

Введение

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

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

Джеймс Джойс. Улисс.

Когда мы говорим о социальных науках, то рост знания предполагает прогресс в познании условий познания, вот почему необходимо постоянно возвращаться к одним и тем же предметам исследования и тем самым получать возможность всё более полно объективировать объективное и субъективное отношение к предмету (вот и этой книге предшествовали вначале «Эскиз теории практики» и, позднее сконструировать этапы такого рода работы, осуществляемой прежде всего самим её исполнителем (мы видим, как это делают некоторые писатели, которые постарались ввести подобный элемент в свои произведения в момент их написания), то можно увидеть, как *work in progress*, говоря словами Джойса, стремится уничтожить свои собственные следы. Однако главное из того, что я хочу изложить здесь и в чём нет ничего личного, может утратить свой смысл и действенность, если позволить этому главному отделиться от практики, из которой оно вышло и куда должно вернуться, если позволить ему пребывать в том ирреальном и нейтральном существовании, под которым я разумею теоретические «положения» и «эпистемологические дискурсы».

Совсем непросто указать социальные последствия, вызванные во французском интеллектуальном поле появлением работ Леви-Строса и отдельных его последователей, в которых целому поколению предписывалось новое понимание интеллектуальной деятельности. Леви-Строс диалектическим образом противопоставлялся фигуре Жан-Поля Сартра — «всеобщего» интеллектуала (*intellectuel total*), решительно повёрнутого к

политике. Столь ярко выраженная конфронтация, конечно же, немало тогда способствовала у намеревающихся заниматься социальными науками возникновению желания примирить теоретические устремления с практическими, а научное призвание с этическим или политическим, столь часто разделяемыми, и сделать это в самой скромной и ответственной манере исполнения своего исследовательского и, в некотором роде, общественного долга, подальше как от чистой науки, так и от образцового пророчества.

Анализировать с научной точки зрения алжирское общество, работая в Алжире в разгар его борьбы за независимость, означало пытаться понять и раскрыть реальные основания и цели этой борьбы, хотя эти цели, конечно же, различались социально и за пределами стратегически необходимого единства были даже антагонистическими. Конечно, это не означало необходимости согласовывать ход исследования с этой борьбой, а только стремление предвидеть и воспрепятствовать возможному извращённому использованию результатов. Вот почему я не могу отречься ни от текстов, которые самой своей наивностью, как мне тогда казалось, примиряют практическую интенцию с научной, а на деле написаны во многом под влиянием эмоционального контекста того времени [1], ни от антиципации, а точнее, предостережений, сделанных в заключение двух моих эмпирических исследований алжирского общества: «Труд и трудящиеся в Алжире» и «лишённые корней», — даже если впоследствии эти исследования (особенно второе) послужили оправданию отдельных извращённых решений, предотвратить которые они старались.

Нет нужды говорить, что в том контексте, когда проблема расизма ставилась как ежеминутное решение вопроса жизни и смерти, книга, подобная «Расе и истории», была больше чем простым выбором интеллектуальной позиции в борьбе с эволюционизмом. Однако гораздо сложнее передать тот нераздельно интеллектуальный и эмоциональный шок, который мог вызвать сам факт изучения мифологий американских индейцев как языка, обладающего собственными основанием и смыслом бытия. В особенности после того, как только что были прочитаны те или иные из бесчисленных собраний ритуалов Северной Африки, часто записанных без какого-либо порядка и метода, а потому выглядящих как не имеющие никакой рифмы и смысла; однако библиотеки и тематические библиографии были забиты этими трудами. Тщательность и уважительное терпение, с которыми Клод Леви-Строс в течение своего курса в Коллеж де Франс раскладывал и складывал последовательности рассказов, лишённых на первый взгляд всякого смысла, не могли не выглядеть как образцовое воплощение некоего научного гуманизма. И если я рискую прибегнуть к этой формуле, несмотря на кажущуюся её незначительность, то только потому, что считаю, что она отражает всё же достаточно точно тот род метанаучного энтузиазма к науке, с которым я принялся за изучение кабийского ритуала. Вначале я отвергал ритуал как предмет моих исследований из-за бытующего в бывших колониях особого рода представления об этнологии как разновидности установившегося эссенциализма, внимательного к тем аспектам практики, которые наилучшим образом служат укреплению расистских представлений.

Действительно, почти все работы, полностью или частично посвящённые ритуалу, известные в период написания «Социологии Алжира», казались мне повинными — как минимум по их объективной интенции и социальным последствиям — в особо скандальной форме этноцентризма. Эта последняя заключалась в том, чтобы без какого-либо на то

основания, кроме неопределённого фрезеровского эволюционизма, хорошо подходящего для оправдания колониального порядка, показывать практики, обречённые восприниматься как ничем не обоснованные. Поэтому я тогда сориентировался совсем в другом направлении, указанном отдельными работами таких авторов, как Жак Берк, чьи «Социальные структуры Верхнего Атласа» (особенно ценная для полевого исследования модель методологического материализма) и замечательные статьи «Что такое североафриканское племя?» и «125-летие магрибской социологии» [2] дали мне многие отправные точки и бесценные ориентиры; или трудами Андре Нуши по аграрной истории, подтолкнувшими меня к поиску в истории колониальной политики и особенно в главных законах земельной собственности принципа преобразований, произведённых в крестьянской экономике и крестьянских обществах, в том числе тех, которые выглядели прямо не затронутыми колонизацией [3]; или, наконец, Эмиля Дерменжема и Шарля-Андре Жюльена, которые в разных областях ориентировали меня как начинающего исследователя. Я никогда бы не начал изучать ритуальные традиции, если бы не то самое намерение «реабилитировать», которое сначала привело меня к исключению ритуала из сферы легитимных предметов исследования и приостановке всех работ в этой области, не подтолкнуло бы меня в 1958 году к попытке вырвать ритуал из обманчивой примитивной заботливости и припереть к стенке расистское презрение, которое через стыд за самих себя, прививаемый жертвам, способствует запрету на познание и признание ими своих традиций. В самом деле, сколь бы значительным ни был эффект узаконивания и подталкивания, который, более бессознательно, чем сознательно, может производить тот факт, что какая-то проблема или метод стали совершенно легитимными в научном поле, он не может полностью заставить забыть о неуместности и даже абсурдности исследования ритуальных практик, которое велось в трагические годы войны. Недавно я пережил всё это заново, наткнувшись на фотографии больших замурованных в стену кувшинов, расписанных змеями и предназначенных для хранения посевного зерна; я снимал их в 1960-х годах, во время исследования в районе Колло. Хорошее качество этих снимков, хотя они были сделаны без вспышки, объясняется тем, что крыша дома, в стены которого встроена эта неподвижная «мебель», была разрушена при изгнании французской армией жильцов из дома. Таким образом, не было нужды обладать особой эпистемологической проницательностью или специфической этической или политической бдительностью, чтобы задаться вопросом о глубинных детерминантах некоего *libido sciendi*, столь очевидно «сдвинутого». Неизбежное беспокойство несколько смягчалось интересом, который информаторы постоянно проявляли к нашему исследованию, когда оно становилось как бы и их исследованием, то есть усилием заново освоить смысл, одновременно «свой и чужой». Как бы то ни было, остаётся несомненным, что именно чувство «бесполезности» чисто этнографического исследования вызвало во мне желание предпринять в рамках Института статистики Алжира, вместе с Аленом Дарбелем, Жан-Полем Риве, Клодом Себелем и целой группой алжирских студентов, два исследовательских проекта, которые послужили базой для двух книг, посвящённых анализу социальной структуры колониального общества и её изменениям: «Труд и трудящиеся в Алжире» и «Лишённые корней», а также для многих более этнографических статей, в которых я попытался проанализировать временные установки, лежащие в основе докапиталистического экономического поведения.

Философские комментарии, окружавшие одно время структурализм, забыли и заставили забыть то, что несомненно составляло его существенную новизну: внедрить в социальные

науки структурный метод как таковой, или, точнее, реляционный способ мышления, который, порывая с субстантивистским способом мышления, подводит к описанию каждого элемента через отношения, объединяющие его с другими элементами в систему, где он имеет свой смысл и функцию. Основную трудность и редкость составляют не так называемые «личные идеи», а участие — сколь бы малым они ни было — в разработке и внедрении безличных способов мышления, позволяющих самым разным личностям продуцировать мысли, ранее немислимые. Если вспомнить о трудностях и длительности времени, с которыми введение реляционного (или структурного) способа мышления столкнулось в математике и физике, а специфика социальных наук выставляет особые препятствия его введению, то можно оценить значение завоевания, состоящего в распространении на символические «природные» системы: язык, миф, религию, искусство, такого способа мышления. Как отмечает Кассирер, помимо прочих вещей удалось практически преодолеть установленное Лейбницем и всем классическим рационализмом различие между истинами разума и истинами факта, чтобы рассматривать исторические факты как системы интеллигибельных отношений не только в дискурсе, где это делалось уже со времён Гегеля, но и в научной практике [4].

В действительности насколько видимость абсурдности или бессвязности защищает мифы и ритуалы от реляционной интерпретации, настолько же то, что они порой дают видимость смысла при частичном и избирательном чтении, которое ищет смысла в каждом отдельном элементе особого откровения вместо того, чтобы установить систематическое отношение со всеми элементами одного класса. Так, сравнительная мифология, более внимательная к словарю мифа или ритуала, чем к его синтаксису, отождествляя расшифровку с дословным переводом, в итоге работает на создание некоего необъятного словаря всевозможных символов всех возможных традиций, составленного из сущностей, которые можно определять из них самих и для них самих и независимо от системы. Здесь можно видеть конкретную иллюстрацию воображенной Борхесом библиотеки, содержащей в себе «Всё, что можно сказать на всех языках» [5]. Идти короткой дорогой по пути, непосредственно соединяющему каждое обозначающее с соответствующим обозначаемым, экономить на долгом обходе через полную систему обозначающих, внутри которой определяется относительная значимость каждого из них не имеющая ничего общего с интуитивно понимаемым «смыслом»), — значит обречь себя на приблизительность, на рассуждения, которые в лучшем случае будут совпадать с самыми поверхностными обозначениями (к примеру, сопоставление пахоты и полового акта); значит взять на вооружение некоторую антропологическую интуицию юнгеровского типа, поддерживаемую фрэзеровской компаративистской культурой, которая изымает из целого мира мифических систем и универсальных религий вырванные из контекста темы [6]. Отделённые таким образом темы не оказывают сопротивления реконтекстуализации, которой их неизбежно подвергают вдохновенные интерпретаторы, когда, проповедуя «поиск духовных истоков» через возвращение к всеобщим истокам великих традиций, они ищут в истории религий или в этнологии архаических цивилизаций фундамент научной религиозности и созидательной науки, получаемых с помощью нового одухотворения бездуховной науки. В этом ещё одна заслуга Клода Леви-Строса, предложившего средства для окончательного разрыва, начало которому положили Дюркгейм и Мосс, с привычкой мифологически мыслить в науке о мифологиях: брать этот способ мышления в качестве предмета исследования вместо того, чтобы пускать его в оборот, как то всегда делали прирождённые мифологи, мифологически

решая мифологические проблемы. Это хорошо видно, когда изучаемые мифологии являются социальными ставками и особенно в случае так называемых универсальных религий. Подобный научный разрыв неотделим от социального разрыва с двусмысленным чтением «филомифических» мифологов, которые — посредством некоего рода двойной, осознанной или неосознанной, игры — превращают сравнительную науку о мифах в поиск инвариантов великих Традиций, стремясь таким образом соединить выгоды от научного здравомыслия с выгодами от религиозной преданности. Стоит ли говорить о тех, кто играет на неизбежной двусмысленности научного дискурса, черпающего из религиозного опыта слова, используемые для описания этого опыта, стремясь показать внешние признаки симпатизирующего участия и восторженной близости; кто находит в экзальтации первобытных мистерий повод для регрессивного и иррационального культа истока.

Вряд ли стоит ссылаться на колониальное положение и диспозиции, формированию которых оно способствует, для объяснения этнологии магрибских стран в 1960-е годы, особенно область ритуальных традиций. Все, кто сегодня становится в позицию судьи и, как говорится, хочет получить удовольствие, раздавая осуждения и похвалы социологам и этнологам колониального прошлого, могли бы принести больше пользы, если бы постарались понять, почему самые проникательные и благорасположенные из тех, кого они осуждают, не могли понять некоторых вещей, ставших очевидными для менее проникательных и порой злонамеренных. В немыслимом одной эпохи можно найти всё то, о чём нельзя помыслить за неимением этических или политических диспозиций, склоняющих принимать его в расчёт и считаться с ним, но кроме того — всё то, о чём нельзя помыслить из-за отсутствия таких мыслительных инструментов, как проблематика, методы, технические приёмы (этим объясняется, что добрые чувства часто портят социологию) [7].

Как бы то ни было, перед нами оказалась масса инвентарей, о которых можно сказать только то, что они настолько же несовершенны по техническим характеристикам и имеющимся в них лакунам, тем более серьёзным, что их авторы совершенно лишены специфической компетенции, а следовательно — не владеют ни методами записи, ни гипотезами, способными сориентировать наблюдение и опрос (случается, конечно, что любители или профессионалы из других областей — например, лингвисты — собирают тщательно зарегистрированные материалы, из которых не убирают всё то, что обычно считает несущественным «научная» постановка проблемы). Так, среди несовершенных и неполных инвентарей календарей земледельческих работ, свадебных обрядов и сказок, по большей части собранных по расплывчатой фрэзеровской логике, выделяются несколько высококачественных источников. Можно привести в пример «Сборник берберских документов» (замечательные работы Р. П. Дале о кабийском глаголе; Женевуа о доме, ткацком станке и массе других вещей; А. С. Йамина и Л. де Винсена о свадебных обрядах и ритуале смены года), без которого большинство опубликованных после войны трудов не смогли бы стать тем, чем они являются; берберские тексты, опубликованные лингвистами (в частности, труды Е. Лауста и А. Пикара), и некоторые монографии, как, например, фундаментальное исследование Ж. Шантро, опубликованное в 1941 году в «Revue africaine», о ткачестве в Аит Хишем (Ait Hichem) укрепили меня в намерении заняться Аит Хишемом и ритуалом; или работа Слимана Рахмани о народах Кап Аокас (Cap A okas) и особенно его исследования стрельбы по цели, о майских обрядах, ритуалах, связанных с коровами и молоком; или публикации Р. П. Девульдера (чьё тёплое гостеприимство подарило мне кров

над головой во время сбора материалов) о настенной живописи и магических практиках жителей уадхья (Ouadhia).

Помимо этих этнографических работ после начала моей работы над ритуалом в печати появились три работы этнологического характера, которые заслуживают отдельного упоминания. В статье Полёт Галан-Перне, опубликованной в 1958 году и описывающей «дни старухи», предпринимается попытка раскрыть значение одной своеобразной традиции, которая упоминается с очень далёких времён и была распространена в очень широком культурном ареале. Статья обращается к переписи и анализу переменных «дюмезилевского толка», чтобы установить инвариантные черты (период перехода, некрасивость и жестокость, вихрь, скала, нечистые силы и прочее). Примечательно, что этой форме методологического компаративизма, помещающей рассматриваемую культурную черту в универсум географических вариаций, удаётся получить интерпретации, весьма близкие тем, к которым можно прийти, определяя её место в культурной системе, где она наблюдалась [8]. Среди многочисленных публикаций, посвящённых циклам аграрного года среди бербероязычных народов, а точнее, оппозициям пахоты и жатвы, две работы Жана Сервье: «Ворота года» и «Человек и незримое» [9], отличаются тем, что стремятся на очень обширном этнографическом материале показать, что все поступки повседневной жизни соотносятся с символом времени года и устанавливают соответствие между символизмом земледельческих ритуалов и символизмом ритуалов перехода. Однако предложенное толкование имеет свои ограничения, связанные с поиском универсальной символики в цикличности смерти и воскрешения, а не в самой логике практик и выбранных ритуальных объектов, рассматриваемых в их взаимной связи, в принципе соответствий, наблюдаемых между различными областями практики. Несмотря на то, что сказки, которые чаще всего являются простыми и относительно свободными вариациями на основные темы традиции, подводят не столь прямым путём к глубинным схемам габитуса, чем это делают сами ритуальные практики или, если обратиться к речевым практикам, загадки, пословицы или поговорки, — книга Камиля Лакоста «Кабильская сказка» [10] содержит очень интересную этнографическую информацию, особенно в отношении мира женщин; заслуга этой книги состоит в разрыве с характерными для компаративизма стремлениями искать ключ к историческому дискурсу в самом этом дискурсе. Однако, чтобы выйти за рамки словаря основных черт отдельной культуры, хотя и ценного самого по себе (достаточно посмотреть её предметный указатель), мало простой констатации того, что мифоритуальный язык нельзя воспринимать отдельно от языка.

Хорошо видно лишь то, в отношении чего мифические знаки, самые «мотивированные» не только по их воспринимаемой внешней стороне, но и по оказываемому психологическому «резонансу», дают начало разнообразным формам интуитивизма, которые стремятся раскрывать непосредственно значение (*signification*) (в противоположность значимости [*valeur*]) отдельных культурных черт, взятых изолированно или образующих некую ощущаемую целостность при общем обзоре; тем более, так называемое интуитивное понимание является неизбежным результатом освоения через близкое знакомство, которое подразумевает любая глубокая исследовательская или аналитическая работа. Хуже видно, что мы не можем выбирать между упоминанием системы интуитивно освоенных черт и сбивчивой компиляцией разрозненных частей или анализом — может быть, даже и безукоризненным — отдельной чётко ограниченной и неприступной области, которую

нельзя понять в отрыве от всей сети связей, образующих систему. Воспринимать части тела как темы, которые можно интерпретировать изолированно или в рамках частичных совокупностей, значит забывать, что по формуле Соссюра «произвольность и дифференциальность суть два соотносительных качества» [11]; что каждая из этих черт значит только то, что другие не значат и что в ней самой частично неопределённо, она получает свою полную детерминацию только в отношении к совокупности других черт, то есть как различие в системе различий. Так, например, если интуиция, вооружённая этнологией, сразу видит в начертании перекрёстка опасное место, посещаемое духами и часто отмеченное грудой камней как место кровопролития, как точка, где сходятся, переплетаются, удваиваются два противоположных направления: Восток, мужское, сухое, и Запад, женское, влажное, — то она, очевидно, сопоставляет его неявным образом со всеми местами или действиями перекрещивания: плетение нитей ткани и сборка (опасная) ткацкого станка; замачивание полотна и закалка клинка, пахота и сексуальный акт. Но в действительности связь этой черты с плодородием или, точнее, с мужской плодовитостью, отмеченную во многих ритуалах [12], можно понять только с помощью реконструкции совокупности различий, которые постепенно её детерминируют. Так, в противоположность развилке, которая, как сказал один из информаторов, «является местом, где дорога разделяется, расходится» (anidha itsamfaraqen ibardhan), то есть пустым местом по типу thigejdith, центрального разветвления в доме, которое должно быть заполнено asalas — главной опорой дома), перекрёсток утверждается как место, «где все дороги сходятся» (anidha itsamyagaran ibardhan), то есть полное место; в противоположность дому как полному и женскому (laamara) и полю или лесу как пустому и мужскому (lakhla) — он [перекрёсток] оказывается определённым как полный и мужской и так далее. Чтобы полностью понять малейший ритуал, полностью вырвать его из абсурда последовательности немотивированных действий и символов, нужно заново определить место каждого вводимого действия и символа, во-первых, в системе различий, которые детерминируют ритуал самым прямым образом; во-вторых — в мифоритуальной системе в целом, а в-третьих, одновременно с этим, — внутри синтагматической последовательности, которая определяет своеобразие ритуала и, являясь пересечением всех совокупностей различий (перекрёсток, вершина дня, вода для закаливания и прочее), ограничивает произвольность своих собственных составляющих. Таким образом можно описать развитие всякого структурного исследования теми самыми словами, которыми Дюэм описывает развитие физической науки как «сводную таблицу, которой постоянные поправки придают всё большую протяжённость и целостность, в то время как каждый выделенный и изолированный элемент этого целого теряет всякое значение (signification) и больше ничего не представляет» [13].

Дюэм упоминает о бесконечных поправках, совсем незаметных, которые от первых набросков, обозначающих главные линии, приводят к почти окончательному виду таблицы, объединяющей значительно большее число фактов в значительно более тесной сети отношений. При отсутствии такого рода знаний — они добываются только в исследовании — разного рода мелкие успехи, бесчисленные находки ускользают от внимания непосвящённого: многочисленные реструктуризации всякий раз вызывают переопределение смысла уже интегрированных в модель фактов. Потому мне пришлось довольствоваться воспроизведением одного из таких антиципированных синопсисов, который ещё в 1959 году был предложен Бургом Вартенштайном на коллоквиуме по этнологии Средиземноморья и

который, при определённых поправках, мог бы ещё служить «резюме» в окончательном анализе, если бы именно такого рода анализ не страдал одной особенностью, которую можно «резюмировать» следующим образом: «Осень и зима противостоят весне и лету, как влажное противопоставляется сухому, низ верху, холодное тёплому, левое правому, запад и север востоку и югу, ночь дню. Принцип организации временных последовательностей сходен с тем, что определяет разделение труда между полами, разницу между влажной пищей влажного времени года и сухой — засушливого сезона; чередование общественной жизни, праздников, обрядов, игр, работ, организации пространства. Это тот же самый принцип, на котором основываются определённые структурные черты группы, например, оппозиция между лигами (s'uff), определяющая внутреннюю организацию пространства дома, и основная оппозиция системы ценностей (nif — доблесть и h'urma — честь). Так, оппозиции влажного времени года, ассоциируемого с плодородием и развитием растений, сухому времени года, связанному со смертью культивируемой природы, соответствует оппозиция пахоты и ткачества, ассоциирующихся с половым актом, с одной стороны, жатве, ассоциируемой со смертью, — с другой, и оппозиция плуга, дающего жизнь, — серпу, отнимающему её. Все эти оппозиции интегрируются в более широкую систему, где жизнь противостоит смерти, вода огню, силы природы (если нужно добиться их расположения) технике возделывания, применение которой требует осторожности» [14].

Чтобы пойти дальше этой предварительной конструкции, обозначающей первые очертания сети оппозиционных связей, которую необходимо было дополнить и усложнить, я начал в 1962 году переносить на перфокарты совокупность всех имеющихся данных (примерно 1500 перфокарт), которые я мог контролировать и дополнять с помощью анкеты и новых собранных мной самим данных, стремясь более систематически вести наблюдения и опрос в областях уже значительно изученных: календарь земледельческих работ, заключение брака, ткачество, — либо стремясь обнаружить в соответствии с другой проблематикой не говоря уж о том, что я исходил из другой теории культуры) целые области практики, которые предшествующие авторы почти постоянно игнорировали (хотя отдельные заметки то тут, то там можно найти): структура и ориентация времени (деление года, дня, человеческой жизни), структура и ориентация пространства и особенно внутреннего пространства дома, детские игры и движения тела, ритуалы раннего детства и части тела, ценности (nif и h'urma) и половое разделение труда, цвета и традиционные толкования снов и прочее. К этому следует прибавить информацию, которая позволила мне открыть на последнем этапе работы собственную проблематику информаторов и тексты, постоянно направленные не на «символы», а на символические практики, такие как «войти и выйти», «наполнить и опустошить», «закрыть и раскрыть», «завязать и развязать». Все эти новые факты были важными, на мой взгляд, не столько в силу их «новизны» (пока существует и функционирует где-то порождающий их габитус, мы будем «открывать» новые данные), сколько в силу их стратегической роли «промежуточных терминов», как их называл Витгенштейн, позволяющих установить корреляции. Я имею в виду, к примеру, связь между лемехом и молнией, которая, помимо народной этимологии этих двух слов, указывает на возможность использования лемеха в качестве эвфемизма в разговоре о молнии; или веру в то, что молния оставляет на земле след, похожий на след лемеха; или легенду, по которой основоположник семьи, чья почётная обязанность «выходить к первому из пахарей», видел, как молния ударила в землю на его участке, и он, разрыв землю в этом месте, нашёл кусочек металла, который прикрепил к лемеху на своём плуге; или заметную связь через

глагол «gabel» значения почёта с пространственными и временными ориентациями; или ту связь, что устанавливается через ткацкий станок и качества, ассоциируемые с его дифференциальной позицией в пространстве дома, и объединяет в себе пространственную направленность, разделение труда между полами и понятие о почёте; или все те связи, которые через посредство оппозиции дяди по отцовской линии дяде по материнской линии устанавливаются между официальной системой родства и мифоритуальной системой.

Изготовление карточек, позволяющих легко проводить разного рода подвыборки и группировки по разным признакам, должно было помочь установить место каждого действия или основного символа в сети связей по оппозиции и по эквивалентности, которые эту сеть детерминируют: благодаря операции простого кодирования мы могли «вручную» обнаруживать их взаимную встречаемость или взаимное же исключение. Параллельно этому я мог искать путь разрешения практических антиномий, происходящих от желания установить систематические зависимости между всеми наблюдаемыми элементами, поскольку ограничивался анализом внутреннего пространства дома (ведь последний — это целый космос в миниатюре и может рассматриваться как объект одновременно полный и ограниченный). Фактически моя статья, написанная в 1963 году и опубликованная в сборнике, составителями которого были Жан Пуйо и Пьер Маранда и посвящённая Клоду Леви-Стросу, оказалась последней моей работой в духе сознательного структурализма [15]. Мне стало казаться, что для понимания той почти чудесной (а потому немного невероятной) необходимости, которую показывал анализ, несмотря на отсутствие какого-либо организующего намерения, нужно вести поиск в направлении инкорпорированных предрасположенностей, или, можно сказать, телесной схемы, этого командного принципа (*principium importans ordinem ad actum*, как говорили схоластики), способного направлять практики одновременно неосознанным и упорядоченным образом. Действительно, я был поражён тем, что правила преобразования, позволяющие переходить от внутреннего пространства дома к внешнему, могут быть переведены в телесные движения. Например, поворот назад: известна его роль в ритуалах, где нужно всё время вертеться, указывать предметы, животных, одежду сверху или снизу, спереди или сзади, кружиться в том или ином направлении, вправо или влево и так далее.

Но главным образом двусмысленности и противоречия, которые без конца появлялись при попытке продвинуть применение структурного метода до последних пределов, привели меня к постановке под вопрос не столько самого структурного метода, сколько антропологических положений, неявно предполагаемых самим фактом их последовательного приложения к практикам. Чтобы зафиксировать различные оппозиции или эквиваленты, обнаружить которые мне помог анализ, я построил диаграммы для разных областей практики (земледельческие ритуалы, кухня, женские занятия, циклы жизни, периоды дня и тому подобное). Эти диаграммы, вбирая то лучшее, что давала сводная схема, то есть — по Витгенштейну — «возможность понять, а точнее увидеть корреляции» [16], придавали наглядную форму связям по гомологии или по оппозиции, сохраняя при этом линейный порядок временной последовательности. Осуществляемая схемой «группировка фактического материала» сама по себе уже является актом конструирования и, более того, актом интерпретации в том смысле, что она высвечивает всю систему связей и скрывает упрощения, используемые при манипулировании связями в их изолированном состоянии, полагаясь при этом на интуицию и усилием воли устанавливая отношения всех оппозиций

между собой.

Именно это качество сводной схемы привело меня к открытию противоречий, обнаруживающихся в результате совершаемой ей синхронизации, что указывает на ограничения, логически имманентные практикам, которые она стремится показать. Так, когда я попробовал собрать в одной круговой схеме имеющуюся информацию по календарю земледельческих работ, то столкнулся с бесчисленными противоречиями, пытаюсь зафиксировать одновременно более определённого числа основных оппозиций. Подобные же затруднения бесконечно возникали, как только я пытался сопоставить соответствующие схемы разных областей практики: если я определял одну совокупность соответствий, то другая, бесспорно установленная, становилась невозможной и так далее. Массу времени я провёл в компании с Абдельмалеком Сайядом (с которым мы предприняли с тем же результатом аналогичную работу по различным вариациям брачного обряда и который мне очень помог с анализом ритуала), пытаюсь разрешить эти противоречия вместо того, чтобы решиться сразу и рассматривать эффект ограничений, присущих практической логике, которая бывает последовательной лишь в целом, лишь до определённого момента. Я говорю об этом только затем, чтобы показать, насколько сложно было уйти от некоего рода социального запроса, подкреплённого структуралистской вульгатой, которая вела меня к поиску полностью связной системы [17]. Не говоря уже о том, что само желание понять практические логики предполагает настоящую перестройку всех полученных диспозиций и, в частности, некоторого рода отречение от всего, что обычно связывается с рефлексией, логикой и теорией — с теми «благородными» занятиями, целиком настроенными против «общепринятого», «здорового» образа мышления. Сложность этого тем более велика, что истолкование не может выдвинуть в доказательство своей правоты никакого другого аргумента, кроме своей способности объяснить всю совокупность фактов вполне связным образом. Думается, этим объясняются мои сложности в том, чтобы принять и действительно учесть в моём анализе объективную двойственность (с точки зрения самой системы классификации) всей совокупности символов или практик (угли, половник, кукла, используемые в некоторых ритуалах и так далее), чтобы классифицировать их как неклассифицируемые и включить эту неспособность классифицировать все в саму логику системы классификации. Мне потребовалось много времени, чтобы понять, что ухватить логику практики можно только через построения, которые её как таковую разрушают, если только мы не начнём рассматривать, чем являются, а главное, что делают инструменты объективации: генеалогии, схемы, сводные таблицы, планы, карты, и после выхода последних работ Джека Гуди я бы добавил к ним обычные письменные описания [18]. Оттого, что такое рассмотрение никогда не может вдохновляться одним лишь чистым стремлением и собственно теоретической заботой об эпистемологической ясности, я никогда не помышлял перейти (как сегодня делается сплошь и рядом) от критического анализа социальных и специальных условий объективации и определения границ валидности продукта, полученного в этих условиях, к «радикальной» критике всякой объективации, а через неё и собственно науки: под страхом оказаться простой проекцией какого-то настроения социальная наука должна полагать своим необходимым моментом объективацию, а достижения структуралистского объективизма дают возможность требуемого прорыва.

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

Покажем это на примере. Известно, что гомология между аграрным и ткаческим циклами, принцип которой сформулировал Бассэ [19], дублируется другой неоднократно замеченной гомологией — между ткаческим циклом и циклом человеческой жизни (конечно же, при условии, что мы придерживаемся наименьшего общего знаменателя, состоящего из трёх циклов, о «соответствии» которых уже говорилось) — по деталям или по отрывкам согласно с логикой рассматриваемой ситуации. Это отмечают и информаторы, и толкователи, которые, сами того не зная, воспроизводят логику практического понимания мифоритуальной системы. Иначе говоря, в частном случае можно было бы привести завершённую модель к следующему виду: ткацкий станок является для полотна как продукта опасной операции соединения противоположностей, которые затем будут разорваны насильственным разрезанием, тем же, чем поле (или земля) является для хлеба или чем женщина (или женский живот) — для ребёнка. Эта конструкция — которую, конечно же, могли бы принять пользователи, поскольку она позволяет им объяснить почти все существенные факты (или произведённые в процессе наблюдения, или полученные в результате рассмотрения, опирающегося на эту модель), а лучше сказать, породить их (теоретически), не приступая при этом к бесконечному рассказу — не является собственно основой практик агентов. Порождающая формула, дающая возможность воспроизводить существо исследуемых практик как *opus operatum*, — она не является порождающей основой практик, их *modus operandi*. Если бы было иначе и основой практик была бы порождающая формула, которую нужно было сконструировать для их объяснения, — эта совокупность независимых друг от друга и в то же время связанных аксиом, — то практики, произведённые согласно полностью сознательным правилам порождения, оказались бы лишёнными всего, что их определяет собственно как практики: неуверенность, колебания, вытекающие из того, что они основаны не на сознательных и постоянно действующих правилах, а на практических схемах, непрозрачных для самих себя, склонных к изменениям в зависимости от логики ситуации, от навязываемой ей и почти всегда частичной точки зрения. Таким образом, действия практической логики редко бывают последовательными и так же редко совсем бессвязными. Чтобы показать это, нужно, рискуя наскучить, привести целый ряд собранных фактов, не пытаясь их как-либо упорядочить и даже просто выстроить в хронологическом порядке по тому, как он указывает практически на связь между циклами и в особенности с аграрным циклом). Итак: женщина, начинающая ткать, воздерживается от

любой сухой еды, а в вечер монтажа ткацкого станка вся семья ест кускус и оладьи; монтаж делается осенью, и основная часть работы завершается во время зимы; искусству украшать полотно учил Титем Таитуст (Titem Tahittust), который нашёл кусок чудесного полотна в навозе; украшающие полотно заполненные или пустые треугольники представляют звезду, когда они соединены у основания (а если они большие — то луну), а когда они соединены вершинами, то их называют thanslith, и как указывает само слово, это символ, «находящийся в начале любого рисунка»; девушки не должны перешагивать через полотно; место пересечения нитей зовётся eruh' — душа; когда хотят призвать дождь, то кладут гребень для расчёсывания шерсти на порог и обрызгивают его водой... и так далее [20].

Особенно следовало бы показать, каким образом ритуальные практики, ведомые некоего рода чутьём на совместимость и несовместимость, оставляющим массу вещей в неопределённости, могут воспринимать один и тот же предмет очень по-разному, в пределах, ограниченных наиболее вопиюще несовместимыми вещами, а могут считать идентичными очень разные предметы, рассматривая на практике ткацкий станок то как человека, который рождается, растёт и умирает, то как поле, засеянное, а потом опустошённое, лишённое своего продукта, то как женщину — всё это указывает на уподобление тканья полотна рождению ребёнка, или в некоторых других примерах социального использования ткацкий станок уподобляется гостю: как и последний, он прислоняется к освещённой стене, встрече с ним радуются; или ещё священной обители или символу «прямоты» и достоинства [21]. В нескольких словах, наблюдаемые практики являются для практик, регулируемых явным образом принципами, которые формулирует аналитик с целью их объяснения, — настолько, насколько это возможно и желательно на практике, когда полная логичность не всегда даёт преимущество, — тем, чем старые дома с их последующими пристройками и всеми находящимися в них предметами, отчасти не согласующимися, но в целом согласованными и со временем ассимилирующимися, являются для предлагаемых агентствами апартаментов, отстроенных целиком и полностью по эстетическим представлениям, накладываемым стилем и декоратором. Непредумышленная видимая связность и целостность без непосредственно воспринимаемого унифицирующего принципа всех культурных реалий, наделённые квазиестественной логикой не в этом ли состоит «вечное очарование греческого искусства», о котором писал Маркс?), являются продуктом тысячекратного применения одних и тех же схем восприятия и действия. Никогда не формулируясь как эксплицитные принципы, эти схемы могут производить лишь произвольную, а значит, по необходимости несовершенную и отчасти чудесную потребность, близкую к потребности в произведении искусства. Двусмысленность многих символов и ритуальных действий; противоречия, которые, несмотря на практическую совместимость, противопоставляют их по тому или иному пункту; невозможность вместить их все в единственную систему, которая выводилась бы простым способом из небольшого числа принципов, — всё это является результатом того, что агенты, ведомые практическим пониманием глобального равенства такого-то момента аграрного цикла такому-то моменту ткачества (например, сборка ткацкого станка и начало пахоты), не нуждаются в эксплицитно сформулированных гомологиях и применяют одни и те же схемы восприятия и действия как в той, так и в другой ситуации или переносят из одной в другую те же ритуальные ряды (к примеру, погребальные песнопения могут исполняться мужчинами в связи с жатвой и женщинами в связи с разрезанием полотна). Такой практический смысл ничуть не более загадочен, чем тот, что придаёт стилевое единство всем выборам,

сделанным одним человеком, то есть одним вкусом, в самых разных областях практики; или чем тот, что позволяет прикладывать одну схему оценки, какой может быть оппозиция между бледным и сочным, плоским и выпуклым, пресным и пикантным, сладким и солёным — к блюду, цвету, человеку (а точнее, к его чертам, глазам, внешности), а также к речам, шуткам, стилю, театральной пьесе или картине. Практический смысл лежит в основе этих в одно и то же время переопределённых и неопределённых реалий, которые, даже когда их принцип понятен, остаются очень трудными для полного освоения, если только не в виде некоего лирического парафраза, столь же неадекватного и бесплодного, каким бывает обыденное суждение о произведении искусства. Я думаю, например, о бесчисленных согласованиях и рассогласованиях, которые получаются при наложении близких приложений одинаковых схем мышления: так, ткацкий станок — этот мир в себе, со своим верхом и низом, западом и востоком, небом и землёй, полем и урожаем, пахотой и жатвой, перекрёстками, опасными пересечениями противоположных принципов — обязан частью своих свойств и способов использования (к примеру, в клятве) своей позиции в пространстве дома, определяемой согласно принципам его внутренних делений; причём дом помещён в такое же отношение (а именно отношение микрокосмоса к макрокосмосу) с миром в целом. Реально овладеть этой логикой может лишь тот, кем она полностью овладела; тот, кто ей обладает, но в такой степени, в какой она сама владеет им, то есть лишённый владения. И если это так, то потому, что схемы восприятия, оценки и действия не могут быть усвоены иначе, как на практике; они являются условием всякой разумной мысли или практики, но постоянно подкрепляясь действиями и речами, произведёнными согласно таким же схемам, они исключаются из круга осмысляемых предметов.

Как я неоднократно уже повторял, умножая преднамеренно этноцентрические сопоставления, мне не пришлось бы возвращаться к критике элементарных этнологических актов, если бы не то неудобство, которое я ощущал от определения отношения к объекту, предлагаемого структуралистами, когда те с неприемлемой для меня дерзостью утверждали эпистемологический приоритет наблюдателя. Выступая против интуиционизма, ложно отрицающего дистанцию между наблюдателем и наблюдаемым, я держался стороны объективизма, стремящегося понять логику практик ценой методического разрыва с первичным опытом. Вместе с тем я не переставал считать, что нужно понять специфическую логику этой формы «понимания» лишённого опыта, которое даёт овладение принципами опыта; что нужно не отменять магическим образом дистанцию путём ложного первичного участия, а объективировать эту объективирующую дистанцию и социальные условия, сделавшие её возможной, как то, что внеположено наблюдателю; объективировать имеющиеся в распоряжении техники объективации и тому подобное. Возможно потому, что у меня было менее абстрактное представление о том, что значит быть крестьянином, проживающим в горах, я более ясно — и именно настолько — осознавал дистанцию, непреодолимую, неустранимую иначе, как ценой двойной игры (*double jeu*) или, если поиграть словами, двойного Я (*double je*). Как теория есть спектакль (о чём свидетельствует само слово), любоваться которым можно лишь с определённой точки, расположенной вне сцены, где происходит действие, так дистанция видна не столько там, где её обычно ищут, то есть в расхождении культурных традиций, сколько в расхождении двух отношений к миру: теоретического и практического; она тем самым оказывается связанной фактически с социальной дистанцией, которую нужно признать как таковую и признать её настоящую основу, то есть различную дистанцию от нужды, не подвергая себя риску отнести на счёт

«культурных» расхождений или разницы в «менталитете» то, что на самом деле является разницей в условиях (и что встречается в собственном опыте этнолога в форме классовой дифференциации). Близкое, приобретаемое не по книгам знакомство со способом практического существования тех, кто не волен поддерживать дистанцию с миром, может стать основой более обострённого осознания как дистанции, так и реальной близости, некоего рода солидарности за рамками культурных различий.

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

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

момент времени, информацию о супругах (возраст, предыдущие браки, внешние данные и тому подобное), историю переговоров, предшествующих этому союзу, и обмены, последовавшие за ним, и прочая и прочая.

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

Поэтому, думаю, неслучайно, что между тем моментом, когда я прекратил заниматься проблемой брака в Кабилии, и моментом, когда вновь занялся ей, где-то в 1970-е годы, я определённым образом пересмотрел исследование, проводившееся мной в 1960-х годах в беарнской деревне, которое тогда сознательно замышлялось как некоторого рода встречное испытание моего этнологического опыта знакомства с чуждым мне миром [22]. Встревоженный простой фразой, высказанной в реальной ситуации («унтели больше стали показывать свои родственные чувства всем унтелям с тех пор, как среди них появился выпускник Политехнического института»), я смог увидеть то, что все общества и все теории родства стремились отбросить, поступая так, как если бы реальные отношения между родственниками выводились из родственных связей, представляемых генеалогическими моделями: при равном генеалогическом расстоянии можно быть более «родным» или менее «родным», в зависимости от большего или меньшего интереса к родственникам и от того, насколько те могут считаться «интересными людьми». Я обнаружил, что отношения между родственниками это тоже отношения интереса, что социально поощряемые братские отношения могут, в случае Кабилии, скрывать структурные конфликты интересов или, как в Беарне, маскировать и оправдывать экономическую эксплуатацию, когда младший служит старшему (ко всеобщей зависти) «бесплатным слугой», к тому же последний часто обречён на безбрачие. Что семья как целое есть место конкуренции за экономический и символический капитал (землю, имя и прочее), исключительным владельцем которого она является; что это целое раздирается борьбой за присвоение капитала, а сила каждого участника зависит от того экономического и символического капитала, который имеется в

собственном его распоряжении и определяется его позицией — неразрывно генеалогической и экономической — и его умением расположить к себе группу, приноравливаясь к правилам, официально регулирующим отношения родства. Что матримониальные обмены в структуралистской традиции — это только один из моментов в экономике обменов между полами и поколениями, который всегда подчинён логике затрат и прибыли, даже если речь идёт об издержках, которые влекут за собой нарушение официальной нормы, или о «прибыли» уважения, которым обеспечивается соблюдение правила. Что не в каком-то одном социальном отношении, нейтрализованном в высшей степени, из тех, с которыми обычно имеет дело этнолог (если только такое исследование вообще осуществимо, ведь существует столько вещей, о которых не говорят или которых не делают в присутствии чужого), а в отношении «исследовательском», ставшем как бы родственным, — совершается настоящая конверсия всего отношения к объекту и к себе самому, так же как и практический разрыв с наивным гуманизмом, который, может быть, есть лишь одна из форм потворства самовлюблённому образу, но соединённый с желанием реабилитировать (понятным в ту пору презрительности), привёл меня к определённым языковым заимствованиям, более уместным в диссертациях о героях Корнеля, когда потребовалось рассказать о кабийской чести. (По этому важному пункту должен сказать, что моё обращение к Веберу — который в своей спиритуалистской теории истории не настолько противостоял Марксу, как это принято считать, но перенёс материалистический способ мышления на области, оставленные в действительности материализмом в удел спиритуализму — помогло мне во многом понять этот сорт генерализованного материализма. Это утверждение может показаться парадоксальным только тем, кто из-за эффекта, связанного с редкостью переводов и однобокостью его первых французских и американских толкований, а также из-за проклятий, весьма «экономических» со стороны ортодоксальных марксистов, имеет весьма упрощённое представление об этом авторе.)

Дистанция, которую этнология устанавливает между собой и своим объектом (и которая оказывается затем институционализированной разрывом между этнологией и социологией), позволяет ей быть вне игры, выводя за её рамки и всё то, что составляет суть её реального участия в построении логики объекта. Самым ярким примером такого раздвоения, препятствующего исследователям интегрировать их практическое понимание логики практики в собственную научную практику, является, несомненно, пример того, что Волошинов называет психологизмом — склонность интерпретировать слова и тексты так, как если бы они были написаны с единственной целью их последующей научной расшифровки. Так, нет ничего парадоксальнее утверждения, что люди, проводящие всю жизнь в борьбе за слова, станут пытаться любой ценой установить то, что им кажется единственно истинным смыслом символов, слов, текстов или событий, в то время как те объективно являются двойственными, переопределёнными или неопределёнными и обязаны своей долгой жизнью и интересом, который они представляют как объект исследования, тому факту, что они никогда не переставали быть ставкой в борьбе за установление единственного «верного» смысла. Это относится ко всем сакральным текстам, которые, войдя в коллективное управление в форме поговорок, сентенций или гномических поэм в бесписьменных обществах, могут функционировать как инструменты признанной власти над социальным миром — власти, которую получают, присваивая себе инструменты интерпретации [23].

Достаточно ли для объяснения практик «сгруппировать фактический материал», позволяющий «увидеть корреляции», и не является ли это всего лишь другим способом бросить их на произвол абсурда, негласно редуцируя практики к играм семиологического письма, в которые их превращают доводы интерпретаторов? у меня нет намерения вызвать полемику, когда я говорю, что этнология, несомненно, смогла бы лучше объяснить ритуалы и родственные связи, если бы ввела в свою теорию «понимание» — в витгенштейновском смысле этого слова, то есть способность правильно использовать, — свидетельством чему стали бы её отношения к отцам-основателям данной дисциплины или её искусство приносить жертву социальным ритуалам академической жизни. Чтобы при анализе ритуала по-настоящему избежать этноцентризма наблюдателя и при этом не впасть в ложно интуитивную участливость, связанную с ностальгией по патриархальным истокам, или не попасть в ловушку неофрэзеровского культа пережитков прошлого, нужно, да и достаточно, понять это практическое понимание. Только оно приводит к тому, что при виде обычая, смысл которого нам недоступен, мы можем по меньшей мере понять, что дело касается обычая. Такое понимание отличается от интерпретации, поскольку открывается лишь тому, кто находится вне данной практики [24]. Иначе говоря, нужно заново интегрировать в теорию ритуалов теорию практического понимания всех действий и всех ритуальных речей, с которыми мы встречаемся, а не только в церкви или на кладбище, чьей особенностью является то, что никто не думает о них как о бессмысленных, произвольных или немотивированных, хотя они не имеют никакого другого смысла существования, кроме как быть или быть социально признанными как заслуживающие существования [25]. Обряды суть самоцельные практики, получающие своё осуществление в самом осуществлении; действия, делающиеся потому, что «так делается», или потому, что «так надо делать», но иногда ещё и потому, что ничего другого не остаётся, как делать это, и нет нужды знать, почему и для кого это делается и что означает, как, например, погребальное благочестие. Работа интерпретатора нацелена как раз на то, чтобы найти в этом смысл, восстановить забытую логику, тогда как сами действия могут не иметь, собственно говоря, никакой цели, ни функции, кроме тех, что подразумевает само их существование, и смысла, объективно вписанного в логику жестов или слов, которые делают или говорят «чтобы сказать или сделать что-то» (когда «ничего больше не поделаешь»), или, точнее, они вписаны в порождающие структуры, продуктами которых являются эти жесты и слова, а в пределе — в пространство, определённым образом ориентированное, где они и осуществляются.

Так же как говорить о ритуале можно только, если в действительности знаешь истину ритуала как поведения, одновременно осмысленного и лишённого смысла, и истину научной интенции как намерения обнаружить смысл, так и понять на деле социальное использование родителей и родства можно только, если объективируешь объективирующее отношение и раскроешь то, что оно скрывает: агенты (и сам наблюдатель, как только он прекращает быть наблюдателем) не поддерживают с их родителями и родными отношения, которые устанавливает наблюдатель и которые предполагают, что нет никакого практического применения родителей или родственных связей. Короче, нужно просто ввести в научную работу и в разрабатываемую теорию практик другую теорию, которая не даётся одним только теоретическим опытом, — теорию того, что значит быть местным жителем, то есть в данном случае — «учёное незнание», непосредственное, но слепое к самому себе понимание, определяющее практическое отношение к миру. (Такой подход полностью противоположен — нужно ли говорить об этом? — подходу, при котором

историческое или социологическое понимание основывается либо на «психическом соучастии», или «психическом воспроизведении», если воспользоваться выражением Дильтея, либо на «интенциональном преобразовании», или «интенциональной транспозиции в другого», если говорить языком Гуссерля: есть масса псевдонаучных переводов спонтанной теории понимания как «постановки себя на чье-то место».)

Распространённое представление об оппозиции между «примитивным» и «цивилизованным» происходит от незнания, что устанавливаемое — как здесь, так и в других случаях — отношение между наблюдателем и наблюдаемым является частной формой отношения между «знать» и «делать», между толкованием и использованием, между символическим овладением и овладением практическим, между логичной, снабжённой всеми накопленными средствами объективации логикой и логикой практики, всегда и повсюду дологической [26]. Это различие, основополагающее для интеллектуальной деятельности и для условия её существования, имеет, очевидно, менее всего шансов найти своё действительное выражение в интеллектуальном дискурсе. Настоящей ставкой в этой игре является степень, в которой объективирующий допускает для себя стать объектом рассмотрения. Так, например, я не уверен, что смог бы подойти к тому, что мне сегодня кажется смыслом ритуального опыта и функцией порождающих схем, которые он приводит в действие, если бы я просто продвигал анамнез вытесненного социального вплоть до того момента, пока не вспомнил бы, как кабилы собирают в одном слове *qabel* — противостоять, повернуться лицом [к востоку, к будущему] — всю свою систему ценностей; как старые беарнские крестьяне говорят *сарбат* (буквально: вниз головой), чтобы указать направление вниз, спуск, но также ещё и к северу, и *сарсус* или *катус* (дословно: головой вверх), чтобы показать на верх, подъём, но ещё и к югу (и *сар-абан* — головой вперёд — для указания на восток и *сар-арре* — головой назад, для запада), и что такие слова, как *сарбаша* — опустить лоб или *сарбаш* связаны с представлением о стыде, унижении, обесчещивании и обиде; или пока не открыл бы, что самые легитимные гаранты моей наилегитимнейшей культуры отступают порой перед этой так называемой дологической логикой; что Платон в десятой книге «Государства» ассоциировал справедливых с правыми, в движении вверх, к небу, вперёд, а злодеев с левыми, со спуском, с землёй, с задним краем [27]; или ещё что теория климата Монтескье покоится на мифических оппозициях, в основании которых не что другое, как простая противоположность «холодной крови» и «горячей крови» и тем самым севера и юга [28]. Нужно было подойти к анализу более близкого и повседневного использования, например, к анализу вкуса, этой системы порождающих и классифицирующих схем (проявляющихся в парах прилагательных-антагонистов: уникальный/общедоступный, блестящий/невыразительный, тяжёлый/легкий и тому подобное), которые функционируют в самых разных областях практики и которые лежат в основании высших ценностей, необсуждаемых и невыразимых, которыми вдохновляются все социальные ритуалы и особенно культ художественного творения [29].

Но я, конечно же, не смог бы устранить последние препятствия, мешавшие признать в логике практики наиболее характерные для дологической логики формы мышления, если бы не столкнулся, почти случайно, с такой «первобытной» логикой в самом центре близкого мне мира при опросе французов в 1975 году [30]. Суждения респондентов касались политиков: полностью владея в данном случае местной системой схем, которая склоняет атрибутировать Жоржу Марше ель, чёрный цвет или ворону, а Валери Жискар д'Эстена —

дуб, белый цвет или ландыш, — я смог собрать воедино как мой аборигенный опыт пассивного усвоения символики (ни полностью логичного, ни полностью нелогичного, ни совершенно контролируемого, ни совершенно бессознательного), так и научное знание логики, удивительное для аборигенного опыта, который стремится избавиться от целого ряда функций; и добавить к ним наблюдение почти экспериментальное, действия такого «попарного» мышления, которое, оставляя неопределёнными основания различий или ассимиляций, никогда не уточняет, в каком отношении расходятся или сходятся вещи, противопоставляемые или объединяемые этим мышлением. Открыть, что во многих этих операциях обыденное мышление, ведомое, как и все так называемые «дологические» (а следовательно, практические) формы мышления, простым «ощущением противоположности» — элементарной формой различения, приводящей к тому, чтобы придавать одному члену уравнения столько же противоположных членов, сколько существует практических отношений, в которые он может вступать с тем, что отлично от него, — значит вполне конкретно обнаружить, что овеществление предмета науки в сущностном ином некоего «менталитета» влечёт за собой торжество единения с необъективированным субъектом. Чтобы устранить дистанцию, не нужно, как это обычно делают, фиктивно сблизить чужака с воображаемым местным жителем: наоборот, отдаляя посредством объективации аборигена, который вообще-то является посторонним наблюдателем, можно сравнить его с иностранцем.

Последний пример, как и все другие, служит не столько цели показать и оценить особые трудности социологии (весьма реальные) и специфику работы социолога, сколько попытке передать ощущение и дать понять практически (понимание содержит практику), что всякое настоящее социологическое предприятие является в то же время социоанализом, а также способствовать тому, чтобы результат деятельности этого предприятия стал в свою очередь инструментом социоанализа [31]. Дело не в том только, чтобы из анализа социальной позиции, в которой производятся речи о социальном мире (взять хотя бы речь, претендующую на научность), сделать одно из самых действенных орудий научной и политической критики научного и политического дискурса и, главным образом, политических способов использования «научной» легитимности. В противоположность персоналистскому отрицанию, которое, отказываясь от научной объективации, может сконструировать лишь выдуманную или фантазматическую личность, социологический анализ, в особенности когда он проводится в области, относящейся к типично этнологической традиции — к исследованию форм классификации, делает возможным поистине новое овладение своим «Я» с помощью объективации объективности, которая приходит на место, якобы занимаемое субъективностью; таковы, например, социальные категории мышления, восприятия и оценивания, являющиеся неосмысленным принципом всякого представления о так называемом объективном мире. Направляя силы на раскрытие внешнего в самом центре внутреннего, шаблонности в иллюзии исключительности, общего в исследовании уникального, социология не просто разоблачает разного рода обманы нарциссического эгоизма — она даёт средство, может быть единственное, поучаствовать (хотя бы только знанием детерминаций) в конструировании, которое иначе было бы сдано на милость сильных мира, такой штуки, как субъект.