de la critique philosophique*. — Paris: Hachette, 1922. — p. 70).

6 «В каждом из нас, в той или иной пропорции, живёт 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 исходим. 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 ещё не успели оформиться в бессознательное» (Durkeim E. *L'Évolution pedagogique en France*. — Paris: Alcan, 1938. — p. 16).

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

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 серьёзного»), 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.

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 (то есть дистанции и иерархии) к ситуационной структуре их взаимодействий в какой-либо одной ситуации и группе, объясняют всё, что происходит при экспериментальном взаимодействии контролируемыми в эксперименте характеристиками ситуации: положением в пространстве относительно других участников или природой используемых каналов.)

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

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 договорённости (и даже заговора), а других — к тому, чтобы делать из акта осознания, этакого 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 её, тем самым укреплять.

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.

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 безнадёжном 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.

15 Наиболее выгодными стратегиями являются чаще всего те, что производит габитус — вне всякого расчёта и в полной иллюзии самой «истинной» искренности, поскольку он объективно приспособлен к объективным структурам. Такие стратегии без стратегического расчёта 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 generation*) проистекают не из естественных различий возрастных классов, но из различий в габитусах, сформированных согласно различным способам генерирования (*generation*); то есть 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.

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*. / Neymen 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.

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

19 Ibid. — p. 335-336.

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

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 ещё не определено, в подвешенном состоянии.

22 Маркс К. *Экономические рукописи 1857-1859 годов: (Первоначальный вариант «Капитала»): Часть I*. // Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. — второе издание. Том 46. — Часть I. (Marx K. *Ebouche d'une critique de l'economie politique*. // Marx K. *Oeuvres. Economie. II*. — Paris: Gallimard, 1968 (Pleiade). — p. 117.)

Глава 4. Верование и тело

1 Chastaing M. La philosophie de Virginia Woolf. — Paris: PUF, 1951. — p. 157–159.

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 societe 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, то есть к символическим ритуалам (обряд посвящения, церемония вежливости и тому подобное), 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.

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 основоположников, которые напоминают, по меньшей мере, что внешние ставки, даже самые ничтожные, могут при некоторых условиях стать вопросами жизни или смерти.

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 томах. Том 3. — М., 1984. — с. 103).

5 Leibniz. *Nouveaux Essais*. II. — Chap. XXI, § 34. — Ed. Janet. I. — p. 163. (В связи с тем, что Бурдьё 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. пер.) Далее Лейбниц говорил: «Что за нужда знать всегда, как делается то, что делают? Соли, минералы, растения, животные и тысяча других одушевлённых и неодушевлённых 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).

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 определённого политического порядка: противопоставление мужчин женщинам, молодых старым, личного или частного безличному (официальные или деловые письма) и, наконец, вышестоящих или равных нижестоящим.

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 Фрейд, «принимает буквально фигуры речи, ощущая как реальные сердечные страдания или пощёчину, о которой его собеседник говорит метафорически».

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 неопределённого, потенциально женского, подчинённого.

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 прочее). Они делятся на мужские и женские, богатые или шикарные и бедные и так далее 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 различия между полами: как показали исследования Сеймура Фишера, мужчины стремятся выказать своё 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».

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

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

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. — New York, Harcourt: Brace and World, 1964. — p. 193.

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

16 Ibid. — p. 32.

17 Ibid. — p. 24.

18 Так, в игре qochra, в которую дети играют в первые дни весны (в Айн Агхбеле), пробковый мячик (qochra) оспаривают, пасуют, защищают и так далее — что имеет своим практическим эквивалентом женщину: нужно в одно и то же время, по ситуации, защищаться от неё и защищать её 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. пер.); 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 остаётся ничего другого, как признать себя побеждённым, 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 ребёнка.

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 определённого времени, то есть момента, ритма и продолжительности, почти не зависящих от внешних требований, таких как климат, техника или экономика, что придаёт ему черты произвольной необходимости, которой, собственно, определяется культурный произвол.

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

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

23 Ассоциирующаяся с именем Арроу 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 тому подобное, — оказывает своим функционированием и, главным образом, требующимися способами его применения воспитательный эффект, который способствует облегчению получения необходимых навыков для адекватного использования данного продукта.

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.

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.

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 «пришёл на помощь» другому (Hartley R. E. Children's concept of male and female roles. // Merrill-Palmer Quaterly. — 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.

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.

Глава 5. Логика практики

1 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 societe. — Paris: P. U. F., 1963. — p. 37-38.

3 Cournot A. Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caracteres de la critique philosophiqu. — Paris: Hachette, 1922. — p. 364.

4 Husserl E. Idees directrices pour une phenomenologie. — Paris: Gallimard, 1950. — p. 402-407.

5 См. Favret J. La segmentante au Maghreb. // L'homme. — Vol. VI. — № 2, 1966. — p. 105-111; Favret J. Relations de dependance 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.

7 Многие из этих свойств практической логики связаны с тем, что дискурсивный мир, как называет его логика, остаётся 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 доксического переживания этого мира.

9 Nicod J. *La geometrie dans le monde sensible*. / Preface de B. Russel. — Paris: P. U. F., 1961. — p. 43-44.

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

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.

12 Тот факт, что практическое чувство не может без специальной тренировки) работать вхолостую, вне всякой ситуации, делает нереальными любые опросы путём 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, превращённые 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 своё, так и чужие места.

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 удаётся выявить такие свои возможности, о которых не знали ни сами они, ни другие. На эту взаимозависимость габитуса и ситуации опираются кинорежиссёры, соотнося некоторый габитус (интуитивно избранный в качестве порождающего принципа определённого стиля речи, жестов и так далее) 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.

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 ритуальных практики, между которыми общего одна лишь схема.

15 Жорж Дюби, порывая с «ментализмом» большинства исследователей религии, указывает, что религия рыцарей «всецело выражалась в обрядах, жестах, формулах» (Duby G. *Le temps des cathedrales. L'art et la societe de 980 a 1420.* — Paris: Gallimard, 1976. — p. 18), и подчёркивает 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 вперёд, чтобы стать слугой сеньора, это также была особая поза, особый жест рук, ряд ритуальных слов, которые одним лишь фактом своего произнесения скрепляли заключённый договор» (Op. cit. — p. 62-63).

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 едва ли не с Бодрийяром.

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

18 Ibid.

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».* // *Vortrage 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 Levi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. — Paris: Plon, 1958. — p. 229.

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 молотьбы, в том соображении, что хороший урожай должен быть искуплен гибелью одного из членов семьи, а баран служит его заместителем.

23 Leiris M. *L'Afrique fantome*. — 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 угнетённым 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 всё это в ситуации глубокой незащищённости, когда люди, как и в катастрофических ситуациях, стараются не искушать судьбу.

26 Мистическое прочтение догонских мифов, предлагаемое Гриолем, и вдохновенное толкование пресократиков, разрабатываемое Хайдеггером, — это два парадигматических варианта одного и того же усилия, разделённые 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 лёгких изобличениях колониальной этнологии, так и в том заколдованном видении архаических или крестьянских обществ, которым в несколько иную эпоху сопровождалось высокомерное обличение «расколдовывания мира».

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» (Genner A. van. *La formation des legendes*. Paris: Flammarion, 1913. — p. 8). Следуя той же логике, Мулуд Маммери демонстрирует практические функции кабийской народной мудрости и её хранителей-поэтов (см. Mammeri M., Bourdieu P. *Dialogue sur la poesie orale en Kabylie*. // *Actes de la recherche en sciences sociales*. — № 19, 1978. — p. 67–76).

29 Мы попытаемся доказать, что на уровне функций ритуалы выражают собой состояние производительных сил, которые негативно детерминируют их, через чувство неуверенности и незащищённости, 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 полами: с одной стороны, короткие, резкие, дискретные и противоприродные 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.

Глава 6. Фактор времени

1 См. Levi-Strauss c. *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*. // *Sociologie et anthropologie*. — Par, P. U. F., 1950. — p. XXXVIII.

2 См. Levi-Strauss C. *Op. cit.* — p. XXXVI.

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. *Собрание сочинений*. Том 4. — Ленинград, Наука, 1989. — с. 609. — Прим. пер.

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

5 Jakobson R. *Essais de linguistique generale*. — Paris: Minuit, 1963. — p. 46 (Якобсон Р. О. *Язык и бессознательное*. — М., Гнозис. 1996. с. 30. — Прим. пер.).

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 parente maternelle en droit coutumier berbere et le regime des successions touaregues*. // *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 состязания в щедрости.

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

8 Обряды, связанные с одержимостью и избавлением от неё, вообще все виды магической борьбы показывают в качестве предельного случая, что магический акт есть «логическая» операция, осуществляемая в обстановке жизненно неотложного решения, когда дело идёт 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, даёт о них лишь слабое представление.

11 Имеющийся у каждого клана (или в каждой деревне) *qanun* 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, *qanun* деревни Агуни-н-Тезеллент, населённой племенем Атх-Акбилъ, насчитывал всего 249 статей, в том числе по оценке Дюркгейма) 219 «репрессивных» законов, то есть 88 процентов, 25 «реститутивных» (10 процентов) и только 5 статей, касающихся основ политического устройства.

11 Hanoteau A., Letourneux A. — Op. cit. Том III. — p. 338.

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.

13 Глагол *qabel*, которым ряд информаторов пользуется как неким обобщённым 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 приглашённому 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).

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 приёмов 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. —

р. 99–118); главное — из экономии логики, обеспечиваемой при недалёковидном суждении, *by rule of thumb*, вытекает также экономия 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 чём забывают аналитики и экспериментаторы, поступающие так, будто участник игры может помедлить и вдуматься в её смысл, не рискуя быть практически наказанным за своё промедление).

15 См. Mammeri M., Boirdieu P. — Art. cit.

16 Пословицы, восхваляющие щедрость — высшую добродетель почтенного человека, — уживаются с другими, в которых проявляется тяга к расчётливости: «Подарок — это беда», говорится в одной из них, а в другой: «Подарят курицу — в ответ дари верблюда»; и ещё говорят, обыгрывая слово *lehna*, 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 ещё «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 идёт о книге Bourdieu P., Darbel A. *L'amour de l'art*. — Paris: Minuit, 1966. — Прим. пер.) 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 её выработки и функционирования (таков смысл исследований, которые ведутся со времён «Любви к искусству», с целью определить условия выработки веры в ценность художественного произведения).

18 Эффект символического внушения, осуществляемого официальным представлением как таковым, сопровождается другим, более глубинным эффектом в случае, когда предмет обучения, предоставляемого (дифференцированно) особым социальным институтом, то есть принципом культурного габитуса, становится полунаучная, дескриптивно-нормативная грамматика; так, в обществе, разделённом 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 учёной культуры, принципом выработки и понимания практик и дискурсов становится полунаучная норма (грамматика, школьные категории восприятия, оценки и выражения и так далее), инкорпорированная в форме «культуры». Отсюда следует, что отношения людей с учёной культурой (и языком) объективно определены степенью инкорпорированности законной нормы: с одной стороны, непринуждённость тех, кто рано и глубоко освоив учёную грамматику практик и дискурсов, уверенно обращается с её 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 — её официальные выразители, с которыми прежде всего и приходится иметь дело этнологу (скорее мужчины, чем женщины, скорее зрелые или пожилые, чем молодёжь, 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 так далее.

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 ещё 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.

21 Соперничество из-за официальной власти является делом только мужчин, женщины же могут вступать в конкуренцию лишь из-за такой власти, которая неизбежно остаётся 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 её осуществлять, лишь уступая мужчине видимость, то есть официальную манифестацию власти; она может обладать некоторой властью, лишь довольствуясь неофициальной ролью серого кардинала — подчинённой властью, которая может осуществляться, лишь будучи делегирована свыше и прикрыта властью официальной, пользуясь ею, но и служа ей.

22 Урбанизация, сближающая между собой группы с различными традициями и ослабляющая взаимный контроль, или даже простое «раскрестьянивание», обусловленное возникновением единого денежного рынка и появлением наёмного 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 чём свидетельствует ругательство «все лицо задолжено», о лице постоянно унижаемого человека, переставшего ощущать своё 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 её членов волей-неволей 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 (причём оно может переживаться очень раздражённо, как религиозный контроль в земледельческих 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

1 Чтобы убедиться в этом, достаточно напомнить традицию, согласно которой медицинская профессия создаёт между занимающимися ею отношения «братства», то есть 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 приём, 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.

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

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

4 Mauss M. «Essai sur le don», in *Sociologie et anthropologie*. — Paris: PUF, 1950. — p. 239. (Мосс М. Общества. Обмен. Личность. — М., 1996, с. 181–182. — Прим. пер.).

5 Неприязнь к формальным гарантиям сделки тем сильнее, чем меньше социальная дистанция между её 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 партнёров, обусловленной соединяющими их узами: человек, одолживший свою скотину близкому родственнику, обязан ограничить ответственность своего партнёра самым минимумом.

6 Осуждению подвергаются индивиды, бесполезные для своего семейства и группы, эти «мертвецы, извлечённые Аллахом из живых», как гласит часто цитируемый на их счёт 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 даёт возможность этим маргиналам интегрироваться в группу, выполняя свой долг человека.

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, ещё 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, то есть 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 так далее (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.

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

10 На уровне фактов от *thiwizi* наибольшую выгоду получают те, кто богаче, а также *t'aleb* (его землю пашут 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 колёс, 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.

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 своём *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 так далее).

13 Доказательство того, что предметом матримониальных стратегий является не просто приданое, даёт 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.

Глава 8. Способы господства

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 подчинённая 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 её формы. Богатство может проистекать из военной силы или же из влияния на общественное мнение, а они, в свою очередь, могут вытекать из богатства» (Russel 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).

2 Маркс К. К критике политической экономии. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: второе издание. Том 13. — с. 3 (Marx K. *Principes d'une critique de l'economie politique*. // *Oeuvres*. I. — Paris: Gallimard (La Pleiade). — 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. — 1962–1963. — p. 285–303; On the sociology of primitive exchange. / Banton M (ed.). 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 & C°, 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 всё то, благодаря чему местный *suq* остаётся под ценностным контролем экономики добросовестности (см. Benet 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*, идёт 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 обмениваемых 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 ещё не даёт и условий для рациональной информированности; поэтому целью всех крестьянских стратегий является ограничить ненадёжность, 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.

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.

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 учёный 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 нём род вполне реальной магической власти, которая в таком случае может передаваться и более прямым путём, нежели через обучение» (Geertz C. *The Religion of Java*. — New York, The Free Press of Glencoe; London: Collier-MacMillan Ltd., 1960. — p. 88).

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 воплощённая 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 влечёт за собой смену отведённой ей функции, а соответственно и смену структуры её 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 своём содержании благодаря преобразованиям в технологии сохранения и передачи культуры (*the technology of preserved communication*), в частности, при переходе от мимесиса, то есть 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, отделённому 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).

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 ещё 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.

12 В так называемых развитых обществах обставлению 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, возведённый 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).

14 Вопрос об относительном достоинстве способов господства — который, как минимум, имплицитно содержится в руссоистских описаниях первобытного рая или же в американоцентристских рассуждениях о «модернизации» — лишён всякого смысла и может породить лишь по определению бесконечные дебаты о преимуществах и недостатках старого и нового, интересные лишь как проявление социальных фантазмов исследователя, то есть 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 отсчёта. 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. 4e serie. — Т. XLIII. — 1965, № 2. — p. 159–184).

16 Тому, кто «не умеет посвятить другому приличествующее тому время», бросают упрёки: «Ты едва пришёл, а уже уходишь», «Ты нас оставляешь? А мы только-только уселись... Ещё ни о чём 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. Melanges de sociologie nord-africaine. — Paris: Alcan, 1930. — p. 68).

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 жён. Однако же и те люди, о ком говорят, что они, «как горный поток, в грозу становятся больше самих себя», могут, согласно присловию, 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.

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 (размещённых в глубину).

21 Durkhem E. Montesquieu et Rousseau precurseurs de la sociologie. — Paris: Riviere et Cie, 1953. — p. 195–197. Это в точности соответствует картезианской теории продолжающегося творения. Когда же Лейбниц подвергает критике представление о Боге, который обречён двигать вещи «как плотник свой топор или как мельник управляет мельницей, то задерживая воду, то спуская её на колесо» (Лейбниц. Сочинения в 4 томах. Том 1. — М., 1982. — с. 294. Leibniz G. W. De Ipsa Natura. Opuscula philosophica selecta. — Paris: Boivin, 1939. — p. 92. — Прим. пер.), и выдвигает вместо картезианского мира, неспособного поддерживать своё существование без постоянной помощи, свой физический мир, наделённый *vis propria*, то тем самым он оказывается предвестником всех форм отказа видеть в социальном мире «природу» (то есть имманентную необходимость) — отказа, который найдёт 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 счёт уже заданный объект, навязываемый ей реальностью.

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. — p. 216).

24 Социальная история понятия титула, частными случаями которого являются титул дворянский и учёный, 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*, то есть 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 equestre a l'epoque republicaine. — T. I. Definitions

juridiques et structures sociales. — Paris, 1966. — p. 236–241).

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

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 форма дара «одарённости», которая неравенством природной одарённости 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 доминирующие группы их символической силы.

28 Отнюдь не социологи, а группа американских промышленников, стремясь выяснить эффект «связей с общественностью», создала «теорию банковского счёта», требующую «делать регулярные и частые вклады в Банк общественного мнения (Bank of Public Good-Will), чтобы иметь возможность при необходимости выписать по этому счёту чек» (цитируется 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 так далее), 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).

Глава 9. Объективность субъективного

1 Разумеется, в этом непременном 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 путём применения логических инструментов. И всё-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.

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 *kathegoresthai*), — 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, влечёт 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.

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.

4 О борьбе вокруг дворянских или учёных титулов см. Bourdieu P. *La Distinction*. — *Op. cit.* — р. 180–185.

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 неё исключён, — 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 всё более и более узкие группы проходить, — всё это принадлежит к числу непеременимых условий

накопления той доверительной ценности, которая и делает человека известным.

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 ещё недостаточное знакомство людей друг с другом и, соответственно, отсутствие даже минимального знания наиболее «объективных» социально-экономических характеристик друг друга.

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

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, то есть почитаемых таковыми. Представления (ментальные), которые те или иные группы составляют по представлениям (театральным), даваемым (намеренно или нет) другими группами, внешне проявляются как системы оппозиций, подчёркивающих и упрощающих (порой до карикатурности) реальные различия в стилях жизни этих групп и тем самым способствующих одновременно и выработке социальных различий, и их легитимации путём изображения их как природно обоснованных.

Книга II. Практические логики

Глава 1. Земля и матримониальные стратегии

1 Данный текст представляет собой серьёзно переработанную статью, которая впервые была опубликована в: *Annales*. — № 4-5. — Juillet-octobre 1972. — р. 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 учёной традиции, и процедур, реально предлагаемых пользователями их услуг), склоняли к канонизации стратегий наследования и брака в виде формальных правил.

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 Аи он очень маленький»), поскольку каждый может быть в любой момент соотнесён с его объективной истиной, то есть 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)».

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 расчёты были достаточно точны, и потому с ними соглашались все. «Например, собственность Tr. оценивалась к 1990 году в 30 тысяч франков. Семья состояла из отца, матери и шестерых детей: одного мальчика и пяти девочек. Старшему выделяется четвёртая часть, то есть 7 500 франков. Остаётся разделить 22 500 франков на шесть частей. Доля младших дочерей составляет 3 750 франков, из них 3 тысячи франков могут быть выданы наличными, а на 750 франков — 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.).

6 Всё заставляет предположить, что бесчисленные защитные меры, которыми брачные контракты предохраняют adot и которые обеспечивают ему «неотчуждаемость, неотъемлемость и неприкосновенность» (обязательства, «долговые списки» и так далее), являются продуктом юридического воображения. Так, развод, случай расторжения союза, который, согласно контракту, влечёт за собой восстановление приданого, практически неизвестен в крестьянской общине.

7 Глава «дома» обладал монопольной 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 её 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 доходами, получаемыми от благ, принесённых зятем, распоряжались её родители, сохраняя контроль над ними до тех пор, пока оставались живы.

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.

10 Один из наиболее распространённых способов облагодетельствовать ребёнка состоял в том, чтобы задолго до его брака подарить ему несколько голов крупного рогатого скота в соответствии с gaslhes (контракт, по которому надёжному 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.

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 тысячи франков 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 своё состояние» (J.-P. A., 85 лет в 1960 году).

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, всё оставалось. Она ухаживает за родителями».

13 При нормальном развитии системы риск исчезновения рода вследствие безбрачия старшего сына практически отсутствует.

14 Обычно adot передавался отцу или матери супруга и лишь в виде исключения, то есть когда он лишался родителей, самому наследнику. Adot должен был включаться в состояние молодожёнов, 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 принёс. Некоторые брачные контракты предусматривают, что в случае распада союза тесть может ограничиться выплатой процентов от adot, принесённого зятем, который может надеяться

вернуться в свой дом после восстановления союза.

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.

Глава 2. Социальные функции родства

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. Levi-Strauss c. *Le probleme des relations de parente*. // Berque J (ed.). *Systemes de parente, intervention aux entretiens interdisciplinaire sur les societes musulmanes*. — Paris: Ecole pratique des hautes etudes, 1959. — p. 13-14.

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 уставновками, см. Radcliffe-Braun 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 theories d'anthropologie sociale*. — Paris: Mouton, 1971. — p. 41: «Юральные отношения это такие отношения, которые являются объектом точных, формализованных предписаний — идёт ли речь об одушевлённых или неодушевлённых предметах».

5 Barth F. *Principes 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.

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. Такому объяснению Марфи и Каздан совершенно справедливо возражают, что хотя по закону Корана женщине предназначается 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).

7 Общим для этих двух теорий является то, что они принимают недифференцированное определение функции брака, сводящейся, таким образом, к функции «для всей группы в её 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 институция должна 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, то есть его роль внутри бедуинской социальной структуры. Оказалось, что брак между кузенком и кузиной по параллельной линии способствует крайнему расщеплению агнатических родов в арабском обществе, а через эндогамию он капсулирует патрилинейные сегменты» (Marphy F., Kazdan 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 кузенком 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 определённого типа интересов, который сам приводит к производству определённого типа коллективных эффектов.

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 определёнными 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 удалённости, которые иногда так далеки друг от друга, что само понятие об общем происхождении становится исключительно теоретическим» (Levi-Strauss c. Les structures elementaires de la parente. Preface a la второе edition. — Paris: Mouton, 1968. — p. XVII).

10 Levi-Strauss c. Le probleme des relations de parente. — Op. cit. — p. 55.

11 Cuisenier J. Op. cit. — p. 84.

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.

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, заключённые 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. Всё 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.)

14 Dumont L. Op. cit. — p. 122-123.

15 Так, одна из функций женитьбы на дочери аагтм 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 беспрекословно подчиняясь условностям; либо объективное значение брака скрывается за обрядом, освящающим этот брак.

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.

18 Но и здесь можно обнаружить множество компромиссов и, конечно, стратегий. Если речь идёт 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 идёт о мести за оскорблённую честь — родственники, готовые заменить его, взяв на себя как исполнение мести, так и следующие за этим почёт и уважение. Однако если речь идёт о женитьбе, то здесь дело обстоит по-другому, поскольку существует множество уловок, позволяющих уклониться от неё. 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 далёкой — кузиной по отцовской линии) то используемое порой в аналогичных случаях восторженное представление об этом идеальном браке.

19 «Отдаёшь пшеницу — получаешь ячмень», «Не в коня корм», «Лепи своё 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 неё никакого зла не будет». Кроме того, такой брак сближает братьев между собой, что полностью соответствует наставлениям отца о братстве (thaumats): «Не слушайтесь жён!», «Чужая будет тебя презирать, она будет оскорблять твоих предков, показывая, что её предки благороднее твоих. А если она дочь твоего аамт, то дед у вас общий, и она никогда не скажет: Будь проклят отец твоего отца!», «Дочь твоего аамт никогда тебя не бросит. Если у тебя не будет чая, она не будет ничего требовать, и даже если она будет умирать с голоду, всё стерпит и жаловаться на тебя не станет».

20 Hanoteau A. Poesies populaires de la Kabylie du Djurdjura. — Paris: Imprimerie imperiale, 1867. — p. 475.

21 Особый интерес юристов к тому, как выживает родство по материнской линии, заставляет их обратиться к случаю awrith, который они называют на своём языке «договором об усыновлении совершеннолетней особи мужского пола» (см. на материалах Алжира: Bousquet G. H. Note sur le mariage mechrouts dans la region de Gouraya. // Revue algerienne. — Janvier-fevrier 1934. — p. 9-11; Lefevre L. Recherches sur la condition de la femme kabile. — Alger: Carbonel, 1939; на материалах Марокко: Marcy G. Le mariage en droit coutumier zemmour. // Revue algerienne, tunisienne et marocaine de legislation et jurisprudence. — Juillet 1930; Marcy G. Les vestiges de la parente maternelle en droit coutumier berbere. // Revue africaine. — № 85, 1941. — p. 187-211; Capitaine Bendaoud. L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild. // Revue marocaine de legislation, doctrine, jurisprudence chretiennes. — № 2, 1935. — p. 34-40; Capitaine Turbet. L'adoption des adultes chez les Ighezrane, Ibid. — p. 40; № 3, 1935. — p. 41).

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 Ait Amar Ou Said, 1960).

24 Если оставить в стороне мифическую идеализацию (кровь, чистота, живот и тому подобное) и этическую экзальтацию (честь, добродетель и так далее), 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 (её khal и её 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) передаёт женщину победившей группе или когда две группы, для того чтобы продемонстрировать, что нет ни победителя, ни побеждённого, обмениваются женщинами, может случиться, что группа-победитель отдаёт 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 семьёй другой группы.

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 поёт 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».

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 «дядья по материнской линии»: поскольку всем понятно, что самые длительные и самые престижные связи являются и наиболее защищёнными от необоснованных разрывов, то их и не пытаются разрывать по пустякам. В случае, когда расторжение брака неизбежно, применяются разного рода уловки, чтобы не растратить капитал союзов. Случается «умолять» родителей разведённой жены, чтобы они вернули её 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 всё же решение о разводе принято окончательно, существует множество способов от него «отделиться»: чем более значительна и торжественна свадьба, тем более в неё 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 возвратить (так как «бесплатное» расторжение брака считается серьёзным оскорблением), иногда даже ждут, когда женщина вновь выйдет замуж; никто не ведёт слишком точных расчётов, к оформлению развода стараются не привлекать свидетелей, особенно чужих.

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 проституток дочерьми тётки 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 тётки по материнской линии» (*Chelhod J. Le mariage avec cousine parallele dans le systeme 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*».

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 почётный, или, если угодно, символический характер, то есть он одновременно незначителен и уважаем. Этот персонаж зовётся *amezwar* (первый), *aneflus* (доверенное лицо), а также *aqdhim* (старец), *amghar* (старик), *amasaud* (счастливчик), или, ещё 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 — *bulaaras*, человек свадьбы (см. *Laoust E. Mots et choses berberes. Notes de linguistique et d'ethnographie. — Paris: Challamel, 1920*).

31 В такой системе сбоев механизмов воспроизводства: брачный мезальянс, бесплодие, угрожающее роду исчезновением, разрыв неделимости состояния — безусловно, представляют собой основные факторы трансформации экономической и социальной иерархии.

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, djemaа забирает себе всё добро убийцы» (O ganun племени Иуадьенов см. Hanoteau A., Letourneux A. *La Kabylie et les coutumes kabyles*. — Paris: Imprimerie nationale, 1873. — Т. III. — p. 432, 356, 358, 368 etc.).

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 её аскетизмом и скудостью и формируют стремление получать прибыль от своего труда и тратить её в большей степени на приобретение материальных благ, чем благ символических, способных повысить престиж или авторитет семьи.

34 Не высказываясь по смыслу связи между этими двумя фактами, можно отметить, что за «болезнями острой зависти» (чёрной) 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 ребёнка, худеет и бледнеет, как умирающий или «страдающий животом»).

35 Характерно, что обычаи, которые лишь в исключительных случаях вторгаются в семейную жизнь, открыто поощряют неделимость (thidukli bukham или zeddi): «Когда люди живут одной семьёй, 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. Том III. — p. 425). «Вот типичное описание того, как заключается подобный брак: Он ещё 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: девчужка тянулась к дяде, который взял её на руки со словами: Пусть Бог сделает из неё женщину для Идира! Ведь ты не будешь возражать, dadda? И его брат ответил: Чего хочешь слепец? Света! Если ты освободишь меня от заботы о ней, пусть Бог освободит тебя от твоих забот!» (Yamina Ait Amar Ou Said. — Op. cit.).

36 Старейшины располагают средствами, позволяющими играть с социально признаваемыми возрастными границами молодости, либо манипулируя правом на наследство, которое допускает любого сорта стратегическое использование: от угрозы лишиться 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).

37 Ж. Челход справедливо говорит о том, что все наблюдения сходятся в одном: тенденция к эндогамному браку, которая более характерна для кочевых племён, находящихся в состоянии перманентной войны, чем для оседлых племён, 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 её неделимости, предупреждают об опасности раздела, указывая, что семьи соперников сохраняют свою сплочённость.

38 Случается, что «старая» (thamgharth), которой удаётся вмешаться посредством тайных переговоров в брак, полностью организуемый мужчинами, добивается, угрожая разрывом свадьбы, обещания от thislith сохранить всю её власть в семье. Сыновья не без оснований часто подозревают своих матерей в том, что они находят невесток, которых можно легко подчинить.

39 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 остаётся, 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.

40 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 её позиция в семье.

41 Точно так же в случае, если разница в возрасте между двумя сёстрами 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 тому подобное).

Глава 3. Демон аналогии

1 Многие наблюдатели (Levi-Provencal, 1918; Laoust, 1920; Hassler, 1942; Galand-Pernet, 1958) обнаружили неточности во всех календарных расчётах, 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, даёт обобщённый 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).

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, так как она позволяет выявить поворотные точки или, если угодно, пороги (весна, осень), показывая при этом важные моменты сельскохозяйственного года одновременно как точки, подчинённые линейной и направленной последовательности от осени к лету, то есть с запада на восток, от вечера к утру и так далее) и как точки окружности, которая получается, если сложить рисунок по оси ХУ.

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 частности, 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 так далее), в чём они дополняют, в чём противоречат друг другу и так далее. Здесь же ограничимся лишь перечнем трудов или статей, в которых содержится или воспроизводится некоторая информация (ограниченная кабийской 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, В. Е. I., 1934; Anonyme F. D. B., 1954; Balfet, 1955; Boulifa, 1913; Calvet, 1957; Chantreaux, 1941; Dallet, 1953; Devulder, 1951, 1957; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972; Hassler, 1942; Henine, 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 (Ait Amar или Said), 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; Levi-Provencal, 1918; Marçais и Guiga, 1925; Menouillard, 1910; Monchicourt, 1915; Tillion, 1938; Westermarck, 1911, 1926 (см. библиографию в конце книги).

5 Таков «период» страшных холодов, laadidal, момент наступления которого неизвестен (согласно информатору из Джур джура, этот период также упоминается в песне, которую поют женщины, работая на мельнице: «Если для меня laadidal — 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 её 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 уколоться до крови, то можно вскоре погибнуть. Это наглядный пример диалектики нищеты или незащищённости, порождающих магический ритуал, который, будучи предназначен для преодоления таковых, лишь удваивает их.

6 В целом, соучастие, которого этнолог в конечном счёте так легко добивается, когда он обращается к основополагающим культурным 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 так далее.

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 новорождённые, молодожёны, 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 отрастёт, да сделает Бог вещи лёгкими 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 ребёнка вместо «кровь» говорят «вода». Именно потому, что процедура измерения содержит в себе установление границы, разрыва (хлеб ножом не режут), она окружена разного 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.

9 В Аит Хишем земля, которую кладут в блюдо, чтобы на неё стекала кровь обрезанного ребёнка, берётся 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, произведённых 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 определённом смысле умер дважды — на западе и на заходе солнца, то есть в месте смерти, но и тот, кто, умерев на чужой земле, в ссылке (*elghorba*), не найдёт никого, кто бы его воскресил (*seker*).

10 Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie*. — Paris: Alcan, 1912. — p. 450.

11 Известно использование раковины каури, символа женских половых органов, в качестве гомеопатического средства против сглаза; 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.

13 Безусловно, именно в этой логике следует понимать ритуальную дефлорацию, имеющую место в некоторых обществах.

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 полотно.

15 Как мы уже видели, амбивалентность женщины находит своё отражение в логике семейных отношений в форме оппозиции между кухней по параллельной отцовской линии и кухней 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 идёт о различии левого и правого. В русском языке, кроме как в арго, прямая связь между «левым» и «искажённым», в отличие от «правого» и «правильного», не сохранилась. Выбирая между передачей игры со значениями и возможно большей точностью, мы отдали предпочтение последней. — Прим. пер.).

16 Известно, что рыжий и красный — в особенности цвет хны — ассоциируется с мужественностью (достаточно напомнить об употреблении хны при подготовке больших церемоний инициации, бракосочетания, обрезания). Показательно также, что жертвенный бык (благодаря которому, как ожидается, польют дожди) никогда не бывает рыжим.

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 остаётся подчинено доминирующим категориям [восприятия] («Женщина — враг мужчины», «Не болезнь его сгубила, а женская ревность»). Так, например, чтобы низвести мужчину до положения осла (*aghil*, слово-табу, заменённое эвфемизмом, позаимствованным из арабского языка), то есть до положения раба, лишённого воли, женщины используют сердце осла, высушенное, посоленное и смолотое, приготавливая из него магический напиток.

18 Маркс К. Капитал. Том II. Г. XIII («Время производства»). — М., «Политиздат», 1969. — с. 269–79. Календарь сельскохозяйственных работ воспроизводит в превращённой 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 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) ненадёжна. 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).

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.

20 Основополагающие действия — соединять и разделять — являются практическим эквивалентом наполнения и опустошения: вступить в брак — это *aamtag*, «стать полным». Перекрёсток, место пересечения четырёх 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 (*laamara*), деревне или дому. Именно поэтому перекрёсток играет важную роль в некоторых ритуалах по восстановлению женского плодородия.

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».

23 По версии Вестермарка, 17 мая называют *el mutel ardh*, «смерть земли». Автор перечисляет целый ряд традиций, в которых отражён 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 чёрное), 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 ещё 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 врёт, говорят: «Он поменял местами восток с западом».

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 (Biarnay, 1924, 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 семьёй и, в частности, с отцом символизируется надеваемым на неё бурнусом от семьи невесты), деньгами, положенными в её башмак от отца невесты), и ножом, подвязанным к её шее (нож одалживает отец невесты), при этом ей советуют не оборачиваться и не разговаривать. Пока отец даёт ей напиток из своих ладоней, поётся 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, то есть когда совершаются переходы и разрывы.

27 Волосы ребёнка 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 печёт лепёшки с яйцами. Праздник носил семейный характер, и каждый устраивал его по своему усмотрению.

28 *Azegzaw* обозначает голубой цвет, зелёный и серый: он характеризует фрукты (зелёный), мясо (сырое), хлеба (зеленеющие), серое дождливое небо (так часто обозначается небо в песнопениях, посвящённых ритуалам дождя (Picard, 302); «серый, как жертвенный бык осенью» (Servier, 1962, 74, 368). *Azegzaw* приносит счастье: получить, особенно утром, какой-нибудь подарок зелёного 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 так далее. 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*.

31 Семья, в обязанности которой входит открытие пахоты, занимает положение не менее двойственное, чем кузнец (о нём никогда не говорят «*elfal*»), а её функция магического экрана предписывает ей невысокое место в иерархии почёта и престижа.

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. Главу XLV и XLVI о Матери хлеба в русском переводе сокращённого издания: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. / Перевод с английского М. К. Рыклина. — М., АСТ, 1998. — с. 417–442.)

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 своё собственное умерщвление, каковое таким образом опровергалось (см. Detienne M., Vernanet J. p. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. — Paris: Gallimard, 1979. — p. 18).

34 Более или менее серьёзные столкновения, приходившиеся на сезон фиников, заставили наблюдателей, вдохновляемых местными оборотами речи об экзальтированном человеке говорят, что он «объелся фиников», а о человеке, который ведёт себя неподобающим образом, что он «натёр себе голову финиками»), задаться вопросом, не обладают ли финики такими свойствами, которые могли бы вызвать Возбуждённое состояние, характерное для данного времени года: «Есть время, когда кажется, что мозг более возбуждён, 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 чём убеждены в отношении карнавала — во время него нужно веселиться» (Devaux, 1859).

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 (отделённые стеной, под которой проходят трубы мехов), здесь противостоит «наковальне», нижней части кузницы, расположенной ближе к двери, где стоят также баки с водой, в которые опускают раскалённое кованое железо (*Boulifa*, 225–226).

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).

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 несёт в себе угрозу смуты, раздела, раздора (его называют только с помощью эвфемизма, «коротыш», или «сделанный из arkasen», поскольку он таскает падаль, напоминающую сандали 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.

38 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, запечатлённых в *qapup* или в узорах ковров и глиняных изделий, утверждает и увековечивает различные продукты одних и тех же схем, и для которой смысл этого увековечения заключён зачастую в поисках различия по отношению к другому клану или другой деревне).

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 разрешённого момента (*lah'lal*) считается актом *h'aram*, направленного на получение продукта *h'aram*. По поводу осеннего дня, называемого *uitchendul*, 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. Ещё 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.

40 Лауст указывает, что молнию иногда называют «лемехом неба», что в Орес слово «thagarsa» 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 saaqа или sihqа, — несомненно, используются в качестве эвфемизмов для обозначения ударяющей молнии (в отличие от зарниц). Сам плуг часто обозначается словом «Imaun», которое, судя по его корню («взаимопомощь», «помогать друг другу» и коннотациям с благословением, о чём напоминает выражение «Allah iaunik» — 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.

41 И здесь также практический символизм не лишён двусмысленности. Мать близнецов, с одной стороны, благословенна, но с другой, подозревается в колдовстве: действительно, близнецы наводят на мысль о ненависти, так как в ещё 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.

42 Связь между распоркой и балкой — это связь между женщиной и мужчиной (загадка: «женщина поддерживает мужчину»; «бабушка поддерживает дедушку» и так далее), 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, учёное происхождение (оно встречается также и в других традициях), на соответствие между трёхчастным устройством лампы и трёхчастным строением человека, где глина представляет собой тело, масло — чувствующую душу, nefс, а пламя — тонкую душу, ruh' (Servier, 1964, 71-72) — отказаться, в частности, потому, что растительное масло однозначно связано с сухим, горячим, мужским.

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.

45 Известно, что во время родов запрещено вязать всевозможные узлы (скрещивать руки или ноги, делать узелки на одежде, надевать пояса, кольца и так далее) и закрывать (двери, сундуки, замки и тому подобное), 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.

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 своё отражение в загадках: «из живого выходит мёртвый», отгадка — яйцо; «живой выходит из мёртвого», отгадка — цыплёнок).

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 Алгхриб» выполняет ту же функцию; в других местах рассказывают о «последней могиле». Женщины, которые хотят снять с себя сглаз (или болезнь с ребёнка) приносят на эту могилу горшок, наполненный водой, и яйцо, яйцо съедается, а скорлупки и горшок оставляют на могиле: «Зло, как говорят, не вернётся, как и чужак не вернулся восвояси». Чтобы «усыпить ребёнка в животе матери», берётся 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 берёт немного шерстяной пряжи и на ночь кладёт её под подушку; на следующий день она встаёт очень рано и, заложив руки за спину, семь раз переступает через спящего мужа, каждый раз завязывая узелок из пряжи, затем, не оглядываясь, идёт на могилу чужака и там закапывает пряжу.

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»).

50 Иногда об этом назначении говорят явным образом, например, когда сеют зерновые культуры, нежные растения, нужно «есть нежную пищу».

51 Мясо, как редкий и дорогой продукт, за редким исключением (например, когда режут скот или когда имеются больные), никогда не готовится на углях. Летом перец, помидоры готовят на *kapun*. Во всяком случае, осенью мясо всегда варят, а весной его можно уже и поджарить.

52 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 своё выражение также и в пище, и в одежде, и в играх. Мальчик питается вместе с мужчинами, как только он встаёт 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,

окружённый сёстрами и играющий в девичьи игры, получает прозвище «маменькин сынок» или «Мoһand 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 субститутот мужа (многие мужья стерегут своих жён с помощью сыновей). Девочки остаются внутри дома, они подметають, готовят еду, или занимаются маленькими детьми.

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 тёплые и уже «весенние» моменты влажного периода. Автономия ритуальной логики по отношению к объективным условиям ещё 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 косьбы 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 её власть, превосходство над невестками или власть над домашним хозяйством?

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 идёт 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), то есть с рождением года, если рассматривается цикл зерна и так далее.

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 — учёная 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).

56 Таков безусловный смысл игры по перетягиванию верёвки (Laoust, 1920, 146–147), которая противопоставляет мужчин и женщин и в ходе которой женщины, падая навзничь в момент, когда верёвку неожиданно перерезают, подставляют небу свои причинные места, взывая к оплодотворению.

57 Будучи следствием тревоги и растерянности, магия вызывает тревогу и растерянность. Так, например, постоянная бдительность, наблюдаемая в отношении языка, в определённой 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.

58 По словам информатора, место, где была пролита кровь (enza), окружается тремя камнями, которые расположены по подобию очага («и»), отгораживая место, обогрённое кровью. Загадка о kapim, разведённом 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.)

59 Близость к этому образу мысли, который приобретается в научной практике, даёт представление (ещё очень абстрактное) о субъективном чувстве необходимости, которое этот образ мысли вызывает у тех, кем он владеет: исключено, что эта примиренческая логика переопределённых и туманных связей, защищённых от противоречия или ошибки благодаря её 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.

60 По совершенно иным причинам потребовалось вынести в приложение анализ внутреннего пространства дома, который, хотя и несёт в себе проверочную ценность, по способу изложения ещё принадлежит структуралистской логике.

Приложение: Дом, или перевёрнутый мир

1 Данный текст представляет несколько изменённую статью, впервые опубликованную в: *Echanges et communications. Melanges offerts a C. Levi-Strauss a l'occasion de son 60-e anniversaire.* — Paris, Le Haye — Mouton, 1970. — p. 739–758. Несмотря на то, что в нём 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 даёт 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 проведённому анализу, раскрывает идею объективистской реконструкции системы отношений, которой следовало себя посвятить, чтобы выйти к окончательной интерпретации, которая внешне иногда кажется ближе к интуитивистскому толкованию.

2 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, смотрят 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.

4 Перетаскивание балок, отождествляемых с хозяином дома, называется *tharichth*, 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 — всё 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 почётно (*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).

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, то есть от центра комнаты к стене, у которой работают ткачихи; тот же маневр, выполняемый в обратном направлении, открывает замок (Marcais, Guida, 395).

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).

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.

8 Оппозиция между жилым домом и домом собраний (*thajmaath*) ясно прочитывается в разнице планов двух построек: в то время как жилой дом открывается фасадной дверью,

дом собраний предстаёт как длинный пассаж под крышей, полностью открытый до обоих щипцов, который можно пересечь из конца в конец.

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 тёмной 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 раскалённые уголья. И наоборот, чтобы сухое стало влажным, чесальные гребни, выложенные ночью на порог, обрызгивают водой.

11 Наоборот, внесение в дом новых камней для очага в дни начинаний воплощает всё благое и благополучное; предсказания, которые делают в этих обстоятельствах, касаются изобилия и плодородия: если под одним из камней обнаруживают белого червя — это к рождению ребёнка, Зелёная трава — к хорошему урожаю, муравьи — к увеличению стада, мокрица — к росту поголовья скота.

12 Утешая родных, говорят: «Он оставил вам baraка», — если речь идёт об умершем взрослом, или: «baraка 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 развеивают на улице, но доска, на которой обмывали тело покойника, остаётся стоять у двери ещё три дня.

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.

14 Если родившуюся девочку заворачивают в нежный и мягкий шёлковый платок, то мальчика пеленают сухими и жёсткими жгутами, 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 идёт с запада, приносит несчастье, и дверь, открывающаяся в эту сторону, может впустить в дом лишь тьму и бесплодие. Если перевёрнутый 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.

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

отслоения), назывались «верхний s'uff» (ufella) 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 (то есть мест, где логика традиционной борьбы между s'uff сохраняет свой смысл) и дошло до сегодняшнего дня в лексиконе детских игр.

17 В некоторых районах Кабилии два существа, находящиеся в пограничном состоянии — новобрачная и обрезанный по случаю её 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 путём 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 печёт блины: первый блин она разрезает на четыре части и разбрасывает их по четырём углам дома. То же самое она проделывает с ритуальной пищей первого дня весны (Gaudry, 58-59).

20 Чтобы показать, что речь идёт о ходе, чрезвычайно характерном для магической логики, достаточно привести другой, очень похожий, пример: арабы Магриба, как сообщает Бен Хенев, 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 неё слева (Ben Cheneb, 312).

Версия #2

Зверобой создал 21 января 2026 00:21:37

Зверобой обновил 21 января 2026 01:06:53