

МУЖСКОЕ ГОСПОДСТВО

Но что же сделать можем мы разумного
И славного, мы, женщины, нарядницы,
В шафрановых платочках, привередницы,
В оборках кимберийских, в полутуфельках.
Аристофан Лисистрата (Пер. А. Пиотровского)

...Ведь женщины (судя по моему собственному
недолгому опыту) не то чтобы от природы покорны,
стыдливы, благоуханны и прелестно облачены. И
сколько надо биться для обретения этих качеств, без
которых и наслаждений им не видать! На прическу
одну, — думала она, — утром целый час уходит.
Потом в зеркало глядеться — еще час, потом мыться,
шнуроваться, пудриться, переоблачаться из шелка в
кружева, из кружев в гроденапль, из года в год
хранить целомудрие...

Вирджиния Вулф. Орландо

Заведомая подозрительность, с которой феминистская критика относится к мужским рассуждениям о различии полов, вполне оправдана. Не только потому что аналитик, запутавшийся в том, что, по его мнению, он понимает, способен — в силу невольного желания оправдать — выдавать свои собственные предпосылки и предрассудки за разоблачение предпосылок и предрассудков анализируемых им агентов. Эта подозрительность оправдана еще и потому, что, имея дело с социальным институтом, на протяжении тысячелетий встроенным в объективность социальных структур и в субъективность структур ментальных, такой аналитик предрасположен использовать эти категории восприятия и мышления как инструменты познания вместо того, чтобы рассматривать их как объекты исследования. Возьмем лишь один пример такого рассуждения, который, учитывая имя его автора, позволит рассуждать *a fortiori*: «Можно сказать, что данное означающее [фаллос] выступает как самое заметное (*saillant*) из того, что можно схватить (*attraper*) в ситуации совокупления (*copulation*), а так же как

наиболее символическое в буквальном смысле слова, поскольку он играет роль логической связки (*copule*). Можно также сказать, что он является образом жизненной силы благодаря своей способности увеличиваться во время полового акта». Не надо быть адептом «симптоматического чтения», чтобы увидеть за словом «заметное» (*saillant*) слово «спаривание» (*saillie*) — властный и животный сексуальный акт, а за словом «схватить» (*attraper*) — наивную мужскую гордость перед жестом женского подчинения, гордость от присвоения себе *вожделенного*, а не просто желаемого атрибута. Термин «атрибут» выбран специально, чтобы еще раз напомнить, что означает здесь игра слов (*совокупление и связка*), часто служащих ориентирами научных мифов: эти осознанные слова, являющиеся одновременно, как указывал Фрейд, бессознательными, работают на то, чтобы придать видимость логической и даже научной необходимости социальным фантазмам, которым они позволяют проявиться только в сублимированной научной форме. Важно, чтобы интуиция антрополога, знакомого со знаками средиземноморской ультрамаскулинности, подкреплялась бы интуицией аналитика, который, следуя традиции, введенной Сандозом Ференчи (*Sándoz Ferenczi*) и Микаелем Баланом (*Michaël Balint*), решится применять исследовательские техники к практикам самого аналитика. Так, Роберто Специале-Баглика рассматривает Лакана как пример «фаллонарциссической» личности, для которой свойственно «акцентировать свои мужские качества, умаляя при этом такие свойства как инфантильность, женственность или чувство зависимости», и «уступать обожанию». Поэтому можно задаться вопросом: А не пронизан ли дискурс психоаналитика, вплоть до самых своих базовых понятий и

проблематики, непроанализированным бессознательным, которое играет с ним, так же как и с теми, кого он анализирует, особенно при помощи игры теоретических понятий? Не заимствует ли он, *сам того не зная*, из непроанализированной области своего бессознательного мыслительные инструменты, используемые им, чтобы размышлять о бессознательном?

Очевидно, что нужно идти много дальше в таком *антропологическом* прочтении психоаналитических текстов, их подтекста, допущений и оговорок. В качестве иллюстрации я отсылаю к двум отрывкам известного текста З. Фрейда, где достаточно простого сопоставления, чтобы увидеть, как в ходе рассуждения биологическое различие становится *недостатком*, и даже *этической неполноценностью*: «Она [маленькая девочка] замечает большой хорошо выделяющийся пенис своего брата или приятеля по игре, сразу же признает его как превосходящую копию своего собственного спрятанного органа, и с этих пор становится жертвой желания пениса». И далее: «У нас есть сомнения, но мы не можем удержаться от мысли, что у женщин иной уровень морали. Ее сверх-Я никогда не будет столь непреклонным, столь безличным, столь независимым от ее эмоций, как мы этого требуем от мужчины». Теоретическая двусмысленность психоанализа, возникающая как следствие некритического восприятия фундаментальных постулатов мужского видения мира, который в силу этого может функционировать в качестве оправдательной идеологии, затрудняет задачу феминисток-теоретиков, ориентирующихся на него, даже если это и происходит в виде критики. Они балансируют между двумя точками зрения и двумя противоположными способами использования этого неоднозначного послания, поскольку сталкиваются с мужским бессознательным как внутри себя, так и в инструментах анализа. Поэтому трудно определить, что отрицают феминистки-теоретики: само содержание психоаналитического послания и связанного с ним эссенциалистского понимания положения женщин (т. е. натурализацию социального конструкта), или то, что оно раскрывает приниженное положение, которое социальный мир объективно предназначает женщинам.

Чтобы выйти из этого круга, можно, прибегнув к своего рода методологической уловке, применить антропологический анализ к структурам коллективной мифологии, обратившись к чужой (и в то же время близкой) традиции берберских горцев

Кабиллии, которые несмотря на все завоевания и перемены — и, несомненно, в противовес им — сделали из своей культуры запасник старых средиземноморских представлений, организованных вокруг культа мужественности. Это пространство дискурса и ритуальных действий, полностью ориентированных на воспроизводство социального и мирового порядка, основанного на чрезвычайно последовательном утверждении примата мужественности, предлагает исследователю систематизированный и необработанный пример «фаллонарциссической» космологии, сохраняющей власть и над нашим бессознательным. Именно посредством социализированного тела (т. е. габитуса) и ритуальных практик (частично вырванных из временного контекста с помощью стереотипизации и бесконечного повторения), прошлое продолжает воспроизводиться пока существует коллективная мифология, относительно независимая от непостоянства индивидуальной памяти. Это значит, что принцип деления, управляющий этим вдением мира, проявляется со всей очевидностью и в максимально согласованном виде лишь в предельном (и потому — парадигматическом) случае того социального универсума, где он получает постоянное подкрепление объективных структур и может быть *выражен коллективно и публично*. В действительности упорядоченная свобода, предоставляемая большими ритуальными церемониями для манифестации легитимирующей мифологии, имеет мало общего с теми узкими и контролируемыми просветами, которые наши общества оставляют в виде поэтической вольности или приватного психоаналитического сеанса.

Можно убедиться в культурном единстве средиземноморских обществ (как в настоящем, так и в прошлом, например, Древняя Греция) и в специфическом положении Кабиллии, обратившись к работам, посвященным

проблемам чести и бесчестия в различных обществах средиземноморья: Греции, Италии, Испании, Египте, Турции, Кабилии и т. д. Принадлежность традиционной европейской культуры к этому культурному ареалу, мне кажется, следует вполне логично из сравнения ритуалов, наблюдаемых в Кабилии, с ритуалами, собранными Арнольдом Ван Геннепом во Франции в начале 20 века. Элементы этого средиземноморского бессознательного, бесспорно, можно было бы найти в греческой традиции, из которой, не стоит забывать, психоанализ позаимствовал свои основные интерпретативные схемы. В этом смысле особенно интересны последние работы Пажа дю Буа и Ясперса Свенбро, а также французских историков античной религии, таких как Жан-Пьер Вернан, Марсель Детьен или Пьер Видал-Наке. Но это культурное бессознательное, которое все еще живет в нас, никогда не получает своего прямого и открытого выражения в западной ученой традиции. В этой традиции, например, замыкается Мишель Фуко, когда во втором томе «Истории сексуальности» начинает свое исследование сексуальности и понятия субъекта с Платона, оставляя в стороне таких авторов как Гомер, Гесиод, Эсхил, Софокл, Геродот или Аристофан, не говоря уже о досократиках, у которых старые средиземноморские представления проявляются еще отчетливее.

В исследовательских целях предпочтительнее обращаться к системе, которая все еще функционирует, т. е. непосредственно наблюдаема как таковая, когда с ней можно взаимодействовать, и которая позволяет методично изучить весь универсум отношений, чем, как я это уже показал ранее, обращаться к литературным источникам, созданным в разное время, которые способны искусственно для целей анализа синхронизировать последовательные и различные этапы развития системы, и, особенно, приписывать одинаковый эпистемологический статус текстам, которые подвергли более или менее глубокой переработке старые мифоритуальные представления. Действительно, интерпретатор, пытающийся действовать в качестве этнографа, рискует принять за информаторов тех, кто, как и он сам, действует в качестве этнографа, и чьи заметки и признания, даже, казалось бы, самые древние, такие как тексты Гомера и Гесиода, предполагают искажения, пропуски или толкования. Главное достоинство работы Пажа дю Буа в том, что он описывает эволюцию мифоритуальных сюжетов, которая получает свой смысл, когда мы ее соотносим с развитием художественного текста, идущего в том же направлении. С этой точки зрения мы лучше понимаем, что женщина, о которой сначала думали, используя известные аналогии между женским телом и обрабатываемой, с помощью «мужского плуга», землей, или между женским животом и печью, в итоге стала восприниматься через совершенно книжную аналогию

между женским телом и грифельной доской.

Вообще, использование документов, которые интегрировали в научное рассуждение мифологизированный опыт тела, сопряжено со многими трудностями, поскольку они сильно подвержены «эффекту Монтеスキё». Так, совершенно бесполезно пытаться определить, что в этих текстах позаимствовано у авторитетных авторов (например, у Аристотеля, который в основных пунктах сам воспроизводит старую мужскую мифологию), а что является интерпретацией бессознательных структур, по возможности одобренных чужим знанием.

Символическое насилие: контроль через тело

Мужское господство гарантировано настолько надежно, что у него нет необходимости искать оправдания. Ему достаточно быть и казаться на практике и в дискурсе, который утверждает бытие как очевидность, чтобы это бытие соответствовало сказанному. Господствующее видение разделения полов выражается в речевых практиках в виде пословиц, поговорок, загадок, песен, стихов, а также в графических представлениях: настенных рисунках, орнаментах на горшках или тканях. Но оно также находит свое выражение и в технических объектах и практиках: в структуре пространства, например, и особенно — внутреннего устройства дома, или в оппозиции между домом и полем, а также в организации времени, аграрного года или дня, а в более общем виде — в любых практиках, почти всегда одновременно технических и ритуальных, и особенно, во всех техниках тела, позах, манерах, умении себя держать.

Деление полов кажется соответствует самому «порядку вещей» (как иногда говорят о том, что нормально, естественно, неизбежно) потому, что оно присутствует как в социальном мире, в объективированном состоянии, так и в габитусе, т. е. в инкорпорированном состоянии, где это деление функционирует как универсальный принцип видения и

деления, как система категорий восприятия, мышления и действия. Именно согласованность объективных и когнитивных структур делает возможным то отношение к миру, которое Э. Гуссерль описал под именем «естественной установки» (или доксихического опыта), правда, без упоминания социальных условий, делающих ее возможной. Именно согласие между строением бытия и формами познания, между внутренними ожиданиями и внешними событиями мира формирует доксихический опыт. Этот опыт, исключенный из любой еретической критики, представляет собой самую абсолютную форму признания легитимности: он воспринимает социальный мир и его произвольные деления, начиная с социально сконструированного деления полов, как естественные, очевидные и неизбежные.

Нететические «тезисы» доксы никогда не ставятся под вопрос. Оказываясь «выбором», который не замечают, эти тезисы рассматриваются как нечто само собой разумеющееся и полагаются вне той системы отношений, где они могут подвергнуться критике: фактическая универсальность мужского господства на практике исключает эффект «денатурализации», или, если хотите, релятивизации, который, как показывает история, происходит почти всегда при столкновении с различными образами жизни, способными показать, что «выбор», натурализованный традицией, является произвольным, исторически установленным (*ex instituto*), что он основан на привычке или законе (*nomos, nomō*), но не на природе (*phusis, phusei*). Мужчина (*vir*) — это особое существо, которое живет как существо универсальное (*homo*) и фактически, и юридически обладает монополией на понятие человека вообще, т. е. на универсальность; он социально уполномочен чувствовать себя носителем всех форм

человеческого существования. Чтобы это проверить, достаточно проанализировать, что в Кабилии (и в других местах) воспринимается как высшая форма проявления человеческого. Человек чести (*homme d'honneur*) — это по определению мужчина (*homme*), в смысле мужского (*vir*), и все добродетели, которые его характеризуют и которые нераздельно являются силой, способностью, возможностью, обязанностью или качеством, являются исключительно мужскими свойствами. Добродетель (*virtus*) — это чтойность мужчины (*vir*). Именно дело чести (*nif* — доблесть) имеет очевидную связь с героической горячностью, воинственной смелостью, а также — напрямую с сексуальной силой.

Мифоритуальная система вписана в деления социального мира или, точнее, в социальные отношения доминирования и эксплуатации, установленные между полами, а также в систему представлений, существующую в виде принципов видения (*vision*) и деления (*di-vision*), которые заставляют классифицировать все вещи мира и все практики согласно делениям, сводимым к оппозиции мужского и женского. В силу этого данная система постоянно подтверждается и легитимируется теми практиками, которые сама же определяет и легитимирует. Поскольку в рамках официальной таксономии женщинам атрибутируются такие свойства, как внутреннее, влажное, низкое, согнутое, постоянное, постольку они воспринимают как свои все домашние работы, т. е. внутренние и спрятанные, и даже невидимые и постыдные, такие как растить детей и животных, но также и большую часть внешних работ, особенно те, что связаны с водой, травой, зеленью (прополка и уход за огородом), молоком, деревом, а также самые грязные (переносить навоз), самые монотонные, самые тяжелые, и

самые унижительные. Что касается мужчин, то, занимая полюс внешнего, официального, публичного, правого, сухого, высокого, прерывистого, они присваивают себе все действия, одновременно быстрые, рискованные и зрелищные. Такие действия, как резать скотину, пахать или жать, не говоря уже об убийстве или войне, которые вносят разрывы в обычное течение жизни и заставляют пользоваться инструментами, сделанными с помощью огня.

Деление вещей и практик в соответствии с оппозицией мужского и женского, которое в изолированном состоянии воспринимается как произвольное, получает свою объективную и субъективную необходимость, поскольку встроено в систему гомологичных оппозиций: высокий/низкий, сверху/снизу, впереди/сзади, правый/левый, прямой/согнутый (и коварный), сухой/влажный, твердый/мягкий, острый/пресный, светлый/темный и т. д., которые, будучи схожи в своем различии, достаточно согласованы, чтобы поддерживать друг друга *в* и *посредством* неисчерпаемой игры переносов и метафор, и при этом достаточно различны, чтобы наделить каждую из оппозиций семантической силой, основанной на тесной связи обертонов, коннотаций и соответствий. Эти универсально применяемые схемы мышления, казалось бы, всегда фиксируют различия, вписанные в саму природу вещей (это справедливо и для различий между полами), и постоянно подтверждаются самим ходом вещей, и особенно биологическими и космическими циклами, а также согласием всех тех, в чьи представления они вписаны. В силу этого остается непонятным, как можно было бы обнаружить социальные отношения доминирования, лежащие в основании данных схем, поскольку для этого надо поменять местами

Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.narod.ru>

причины и следствия, кажущиеся результатом — среди многих прочих — системы смысловых отношений, независимой от соотношения сил.

Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.narod.ru>

Разделение труда между полами (Источник: П. Бурдьё, Практический смысл, С. 419)

Виды мужского труда	Виды женского труда
ВНУТРЕННИЕ РАБОТЫ	
кормить скот по ночам	запасать еду и воду, сохранять запасы, привязывать скот после возвращения с пастбища
(запрещается подметать)	готовить (кухня, огонь, горшки, кускус) кормить детей, животных (коровы, курицы) ухаживать за детьми подметать (содержать в чистоте)
	ткать (и прясть шерсть)
	молоть зерно
	месить землю (лепить горшки из глины и штукатурить стены)
	доить корову (сбивать масло)
НАРУЖНЫЕ РАБОТЫ	
выгонять стадо ходить на базар	
работать в поле (далеко, открыто, желтый, злаки) пахать (лемех, обувь) сеять жать (серп, фартук) молоть веять зерно	ухаживать за садом (близко, закрыто, зелень, овощи) (запрет на обмолот хлеба)
переносить и вкапывать балки (мужская «каторга»), крыть крышу на спине скотины вывозить в поле навоз	переносить зерно, навоз (на собственной спине), воду, дрова, камни (женские «каторжные» работы на строительстве дома)
сбрасывать (залезать на деревья и сбивать маслины, трясти деревья — для дома)	собирать (сбор плодов) маслины (запрещается сбивать плоды палкой), финики, миндаль, дерево (хворост, ветки, сучья) и связывать их (в охапки) собирать колоски полоть (босиком, в длинном платье)
рубить дрова (мастерить деревянную утварь для кухни топором или ножом)	давить ногами маслины (ср.: мять)
резать скотину, птицу	(запрещается резать скотину)
	мять глину руками (для дома и гумна — с коровьими лепешками) (предварительно ее добыть)

Постепенная соматизация фундаментальных отношений, конституирующих социальный порядок, приводит к формированию двух типов «природы», т. е. двух систем натурализованных социальных различий, которые одновременно вписаны как в телесный экзис (в форме двух противоположных и взаимодополняющих типов поз, походки, осанки, жестов и т. п.), так и в рассудок, воспринимающий все это сквозь серию дуалистических оппозиций. Эти оппозиции чудесным образом согласуются с различиями, в производстве которых они сами участвуют (как те, что существуют между прямым или стройным и кривым или сторбленным), и которые позволяют воскресить все различия, зарегистрированные в теле и в этических диспозициях.

Символическая эффективность *негативных предрассудков*, социально установленных в общественном порядке, в действительности во многом определяется тем, что они подтверждают сами себя, действуя как *self-fulfilling prophecy* посредством *amor fati*, которая заставляет своих жертв посвящать и обрекать себя на судьбу, к которой они в любом случае социально предназначены. Это же, естественно, верно и для позитивных предрассудков, действующих через, казалось бы, более понятный механизм «положение обязывает». Таким образом, получив в удел, как мы это видели, такие свойства, как маленький, обыденный, кривой, именно женщины, склоненные к земле, собирают оливки или ветки, в то время как мужчины, вооруженные шестом или топором, режут и заставляют падать. Именно женщины, уполномоченные заниматься вульгарными проблемами ежедневного управления домашней экономикой, находят мелочное удовольствие в экономике обменов, учете платежей и расчетливости, как это делают все, но человек чести,

имеющий возможность ими играть и пользоваться благодаря своему посреднику, должен научиться это презирать. Посредством такого поведения, на которое мужчины взирают с высока и снисходительно, кабийские женщины неизбежно воспроизводят образ, приписываемый им мужчинами, и таким образом создают видимость природного основания для социально навязываемой им идентичности. Подкрепление, порождаемое антиципациями негативных предрассудков, установленных внутри социального порядка и практик, которые эти антиципации порождают и лишь усиливают, замыкает мужчин и женщин в зеркальный круг, где бесконечно отражаются противоположные, но годные для взаимного признания образы. Не имея возможности понять фундамент общей веры, находящийся в основании самой игры, они могут воспринимать только отрицательные свойства, которыми господствующая точка зрения наделяет женщин. К ним относится, например, хитрость, или, если взять более положительную характеристику — интуиция. В действительности они навязываются женщинам посредством силовых отношений, которые объединяют и разделяют так же, как и приписываемая женщинам негативная добродетель. Дело представляется так, как будто в самом понятии согнутого кроется понятие коварства, а женщина, которая символически обречена на подчинение и покорность, может получить некоторую власть в домашней борьбе лишь используя такую силу, как хитрость, способную обратить против сильного его же собственную силу. Например, женщина может действовать как серый кардинал, согласный оставаться в стороне, и в любом случае не признающий за собой какой бы то ни было власти, чтобы управлять по доверенности. И как не видеть, что совершенно негативная,

т. е. определенная через запреты, соответствующие разным типам нарушений, идентичность, которая была на них возложена, заранее приговаривает женщин постоянно доказывать свою вредоносность, оправдывая, таким образом, запреты и всю символическую систему, которая им приписывает зловредную природу?

Очевидно, что эту специфическую форму доминирования можно адекватно понять, лишь преодолев наивную оппозицию между насилием и подчинением или принуждением и согласием. В действительности принуждение, производимое символическим насилием, реализуется посредством вынужденного признания, которое доминируемые не могут не даровать доминирующим, поскольку чтобы мыслить самих себя и доминирующих они располагают лишь теми мыслительными инструментами, что являются общими как для доминируемых, так и для доминирующих. Причем данные мыслительные инструменты представляют собой всего лишь инкорпорированную форму отношений доминирования. Это приводит к тому, что скрытые, или лучше — *вытесненные* (в смысле З. Фрейда) — формы доминирования и эксплуатации, особенно получающие свою эффективность от специфической логики отношений родства (т. е. от опыта и языка долга и чувств часто связанных с логикой аффективного самопожертвования), таких как отношение между супругами или между старшим и младшим (или младшей), или даже отношение господина и раба, или патрона и рабочего, когда говорят о патернализме — все они представляют неразрешимую трудность для экономизма любого рода: они вводят в игру совсем другую экономику, а именно, экономику символической власти, которая реализуется, как по

волшебству, вне всякого физического принуждения и благодаря видимой бескорыстности в противовес обычным экономическим законам. Но эта видимость исчезает, как только мы замечаем, что условиями возможности этой символической эффективности и ее экономических следствий (в широком смысле слова) является громадная предварительная работа по внушению и длительной трансформации тела, которая необходима, чтобы произвести постоянные и переносимые в другие области диспозиции, на которые в действительности опираются символические действия, способные их приводить в действие или пробуждать.

Любая власть имеет символическое измерение: она должна получить от доминируемых согласие, основанное не на продуманном решении просвещенного сознания, но на непосредственном и дорефлективном подчинении социализированного тела. Доминируемые применяют ко всем вещам мира, и особенности к отношениям господства, в которые они интегрированы, к индивидам, посредством которых эти отношения реализуются, и, как следствие, к самим себе, неотрефлексированные схемы мышления. Данные схемы, будучи продуктом инкорпорирования отношений власти в виде ансамбля различий (пар оппозиций), функционирующих как категории восприятия, оценивания и действия, конструируют властные отношения с точки зрения именно тех, кто утверждает в них свое господство, и тем самым представляют эти отношения как естественные. Так, например, каждый раз, когда доминируемый использует по отношению к себе одну из категорий, входящих в господствующую систему различий (например, блестящий/серьезный, изящный/вульгарный,

Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.narod.ru>

уникальный/общий и т. д.), он применяет к себе, сам того не зная, господствующую точку зрения, в определенном смысле принимая для самооценки логику негативных предрассудков. К тому же, в силу интеллектуалистских коннотаций, использование категорий может скрывать, что символическое доминирование действует не на чистую логику, что привычно для познающего сознания, а на практические схемы [габитуса], куда вписаны отношения доминирования, часто недоступные для рефлексивного сознания и волевого контроля.

Соматизация отношений господства

Итак, символическое насилие, являющееся элементом любого отношения господства, и составляющее сущность мужского господства, можно понять, лишь введя понятие габитуса, и поставив вопрос о социальных условиях его производства, которые в конечном итоге и являются скрытым условием действительной эффективности такого по видимости магического действия, как символическое насилие. Поэтому необходимо восстановить всю воспитательную работу, осуществляемую либо через знакомство с символически структурированным миром, либо через коллективное внушение, скорее скрытого, чем явного, частью которого являются важные коллективные ритуалы, и посредством которой производится длительная трансформация тела и привычных способов его использования. Эта работа, похожая на все виды терапии с помощью практики или дискурса, не сводится к внушению знаний или воспоминаний. Говорить о габитусе — значит вводить такой способ закрепления и запоминания прошлого, который совершенно невозможно помыслить в рамках старой бергсоновской альтернативы памяти-образа и памяти-привычки, первая из которых —

«духовная», а вторая — «механическая». Боксер, уклоняющийся от удара, импровизирующий пианист или оратор, просто женщина, которая идет, садится, держит нож (правой рукой...), или мужчина, приподнимающий шляпу или наклоняющий голову в знак приветствия, — все они отнюдь не воскрешают в памяти образ, записанный в уме после первого опыта того действия, которое они собираются выполнить. В то же время нельзя сказать, что это всего лишь результат свободной игры химических, физических или материальных механизмов. Поэтому не случайно, что у нас возникает столько проблем при создании роботов, способных механически подражать говорящему человеку, который произносит только одну простую, но действительно адекватную фразу, из всех тех, что возможны в ситуации (и это даже еще труднее, в противоположность иерархии, которую неявно ввел А. Бергсон, чем воспроизвести *образ* театрального события или политической манифестации). Все эти агенты используют обобщенные формы, порождающие схемы, которые — в противоположность альтернативе, в которую их желают втиснуть механицизм или интеллектуализм — не являются ни суммой локальных механически агрегированных рефлексов, ни согласованным результатом рационального расчета. Эти схемы, имеющие самое общее применение, позволяют конструировать ситуацию как целостность, наделенную смыслом, в виде практических действий почти телесного предвосхищения, и давать подходящий ответ, который, никогда не являясь простой реализацией некоторого плана или модели, представляет собой связанное и моментально понимаемое единство.

Этот экскурс полезен, поскольку мне хотелось бы

попытаться предотвратить ошибочное чтение, возможное из-за применения к моему анализу оппозиций, которые, бесспорно, существуют и будут продолжать существовать в академическом габитусе, так как внушены системой образования и схожи с главными оппозициями общественного разделения труда (теория/практика, замысел/выполнение, интеллектуальный/ручной и т. д., т. е. в конечном итоге — благородный/вульгарный). Но самое важное — это постараться воссоздать способ действия, свойственный *габитусу, который приобрел определенные половые характеристики и навязывает их другим*, а также условия его формирования. Габитус производит структуры мира и тела, имеющие определенную половую принадлежность. Данные структуры, не будучи рациональными представлениями, оттого не менее действенны. Они суть синтетические и адекватные ответы, которые, с одной стороны, не опираются на явный расчет сознания, обращающегося к памяти, но с другой — не являются и продуктом слепой работы физических или химических механизмов, способных освободить разум от работы. Посредством постоянной работы по воспитанию (*Bildung*) социальный мир конструирует тело одновременно и как вещь, имеющую определенные половые характеристики (*réalité sexuée*), и как хранилище категорий восприятия и оценивания, способных воспринять объект сквозь призму половых признаков (*catégories de perception et d'appréciation sexuantes*), которые применяются к самому телу в его биологической ипостаси.

Социальный мир обращается с телом так, как мы — с неким запоминающим устройством: он записывает на нем, особенно в форме социальных принципов деления, которые обыденный язык сводит в пары оппозиций, фундаментальные

категории видения мира (или, если хотите, системы ценностей или предпочтений). Заставляя его притворяться, или «глупеть», согласно выражению Б. Паскаля, социальный мир дает ему некую возможность стать ангелом, или принять совсем другую культурную идентичность, всегда более или менее противостоящую (биологической) природе, которую социальный мир требует от тела. Социализировать животное, окультурить природу в виде и посредством безусловного подчинения тела часто неявным приказам социального порядка, поскольку они не проговариваются и не декларируются, — значит дать животному возможность думать в соответствии со своей собственной логикой, совершенно отличной от той, что мы спонтанно ассоциируем с идеей мышления после двух тысячелетий многословного платонизма. Это означает дать ему возможность мыслить себя самого, т. е. мыслить тело и практику с той точки зрения (точки зрения практики), которую нам трудно помыслить, потому что это в принципе трудно, но также и потому что мы воспроизводим в нашем уме и в нашем ученом габитусе очень специфическое понимание мышления, унаследованное от традиции, введенной Р. Декартом: представление о таком действии как мышление, которое исключает возможность мыслить в действии.

Насилие, осуществляемое социальным миром по отношению к каждому из своих *субъектов*, состоит в том, чтобы запечатлеть в каждом теле (метафора *буквы* здесь получает свой полный смысл) настоящую программу восприятия, оценивания и действия. Эта программа, когда речь идет о ее способности придавать телу половые характеристики и как следствие — способности этого тела производить половые характеристики других тел,

функционирует как вторая (окультуренная) природа, т. е. как неизбежная и слепая сила страстей или фантазмов (правда, социально сконструированных). Применяемая ко всем объектам мира, начиная с биологической природы тела (старые гасконцы называли половые органы женщины «природой»), эта натурализованная социальная программа конструирует или конституирует различие между биологическими полами в соответствии с принципами деления, свойственными мифическому видению мира. Данные принципы сами являются продуктом произвольного отношения доминирования мужчин над женщинами, которое вписано в реальность мира как его фундаментальная структура. И уже в рамках этой программы биологическое различие между мужским и женским телом, и особенно анатомическое различие между половыми органами, которое, как любой объект мира, дает возможность (в определенных пределах) для нескольких способов интерпретации, оказывается неоспоримым обоснованием социально сконструированного различия между полами.

Сексизм — это эссенциализм, так же как этнический или классовый расизм. Он стремится свести исторически сформированные социальные различия к биологической природе, функционирующей как некоторая сущность, из которой неумолимо выводятся все жизненные акты. И среди других форм эссенциализма, несомненно, труднее всего искоренить сексизм. Труд, направленный на то, чтобы сделать «природой» произвольный продукт истории, в данном случае находит очевидное основание во внешних телесных различиях, а также в совершенно реальных результатах, произведенных в телах и умах (т. е. в реальности и в представлениях о реальности) тысячелетней работой по

социализации биологического и биологизации социального. Такая работа, меняя местами причины и следствия, представляет натурализованную социальную конструкцию (т. е. разные габитусы, произведенные различными социальными условиями, которые сами являются социальными конструктами) как оправдание природой произвольного представления о природе, лежащее в основании как самой реальности, так и представлений о ней.

Аналитик, стремящийся избежать *легитимации* реальности под видом ее научного описания, сталкивается с огромными трудностями. Это верно как при исследовании женщин, так и других экономически или символически доминируемых групп, предельным случаем которых являются группы, стигматизированные в силу своего национального или религиозного происхождения, имеющего (или нет) внешнее выражение, как например, цвет кожи. Проблема в том, что ради популистского гуманизма он может замалчивать те или иные социально сформированные и установленные различия. Как, например, некоторые американские антропологи представляют их под именем «культуры бедности», когда речь идет об афроамериканцах (это выбор, который более или менее сознательно делают те, кто, стремясь к реабилитации, хотят во что бы то ни стало говорить о «народной культуре»). Это происходит потому, что они боятся дать оружие расизму, который как раз и вписывает эти культурные различия в природу агентов (например, самих бедных), оставляя за скобками условия их существования, т. е. бедности как таковой, продуктом которой они являются, и таким образом создавая для себя средства, чтобы «наказывать жертв». Это же можно наблюдать и в случае сексизма, особенно, когда, как в Кабилии, он установлен социально.

Являясь продуктом записи на теле отношений доминирования, структурирующие и структурируемые структуры габитуса выступают основанием практических действий познания и признания магической границы, которая производит различие между доминирующими и доминируемыми, т. е. их социальную идентичность, полностью содержащуюся в этом отношении. Именно это знание тела заставляет доминируемых работать на свою

доминируемую позицию, неявно признавая, вне всякого сознательного решения и указаний воли, границы, которые им навязаны или даже производя и воспроизводя своими собственными практиками юридически отмененные ограничения.

Это означает, что освобождение жертв от символического насилия не может осуществиться благодаря указу. Можно даже наблюдать, что наиболее сильно инкорпорированные ограничения проявляются именно тогда, когда исчезают внешние принуждения, и достигается формальное равенство (право голоса, право на образование, доступ к любым профессиям, в том числе политическим): самоисключение и «призвание» (как негативное, так и позитивное) занимают место открытого исключения. Схожие процессы можно наблюдать у всех жертв символического господства. Например, среди детей из экономически или культурно обделенных семей, когда им формально и реально открыт доступ к среднему и высшему образованию, или среди членов групп, наиболее обделенных культурно, когда им предлагают воспользоваться их формальным правом доступа к культуре, и, как это можно было наблюдать во множестве революций, предвещавших создание «нового человека», габитус доминируемых часто стремится воспроизвести структуры (продуктом которых эти габитусы являются), временно измененные революцией.

Это практическое знание/признание границ, исключающее саму возможность их нарушения, спонтанно переводится в зону немыслимого. Сильно цензурированное поведение, навязанное женщинам, особенно в присутствии мужчин и в публичных местах — это не просто позы или манеры, заготовленные и исполняемые по случаю, но постоянный способ существования. О нем нельзя сказать, производит ли этот способ существования восприятие субъективного опыта женщинами (в виде стыда, скромности, застенчивости, целомудрия, тоски), или, наоборот, сам способ существования является продуктом опыта. Телесные реакции, способные возникать и вне тех ситуаций, где они требуются, — это и формы предчувствия негативных предрассудков, и способ невольного подчинения господствующей точке зрения, а

также способ ощутить, иногда в виде внутреннего конфликта и спора с самим собой, тайный сговор, который тело, уклоняющееся от указаний сознания и воли, устанавливает с социальной цензурой.

Давление габитуса таково, что от него нельзя избавиться с помощью простого усилия воли, опирающегося на сознательное стремление к свободе. Тело предаёт того, кто следует чувству застенчивости, поскольку оно узнаёт запреты и призывы к порядку, тормозящие реакции, там, где другой габитус, произведенный в других условиях, предрасположен видеть стимулирующие приказы и побуждение к действию. Исключение из публичного пространства, которое, когда оно утверждается так открыто, как у кабиллов, обрекает женщин на существование в закрытых зонах и на безжалостную вербальную или телесную цензуру относительно всех форм публичного выражения, когда любой проход через мужское пространство, например, место перед ассамблеей (*thajmaâth*), становится ужасным испытанием. Это исключение может почти столь же эффективно действовать и вне этой системы: оно принимает форму своего рода социально навязанной *агорофобии*, существующей еще долго после отмены явных запретов, и приводящей к самоисключению женщин из публичной жизни (*агоры*).

Известно, что даже сегодня женщины чаще, чем мужчины, отказываются участвовать в опросах, относящихся к общественным проблемам (и разрыв этот тем больше, чем ниже уровень образования опрашиваемых женщин). Компетенция, социально признанная за некоторым агентом, способствует формированию склонности приобрести соответствующую техническую компетенцию и посредством этого — управляет шансами на обладание той или иной компетенцией. Это происходит особенно благодаря тенденции соответствовать той компетенции, к которой толкает официальное признание права обладать ей. Можно сказать, что женщины реже, чем мужчины признают за собой право обладать легитимной компетенцией. Например, во время исследования публички музеев было замечено, что

множество опрашиваемых женщин, особенно обладавших небольшим культурным капиталом, выражали желание, чтобы вместо них отвечал на вопросы их спутник. Отказ от привычного образа себя вызывал беспокойство. На это указывали взгляды, которые в ходе интервью послушные жены время от времени бросали то на своих мужей, то на интервьюера. В более общем виде, необходимо было бы перечислить все виды практик, свидетельствующие о чуть ли не физических трудностях, которые испытывают женщины перед необходимостью участия в публичных делах или необходимостью преодолеть свое подчиненное положение по отношению к мужчине, который воспринимается одновременно как защитник, судья и лицо, принимающее решения. И подобно тому, как кабилские женщины используют принципы господствующего вдения в магических ритуалах, прямо направленных на его подрыв (как, например, ритуал закрытия, направленный на то, чтобы вызвать половое бессилие мужчин, или ритуалы любовной магии, способные подчинить любимого и сделать его послушным), женщины, казалось бы, наиболее свободные от фаллоцентрического мышления, часто выказывают подчинение этим принципам в тех самых действиях и словах, что направлены на опровержение их эффекта (например, доказывая, что некоторые характеристики являются по природе своей либо женскими, либо неженскими).

Посредничество габитуса, предрасполагающего наследника принять свое наследство (мужчины, старшего или аристократа), т. е. свою социальную судьбу, столь же необходимо и в случае тех, кому предназначены доминирующие позиции. В отличие от иллюзий здравого смысла, диспозиции, заставляющие требовать или осуществлять ту или иную форму господства, как, например, в фаллоцентрическом обществе мужское *libido dominandi*, не являются чем-то естественным. Они должны быть сконструированы в ходе длительной работы по социализации, столь же необходимой, что и работа, которая готовит к подчинению. Выражение «положение обязывает» (*noblesse oblige*) означает, что аристократическое положение (*la noblesse*), вписанное в тело аристократа в виде набора диспозиций, которые воспринимаются как естественные

(посадка головы, осанка, похода, так называемый аристократический этос и т. п.), управляет аристократом вне всяких внешних принуждений. Эта высшая сила (способная заставить его принимать как неизбежные или само собой разумеющиеся, т. е. без намерения и рассуждения, действия, которые другими будут восприниматься как невозможные или немислимые) есть социальное трансцендентальное, ставшее телом, и функционирующее как *amor fati*, это телесная предрасположенность осуществить свою самость, ставшую социальной сущностью и таким образом превращающуюся в судьбу. Аристократизм, понимаемый как набор диспозиций, которые в определенном социальном мире считаются аристократическими (дело чести, моральная или физическая храбрость, щедрость, великодушие и т. п.) есть продукт социальной работы по номинации и внушению, в ходе которой социальная идентичность, установленная с помощью одного из этих магических разрывов, всем известным и всеми признанным, которыми оперирует социальный мир, вписывается в биологическую природу и становится габитусом.

Все происходит так, как будто с возникновением произвольной границы, этого *nomos*'а, устанавливающего два объективных класса («мужчин» и «женщин»), потребовалось создать условия для постоянного согласия с ним. Речь идет о том, чтобы способствовать его закреплению в умах (в виде категорий восприятия, применимых к любым объектам мира, начиная с тела и его собственно половых признаков) и в теле (понимаемом как диспозиции, принявшие определенные половые характеристики благодаря социализации). Произвольный *nomos* принимает вид *phusis*'а — закона природы (поэтому часто говорят о «противоестественной»

сексуальности) — лишь в результате *соматизации социальных отношений господства*. Именно благодаря огромной продолжительной и невидимой коллективной работе по социализации определенные типы социальной идентичности, формируемые культурным *пото́сом*, воплощаются в форме габитусов четко дифференцированных в соответствии с господствующим принципом, и способных воспринимать мир согласно этому принципу деления. Например, в нашем социальном пространстве, это может принимать форму «естественных различий» и «чувства дистанции».

Социальное конструирование пола

Можно бесконечно долго перечислять действия, дифференцированные и дифференцирующие по половому признаку, которые направлены на акцентуацию в каждом агенте внешних признаков, лучше всего согласующихся с социальным определением его половой принадлежности, или на поощрение практик, соответствующих его полу, и полностью запрещающих или отучающих от неподобающего поведения, особенно в отношениях с представителями другого пола. Хотя эти практики относятся только к внешнему поведению индивида, благодаря *настоящему психосоматическому действию*, они, в конечном итоге, производят диспозиции и схемы, управляющие наиболее неконтролируемыми позами и привычками телесного *экзиса*, а также наиболее загадочными импульсами бессознательного (в том виде, как их потом открывает психоанализ). Так, например, логика всего социального процесса, где формируется фетиш мужественности, раскрывается со всей ясностью в ритуалах назначения, которые, как я уже показал ранее, стремятся установить непроницаемую границу отнюдь не между теми, кто их *уже* прошел и теми, кто *еще не* прошел,

как заставляет думать понятие ритуала перехода (*от чего-то к чему-то*). В действительности, они устанавливают границу между теми, кто социально достоин того, чтобы подвергаться этим испытаниям, и теми, кто из них в принципе исключен, т. е. женщинами.

Мужские и женские тела, и особенно половые органы, которые, в силу того, что конденсируют в себе различия между полами, предрасположены символизировать эти различия, воспринимаются и конструируются в соответствии со схемами габитуса и таким образом становятся исключительной символической опорой значений и ценностей, согласующихся с принципами фаллоцентрического видения мира. Не фаллос (или его отсутствие) выступает производящей основой этого видения мира. Наоборот, именно это видение мира, которое, в силу *социальных* причин (заслуживающих специального исследования) организовано в соответствии с делением на *взаимозависимые категории* мужского и женского, может представлять фаллос, определенный как символ мужественности и исключительно мужской чести (*nif*), основой различения между полами (в смысле принадлежности к мужскому или женскому роду), и оправдывать социальное различие между двумя иерархизированными существами объективными природными различиями между биологическими телами.

Мужское первенство, утверждаемое в легитимном определении разделения полового труда и половом разделении труда (в обоих случаях, мужчина согласно этим представлениям «берет верх», в то время как женщина «подчиняется») стремится навязать себя, через систему схем, составляющих габитус, в качестве матрицы любых представлений, мыслей и действий всех членов общества, а

также в качестве бесспорного основания, поскольку оно расположено вне сознания и критики, андроцентрического представления о биологическом и социальном воспроизводстве одновременно. Не только потребности биологического воспроизводства детерминируют символическую организацию полового разделения труда (и постепенно всего социального и природного порядка), но и произвольное конструирование представлений о биологической природе, в частности, мужского и женского тела, его использования и функций, особенно при биологическом воспроизводстве, что создает основания для восприятия в качестве естественной именно мужской точки зрения на разделение полового труда и на половое разделение труда, а посредством этого — всего мужского видения мира. Особая сила мужской социодидеи в совмещении двух операций: она легитимирует отношения доминирования, вписывая их в биологическую природу вещей, которая, в свою очередь, есть ничто иное как биологизированная социальная конструкция.

Определение собственно тела, живого носителя работы по натурализации, представляет собой продукт всей социальной работы по конструированию, особенно в том, что касается сексуальности. Именно вознося на вершину символической иерархии понятие дела чести, это основание сохранения и увеличения чести, т. е. символического капитала, который вместе с социальным капиталом отношений родства, представляет основную (если не единственную) форму накопления, возможную в этом пространстве, кабилы пришли к признанию бесспорного превосходства мужской силы. Даже применительно к этическим аспектам, мужская сила всегда продолжает

ассоциироваться, по крайней мере, неявно, с физической силой, особенно посредством оценивания признаков мужественности (дефлорации невесты, количества потомков мужского пола и т. д.), которые ожидаются от настоящего мужчины, а также с фаллосом, который, кажется, создан для того, чтобы служить носителем всех коллективных фантазмов об оплодотворяющей силе.

Благодаря способности увеличиваться, столь дорогой Ж. Лакану, фаллос есть то, что набухает и заставляет полнеть. Самое обычное слово для обозначения пениса — *abbuch*, в женском роде слово имеет форму *thabbuchth* и обозначает грудь, в то время как фаллос «раздутый» называется *ambul*, т. е. большая колбаса. Схема набухания является порождающим принципом ритуалов плодородия, особенно если речь идет о пище, когда, стремясь имитировать набухание, обращаются к продуктам, которые набухают и от которых полнеют (как, например, пирожки), и которые принято подавать в тех ситуациях, когда должно осуществляться оплодотворяющее действие мужской силы, как во время свадьбы, а также во время начала пахоты, т. е. в ситуации, гомологичной дефлорации. Те же ассоциации, что преследуют Ж. Лакана (набухание, жизненные соки), можно найти в словах, обозначающих сперму (*zzel*) и особенно в понятии *laâtara*, означающее полноту, благодаря своему корню *aâtar* (наполнять, развиваться, и т. д.), т. е. то, что полно жизни и то, что наполняет жизнь. В ритуалах плодородия схема *наполнения* (полный/пустой, плодovitый/бесплодный и т. д.) постоянно комбинируется со схемой набухания.

Именно категории восприятия, сконструированные вокруг оппозиций, отсылающих в конечном итоге к разделению полового труда, которое само организовано в соответствии с этими оппозициями, структурируют восприятие сексуальных органов и в еще большей мере сексуальную активность. Символическая сила коллективных представлений объясняется тем, что — как это хорошо показывает социальная трактовка фаллического «набухания», отождествляющая фаллос с жизненной энергией роста вообще, имманентной любому процессу естественного размножения (всходы растений, беременность и т. п.) —

социальное *конструирование* способов восприятия половых органов и полового акта регистрирует и ратифицирует «прегнантность» объективных форм, таких как набухание и эрекция фаллоса. Поскольку того, что культурная «селекция» семантически адекватных признаков заботится о том, чтобы взять в качестве символов самые бесспорные естественные свойства, постольку она превращает произвольный социальный *potos* в природную необходимость (*phusis*). Эта логика *символического освящения* объективных процессов, особенно космических и биологических, задействована в любой мифоритуальной системе. Например, когда прорастание зерна воспринимается как возрождение, событие гомологичное продолжению деда в своем внуке, закрепляющееся в виде передачи имени. Именно эта логика дает квазиобъективное основание этой системе представлений, и вместе с ней — вере в нее, подкрепленной общим согласием.

Естественно, какой бы тесной ни была связь между реальностью (или процессами природного мира) и принципами вдения и деления, которые к ней применяются, и каким бы сильным ни был круговой процесс взаимной ратификации, всегда существует место для *когнитивной борьбы* по поводу смысла предметов социального мира и, в частности, по поводу отношения полов. Когда доминируемые применяют к механизмам или силам, которые над ними господствуют (или просто к самим доминирующим), категории, являющиеся продуктом этого господства, другими словами, когда их сознание и бессознательное структурированы в соответствии со структурами навязанного им отношения господства, их познавательные действия неизбежно становятся актами признания произвола, объектом

которого они являются, навязываемого им объективно и субъективно. Это означает, что частичная неопределенность некоторых элементов мифоритуальной системы, даже с точки зрения деления на мужское и женское, лежащая в основании символизма, может служить точкой опоры при антагонистических интерпретациях, с помощью которых доминируемые пытаются защитить себя от этого символического навязывания. Например, женщины, применяя иначе фундаментальные схемы мифопоэтического видения (высокий/низкий, твердый/мягкий, прямой/согнутый и т. п.), могут воспринимать мужские органы по аналогии с безжизненно свисающими предметами (слова *laâlaleq* и *asaâlag*, используемые также для обозначения связок лука или подвешенного мяса, или *acherbub*, иногда ассоциируемый с *ajerbub*, т. е. лохмотьями). Хотя в их представлениях продолжают жить категории господствующего восприятия, они могут извлекать пользу из своего униженного состояния, дабы утверждать превосходство женского пола, напоминая таким образом, что социальные свойства двух родов являются продуктом доминирования и могут быть всегда использованы в борьбе полов. (Как в кабийской поговорке, используемой женщинами: «У тебя все висит снаружи (*laâlaleq*), у меня же все хорошо спрятано».) Заметим по ходу, что подобное рассуждение верно для любого отношения символического доминирования. Бесплезно противопоставлять символическое доминирование, осуществляемое посредством легитимной культуры, и *сопротивление*, которое могут оказывать ей доминируемые, часто вооружаясь теми же категориями легитимной культуры, но в виде пародии, насмешки, или карнавального переодевания.

Не будучи уверенным, что мои выводы не вызваны

ограниченностью имеющейся у меня информации, я полагаю возможным утверждать, что пол женщин является продуктом работы по конструированию, стремящейся сделать из них своего рода негативное существо, определенное в основном через лишение мужских свойств и наделение уничижительными характеристиками, как, например, липкий (*achermid* — одно из берберских слов, означающее влагилице, одновременно является одним из самых уничижительных для обозначения липкого человека).

Как здесь не упомянуть в качестве удивительного антропологического документа сартровский «анализ» женских половых органов как липкой дыры, который часто разоблачается в феминистской литературе. «Непристойность женского полового органа, — пишет Ж.-П. Сартр, — является непристойностью всякой *зияющей* вещи; это — *зов бытия*, как, впрочем, все отверстия; в себе женщина призывает чужое тело, которое должно ее преобразовать в *полноту* бытия посредством проникновения и растворения. И, наоборот, женщина чувствует свое положение как призыв и именно потому, что она «продырявлена» <...> Вне всякого сомнения, женский половой орган является ртом, и ртом прожорливым, который глотает пенис, что хорошо может подвести к идее кастрации; любовный акт является кастрацией мужчины; но прежде всего женский половой орган является дырой». И эта бессознательная объективация мужского бессознательного продолжается дальше в анализе понятия *липкого*. «Это деятельность мягкая, уклончивая, как женственное дыхание. Липкое смутно живет под моими пальцами, и я чувствую его как головокружение; оно привлекает к себе, как может привлекать дно пропасти. Присутствует осязаемое очарование липкости. Я не являюсь больше господином, чтобы остановить процесс присвоения. Он продолжается. В одном смысле он предстает перед нами в виде высшей покорности овладеваемого объекта, покорности собаки, которая *привязывается*, даже если ее больше не хотят. А в другом смысле именно под этой покорностью происходит скрытое обратное присвоение владеющего владеемым». И последняя метафора, бесспорно наиболее разоблачающая а именно «осы, которая погрузилась в варенье и в нем утонула», и которая «символизирует сладкую смерть Для-себя» и отмщение В-себе «подслащенное и женственное» превосходно завершает воскрешение фундаментальных оппозиций мужской мифологии (мужской/женский, пенис/влагилице, чистый/грязный, твердый/мягкий, сухой/влажный, полный/пустой, [соленый]/сладкий и т. д.) и форм, которые

эти оппозиции принимают в философском дискурсе (для-себя/в-себе, сознание/материя и т. д.). Можно даже указать тот момент, когда коллективный миф трансформируется в *личные фантазмы* (очень оригинальное представление полового акта) непосредственно сублимированные в форму *фундаментальной интуиции* философской системы: «Итак, это растворение само по себе уже устрашающе, поскольку оно есть поглощение Для-себя посредством В-себе, как чернила поглощаются промокательной бумагой <...> ужасное в-себе *становится липким* для сознания».

Представление о влагалище как об инвертированном фаллосе, как показывает Мари-Кристин Пушель, изучавшая работы средневекового хирурга, подчиняется тем же фундаментальным оппозициям между позитивным и негативным, лицевой и изнаночной стороной, и которое навязывается, как только мужское оказывается мерой всех вещей. Чтобы убедиться, что социальное определение пола через половые органы не есть простая констатация природных признаков, непосредственно данных восприятию, но результат систематического подчеркивания или замалчивания различий и сходств, осуществляемых в соответствии с социальным статусом, признаваемым за мужчиной и женщиной, как будто для того, чтобы обосновать господствующее представление о женской природе, достаточно проследить историю «открытия» клитора, как это представляет Томас Лакер, и потом продолжить ее вплоть до теории Зигмунда Фрейда о развитии женской сексуальности от клитора к влагалищу, что может служить еще одним примером эффекта Монтестье, т. е. научного преобразования социального мифа.

Все тело целиком также воспринимается сквозь призму основных культурных оппозиций. Оно имеет свой верх и низ, граница которых отмечена поясом, знак закрытости и символической границы, по крайней мере для женщин, между

чистым и нечистым. Тело также имеет свою переднюю часть, *место половой дифференциации* (естественно, выбираемое системой, стремящейся все время дифференцировать) и свою заднюю часть, сексуально нейтральную и потенциально женскую, т. е. подчиненную (о чем напоминает, в виде жеста или слова, южное оскорбление, направленное преимущественно против гомосексуалистов). Комбинация двух схем формирует оппозицию между благородными и публичными частями тела. Так, лоб, глаза, усы и рот — это органы представления себя, где концентрируется социальная идентичность, представление о социальной чести (*nif*), требующее умения оказывать сопротивление и смотреть в прямо лицо. Но есть также и частные, скрытые или постыдные части, которые понятие чести приказывает прятать.

Верхняя часть тела (мужская) и ее легитимное использование: оказывать сопротивление, смело выступать против (*gabel*), смотреть в лицо, в глаза, выступать *публично* и т. д. — являются исключительной монополией мужчины. Это значит, что именно посредством полового разделения легитимного использования тела устанавливается связь (сформулированная психоанализом) между фаллосом и логосом. Доказательством этого может служить, например, то, что женщина, которая в Кабилии спрятана от взглядов, если она без вуали, должна в некотором смысле отказаться от использования своего взгляда (в публичном месте она ходит опустив глаза к земле) и своей речи: единственно слово, которое ей подходит — это *wissen* (не знаю) как своего рода антитеза мужской речи, которая есть утверждение, решительное, резкое и вместе с тем — продуманное и взвешенное.

И как не видеть, что сам половой акт, хотя он постоянно функционирует как своего рода первоначальная матрица, на основе которой конструируются все формы объединения противоположных принципов лемеха и борозды, земли и неба, огня и воды и т. п., постоянно представляется в соответствии с принципом мужского превосходства? Так же как влагилице

обязано своим пагубным и зловредным характером тому факту, что является дырой и чем-то пустым, но также негативной формой фаллоса, любовная поза, в которой женщина помещается сверху мужчины, переворачивая отношение, считающееся нормальным, когда мужчина «берет верх», явно осуждается во множестве цивилизаций. Хотя кабилы не очень склонны к оправдательному дискурсу, но и они обращаются к нему в своего рода мифе о происхождении, чтобы легитимировать позы, приписываемые представителю каждого пола в разделении сексуального труда. Более широко, эти позы легитимируются посредством полового разделения труда по биологическому производству и воспроизводству, но также и социальному, в общем социальном порядке и даже — космическом. «Именно у источника (*tala*) первый мужчина встретил первую женщину. Когда она набирала воду, надменный мужчина подошел к ней и попросил напиться. Но она пришла первой, и ей тоже хотелось пить. Недовольный, мужчина ее толкнул. Она оступилась и упала на землю. Так мужчина увидел чресла женщины, которые не были похожи на его. Он застыл от удивления. Женщина, как более опытная, научила его множеству вещей. «Ложись, — сказала она — я расскажу тебе, к чему пригодны твои органы.» Он лег на землю и она начала ласкать его пенис, который стал в два раз больше. Тогда она легла на него. Мужчина испытал большое удовольствие. Он везде преследовал женщину, чтобы повторить его. Ведь она знала больше, чем он, умела зажигать огонь и др. Однажды мужчина сказал женщине: «Я тоже хочу тебе показать, что умею делать разные вещи. Ложись и я лягу на тебя.» Женщина легла на землю и мужчина лег на нее. Он испытал ничуть не меньшее удовольствие и сказал женщине: «У источника ты (кто господствует); дома — я.» В уме у

мужчины главными всегда являются последние слова, и с тех пор мужчины любят всегда ложиться на женщин. Так они стали первыми. И именно они должны править».

Смысл этой социодидеи утверждается здесь без обиняков: в самую основу социального порядка, где господствует мужчина, базовый миф вводит элементарную оппозицию (в действительности уже встроенную в ожидания, которые служат, чтобы ее оправдать, например, с помощью противопоставления источника и дома) между природой и культурой, между природной и культурной «сексуальностью». Аномичному акту, свершившемуся у источника (по определению женское место), и по инициативе женщины, порочной соблазнительницы, которая самой природой посвящена в любовные дела, противопоставляется акт, соответствующий *nomos*у, акту домашнему и одомашненному, совершающемуся по просьбе мужчины в соответствии с порядком вещей (т. е. в соответствии с фундаментальной иерархией социального и космического порядка) и в доме — месте окультуренной природы, легитимного доминирования мужского начала над женским, которое символизируется превосходством несущей балки (*asalas alemmas*) над вертикальным столбом (*thigejdith*), имеющим форму вил, направленных вверх.

Но то, что мифический дискурс проповедует в конечном итоге в очень наивной форме, ритуалы назначения, являющиеся в действительности символическими актами по дифференциации, выполняют более скрыто и несомненно символически более эффективно. Достаточно указать на практику обрезания — специфически мужской ритуал посвящения, утверждающий различие между теми, кого он наделяет мужественностью, полностью символически

подготавливая его быть мужественным, и теми, кто в принципе не приспособлен к тому, чтобы участвовать в этом ритуале, и кто обречен воспринимать себя через призму отсутствия того, что служит поводом и основанием ритуала, подтверждающего мужественность. И психосоматическая работа, проводимая постоянно, особенно посредством ритуалов, нигде не проявляется столь открыто как в так называемых ритуалах «отделения», функцией которых является эмансипация мальчика от матери и постепенное формирование мужских качеств, побуждая и подготавливая его к столкновению с внешним миром.

Это объективное «намерение» упразднить женское в мужском (которое Мелани Кляйн предлагала анализировать, как операцию, обратную ритуальной), желание уничтожить связь и привязанность к матери, земле, влажному, темному, природе, — другими словами ко всему женскому, обнаруживает себя со всей очевидностью в ритуалах, проводимых в момент так называемого «отделения в январе» (*el âazla gennayer*), как, например, первая стрижка волос мальчика, и во всех церемониях, отмечающих переход *порога* мужского мира, которые венчает ритуал обрезания. Эти ритуалы принимают форму целой серии актов, направленных на отделение мальчика от матери, когда используются объекты, сделанные с помощью огня, и способные символизировать разрезание: нож, кинжал, лемех и т. п. Так, после рождения, мальчика кладут справа от матери (мужская сторона), она сама лежит на правом боку и между ними кладут типично мужские объекты, как то чесалку, большой нож, лемех, камень от печи. По той же логике значимой является первая стрижка, потому что волосы, женский признак есть один из символов, связывающих мальчика с миром матери. Это инаугурационная стрижка с помощью бритвы — мужского инструмента, — доверяемая отцу, проводится в день «отделения в январе» и незадолго до первого похода на рынок, т. е. в возрасте от 6 до 10 лет. Работа по воспитанию у мальчика мужских качеств продолжается в связи первым выходом на рынок — этим введением в мир мужчин, мир дела чести и символической борьбы. Ребенок, одетый во все новое, с шелковой повязкой на голове, получал кинжал, висячий замок и зеркало, а в капюшон его бурнуса мать клала яйцо. У ворот рынка он разбивал яйцо и открывал замок (мужские акты дефлорации), и смотрелся в зеркало (инструмент перевертывания, как порог). Отец вел его по рынку, исключительно мужскому миру, и всем представлял.

По возвращении они покупали голову быка: как и рога, это фаллический символ, связанный с понятием *nif*.

Та же психосоматическая работа, которая по отношению к мальчикам направлена на воспитание у них мужских качеств, очищая их от всего, что может у них остаться женского, как, например, у «сына вдовы», принимает еще более радикальную форму, когда речь идет о девочках. Женщина, формируемая как негативная сущность, определяется через лишение ее тех или иных признаков. Поэтому ее собственные добродетели могут существовать только в виде двойного отрицания, например, как отвергнутый или преодоленный порок, или минимизированное зло. Вся работа по социализации направлена на интериоризацию ограничений, касающихся в первую очередь тела (поскольку самое святое, *h'aram*, связано с использованием тела). Молодая кабилская женщина усваивала фундаментальные принципы женского искусства жизни, одновременно телесные и моральные правила поведения, учась одеваться и носить различные одежды, соответствующие различным этапам жизни (маленькой девочки, девственницы, достигшей половой зрелости, жены, матери семьи), незаметно для себя усваивая — как через бессознательное подражание, так и через открытое подчинение — правильный способ завязывания пояса или волос, правильную походку, взгляд и манеру представлять свое лицо. Это обучение, остающееся по преимуществу неявным, поскольку сами ритуалы действуют с помощью изоляции тех, кто им подвергается, от тех, кто из них исключен, стремится вписать в самые глубокие пласты бессознательного антагонистические принципы мужской и женской идентичности, эти зарубки на теле, даже сегодня управляющие выбором призвания в соответствии с

делениями, схожими с половым разделением труда в кабилском обществе.

Несмотря на изменения, вызванные промышленной революцией, по-разному повлиявшей на женщин, занимавших разные позиции в разделении труда, система фундаментальных оппозиций сохраняется, хотя и претерпевает некоторые трансформации. Так, деление на мужское и женское продолжает структурироваться вокруг оппозиции внутреннего и внешнего, между домом, предполагающим воспитание детей, и работой. Канонической формой можно считать буржуазную семью с ее делением на пространство предприятия, ориентированного на производство и прибыль, и пространство дома, предназначенного для биологического, социального и символического воспроизводства семьи, т. е. безвозмездной и пустой, на первый взгляд, траты денег и времени, направленных на демонстрацию символического капитала и удвоение его благодаря этому. С момента вхождения женщин в рынок труда границы сместились, но не исчезли, поскольку внутри мира труда сформировались защищенные сектора. Традиционные принципы ведения и деления стали постоянно оспариваться, что привело к пересмотру и частичной ревизии распределения свойств и тех преимуществ, которые за ними признаются.

Поскольку сексуальность — это слишком важная вещь, чтобы оставить ее на произвол индивидуальных импровизаций, группа предлагает и навязывает официальное определение легитимного использования тела, исключая как из представлений, так и из практик, все (особенно когда речь идет о мужчинах), что может намекать на свойства, приписываемые другой категории. Работа по символическому конструированию, завершаемая в виде работы по практическому конструированию (*Bildung*) и образованию, логически действует с помощью отделения от другого социально сконструированного пола. Как следствие, она стремится исключить из пространства мыслимого и возможного все, что указывает на принадлежность к противоположному полу, в частности, все возможности биологически вписанные в этот «первертивный полиморф», каким является, если верить З. Фрейду, совсем маленький

ребенок, чтобы произвести такой социальный артефакт, как мужественный мужчина или женственная женщина.

Таким образом, социально сформированное биологическое тело есть тело политизированное, или, если хотите, инкорпорированная политика. Фундаментальные принципы андроцентрического видения мира натурализуются в форме элементарных позиций и диспозиций тела, которые воспринимаются как естественное проявление естественных тенденций. Вся мораль чести может таким образом выразиться в слове *gabel*, тысячу раз повторявшееся нашими информаторами. Оно означает умение противостоять, смотреть в лицо, а также соответствующие телесные позы. Казалось бы, подчинение находит естественное выражение в том, чтобы быть внизу, подчиняться, наклоняться, унижаться, склоняться и т. п., и напротив, честность ассоциируется с прямым положением, что является монополией мужчины, в то время как склоненная, гибкая поза и соответствующая покорность, считаются свойствами женщин.

Поэтому базовое воспитание по сути своей является политическим. Оно стремится внушить способ управления телом в целом или какой-то его части (правая рука — мужская, левая — женская), манеры ходить, держать голову или направлять взгляд (в лицо, в глаза, или, наоборот — на ноги и т. п.), которые полны этического, политического или космологического смысла. Это возможно потому, что они все дифференцированы по половому признаку и посредством этих различий, они [манеры] практически выражают фундаментальные оппозиции видения мира. Телесный экзис, дублируемый и закрепляемый одеждой, тоже дифференцированной по половому признаку, это вечное и всегда имеющаяся под рукой запоминающее устройство,

которое регистрирует так, что это доступно зрительному восприятию и чувствам, все возможные мысли и действия, все практические возможности и невозможности, определяющие габитус. Соматизация культурных навыков есть конструирование бессознательного.

Illusio и социальный генезис libido dominandi

Если женщины, подчинившись работе по социализации, направленной на то, чтобы их ослабить и исключить, усваивают негативную добродетель самоотречения, смирения и молчания, то и мужчины являются пленниками и тайными жертвами господствующего представления, хотя оно хорошо сочетается с их интересами. Когда мифоритуальная система полностью утверждается в объективности социальных структур и в субъективности структур ментальных, организующих восприятие, мышление и деятельность всей группы, то она функционирует как самореализующееся представление и не может быть опровергнута ни снаружи, ни изнутри. Безудержное восхваление мужских ценностей имеет свою темную сторону в виде страха, вызываемого женственностью, лежащего в основании подозрительного отношения к женщинам, поскольку они могут представлять опасность для мужского дела чести. В силу того, что она воплощает в себе опасность для чести (*h'urma*), святое левое, всегда чревато грехом, и несет в себе возможность дьявольской хитрости (*thah'raymith*) — это оружие слабых, всегда противопоставляющее силе и прямолинейности такие приемы, как обман и магия, — женщина потенциально несет в себе опасность бесчестия и несчастья. Поэтому эта привилегия имеет обратную сторону в виде постоянного напряжения или усилия (иногда доводимого до абсурда) навязываемого каждому мужчине необходимостью доказать

свою мужественность.

Чтобы похвалить мужчину достаточно ему сказать: «Вот это мужчина». И так, можно сказать, что мужчина это существо, заключающее в себе понятие «должен», которое навязывается как нечто само собой разумеющееся и принимается без обсуждения: быть мужчиной, значит сразу оказаться в позиции, содержащей в себе власть и привилегии, но одновременно обязанности и все обязательства, вписанные в понятие мужественности как своего рода аристократизм. Речь идет не о том, чтобы перевернуть обязанности (как это может предположить поверхностное феминистское чтение), но постараться понять, что предполагает эта специфическая форма доминирования, рассмотрев ситуацию именно с позиции мужских привилегий, являющихся одновременно ловушкой. Исключить женщин с агоры и всех публичных мест, где играют в игры, считающиеся самыми серьезными в человеческой жизни, такие как политика или война, в действительности значит запретить им присваивать себе подобные диспозиции (например, понятие о деле чести), приобретаемые благодаря посещению таких мест и участию в таких играх, которые ведут к соперничеству с другими мужчинами.

Главный принцип деления, классифицирующий человеческие существа на мужчин и женщин, предписывает первым только игры, достойные того, чтобы в них играли, при этом настраивая их на усвоение установки воспринимать серьезно те игры, которые социальный мир утверждает как серьезные. Это самое привычное *illusio*, которое делает из человека мужчину. Его можно назвать чувством чести, мужественностью, *manliness*, или, на языке кабиллов «быть кабиллом» (*kabilité, thakbaylith*). Оно есть неоспоримое

основание всех обязанностей по отношению к самому себе, движущая сила или мотор всех действий, которые воспринимаются как обязательные для выполнения. Иными словами, указанное *illusio* есть то, что мы должны сделать, чтобы быть в согласии с самим собой и в своих собственных глазах оставаться достойным принятого представления о мужчине. Итак, с одной стороны, мы имеем габитусы, сконструированные в соответствии с фундаментальным делением на прямое и кривое, открытое и скрытое, полное и пустое, — короче говоря, на мужское и женское. С другой стороны, существует социальное пространство, организованное в соответствии с этими же делениями и полностью подчиненное оппозиции между мужчинами, готовыми к тому, чтобы войти в борьбу за накопление символического капитала, и женщинами готовыми к исключению из нее, или точнее, к вхождению в нее после брака лишь в качестве *объектов обмена*, переодетых в одежды возвышенной символической функции. Во взаимодействии таких габитусов и такого социального пространства формируются боевые инвестиции мужчин, и женские добродетели, полные воздержания и умеренности.

Таким образом, доминирующий тоже подчинен, но он зависит от своего собственного статуса доминирующего, что, естественно, сильно меняет ситуацию. Чтобы проанализировать этот парадоксальный аспект символического доминирования, почти всегда игнорируемый феминистской критикой, необходимо, сделав резкий переход от одного культурного полюса к другому, т. е. от кабилских горцев к блумсберийской группе, обратиться к Вирджинии Вулф, но не как к автору постоянно цитируемых классических феминистских текстов («Своя комната», «Три гинеи»), а как к

романистке, которая благодаря письму и производимому им анамнезу, открывает вещи, ранее скрытые от взора представителей господствующего пола «гипнотической властью доминирования». Роман «На маяк» предлагает описание отношений между полами, очищенное от всех стереотипов и лозунгов, от понятия денег, культуры или власти, которые все еще транслируются более теоретическими текстами. Одновременно мы находим здесь бесподобный анализ того, каким может быть женской взгляд на этот вид отчаянного и достаточно трогательного, из-за всепобеждающей бессознательности, усилия, которое каждый мужчина должен совершать, чтобы быть на высоте своей инфантильной идеи о том, кто такой мужчина.

В школьном пересказе роман «На маяк» — это история семьи Рэмзи, которая живет на даче с друзьями на Гебридских островах. Миссис Рэмзи пообещала самому младшему из своих детей, шестилетнему Джеймсу, пойти с ним на следующий день на маяк, зажигающийся каждый вечер. Но мистер Рэмзи объявляет, что завтра точно будет плохая погода. Это становится предметом спора. Проходит время. Миссис Рэмзи умирает. Возвращаясь снова в тот дом, который они надолго оставили, мистер Рэмзи и Джеймс совершают не состоявшуюся когда-то прогулку.

Возможно, в отличие от миссис Рэмзи, которая боится, как бы кто-нибудь не услышал ее мужа, большинство читателей, особенно мужчин, при первом чтении не понимают странную ситуацию, с которой начинается роман: «Вдруг дикий вопль, как полуразбуженного сомнамбулы: “Под ярый снарядов вой!” ворвался в ее слух и заставил в тревоге оглядеться, чтоб проверить, не слышал ли кто [ее мужа]». И возможно, они не понимают и продолжение, когда, несколькими страницами дальше, мистер Рэмзи захвачен врасплох другими персонажами, Лили Бриско и ее другом: «Вот сейчас, например, когда Рэмзи несся на них, жестикулируя, с воплем, мисс Бриско ведь безусловно все поняла. “Кто-то ошибся!”».

Только постепенно, через различные аспекты, которые воспринимаются разными персонажами, поведение мистера Рэмзи становится понятным: «А эта его манера говорить с самим собой вслух или ни с того ни с сего громко раздражаться стихами — ведь с годами все хуже; иногда ужасно неловко...». Так, тот же самый мистер Рэмзи, который уже на первых страницах представляется как в высшей степени мужественный и ответственный герой, оказывается уличенным в откровенном ребячестве.

Вся логика данного персонажа заключается в этом видимом противоречии. Мистер Рэмзи, подобно архаичному королю, которого упоминает Бенвенист в «Словаре индоевропейских социальных терминов», — это тот, чьи слова являются *вердиктом*; то, кто может одной фразой убить «безмерную радость» своего сына, полностью поглощенного намеченной прогулкой к маяку («Да, но только, — сказал его отец, становясь под окном гостиной, — погода будет плохая»). Его прогнозы имеют способность самосбываться, становиться реальностью: либо они действуют как приказ, как благословение или проклятие, которые волшебным образом заставляют произойти то, что они предвещают, либо, что еще ужаснее, они выражают то, что еще только намечается, то, что написано знаками, которые постижимы только в виде прозрений почти божественных мистиков, способных наделять мир смыслом, удваивать силу законов социальной и естественной природы, переводя их в законы разума и опыта, в высказывания науки и мудрости, одновременно рациональные и мистические. Научный прогноз и императивное утверждение отцовского предсказания превращает будущее в прошлое. Мудрое предвидение придает этому еще несостоявшемуся событию одобрение опыта и

абсолютного согласия, которое оно подразумевает. Безусловное подчинение порядку вещей и абсолютное утверждение принципа реальности он противопоставляет материнскому пониманию, которое признает бесспорное подчинение закону желания и удовольствия, но удвоенное двойной условной уступкой по отношению к принципу реальности: «Да, непременно, если завтра погода будет хорошая, — сказала миссис Рэмзи. — Только уж встать придется пораньше, — прибавила она». Достаточно сравнить эту фразу с отцовским вердиктом, чтобы увидеть, что «нет» отца не нуждается в выражении или оправдании. Это «но» («Да, но только <...> погода будет плохая») присутствует здесь, чтобы указать, что для рационального существа («будь разумным», «позднее ты поймешь») нет другого решения, чем просто подчиниться силе вещей. Именно этот брюзжащий и пособнический реализм порядка мира вызывает ненависть к отцу, ненависть, которая, как в подростковом протесте, направлена не столько против необходимости, на открытие которой претендует отцовский дискурс, сколько против произвольного согласия, которое всемогущий отец за ней признает, доказывая, таким образом, свою слабость. Это покорная соглашательская слабость, которая принимается без сопротивления, та попустительская слабость, хвастающаяся и получающая удовольствие от жестокого удовольствия разочаровывать, т. е. заставлять разделять свое собственное разочарование, свою собственную покорность, свое собственное поражение. Самые радикальные детские или подростковые протесты направлены не столько против отца, сколько против самого факта спонтанного подчинения, против того, что первым движением габитуса является подчинение отцу и признание его доводов.

Благодаря неопределенности, которую позволяет использование свободного стиля, мы незаметно переходим от точки зрения детей на отца к его восприятию самого себя. Эта точка зрения, в действительности совершенно безличная, поскольку является доминирующей и легитимной точкой зрения. Она есть ничто иное, как возвышенная идея о самом себе, которую имеет право и обязан иметь о себе самом тот, кто намерен реализовать в своем существе моральный принцип, приписываемый ему социальным миром, в данном случае — идеал мужчины и отца, который он обязан реализовать: «То, что он сказал, была правда. Вечно была правда. На неправду он был неспособен; никогда не подтасовывал фактов; ни единого слова неприятного не мог опустить ради пользы или удовольствия любого из смертных, тем паче ради детей, которые, плоть от плоти его, с младых ногтей обязаны были помнить, что жизнь — вещь нешуточная; факты неумолимы; и путь к той обетованной стране, где гаснут лучезарнейшие мечты и углые челны гибнут во мгле (мистер Рэмзи *распрямился* и маленькими сощуренными голубыми глазами *обшаривал горизонт*), путь этот прежде всего требует мужества, правдолюбия, выдержки». С этой точки зрения, немотивированная жесткость мистера Рэмзи — это уже не эгоистические намерения и не удовольствие разочаровывать, а свободное утверждение выбора, выбора справедливости, а также правильно понятой отцовской любви, которая, не доверяясь всепрощению женской снисходительности и материнской слепоте, должна стать выражением необходимости мира, применительно к тому, что в нем есть самого безжалостного. Именно это означает метафора ножа или лезвия, которую наивно фрейдистская интерпретация упростила, и которая, как у кабиллов, наделяют

мужскую роль свойствами разрыва, жестокости, убийства, т. е. со стороны культурного мира, сконструированного в противовес первоначальному слиянию с материнской природой, и против подчинения логике попустительства и распущенности, подчинения стремлениям и импульсам женской природы. Мы начинаем понимать, что палач одновременно выступает жертвой, и отцовские слова как раз потому обладают силой, что способны (даже в самой попытке предотвратить и изгнать судьбу, произнося ее имя) сделать возможное действительным.

И это чувство только усиливается, когда мы узнаем, что непреклонный отец, только что одной неумолимой фразой похоронивший мечты своего сына, оказывается замечен играющим как ребенок, и таким образом выдает фантазмы *libido academica*, метафорически выражающиеся в военных играх. Прочитируем целиком отрывок о мечтах мистера Рэмзи, в которых воспоминания о военных приключениях, об атаке в долине смерти, о проигранной битве и героизме полководца («Но нет, он не намерен умирать *лежа*; он найдет выступ в скале и там, *вглядываясь в бурю*, не сдаваясь, прорываясь сквозь тьму, он *встретит смерть стоя*») смешиваются с беспокойным воспоминанием о посмертной судьбе философа («Единственный в поколении [достигает последней буквы алфавита]», «Никогда ему не добраться до Р.»): «Да сколько же человек из тысячи миллионов достигали последней буквы? Разумеется, предводитель обреченной надежды может задать себе этот вопрос и ответить, не подводя соратников-землепроходцев: “Наверно, единственный”. *Единственный в поколении*. Так можно ль его упрекать, что он — не этот единственный? Если он честно трудился, отдавая все силы, покамест стало уже нечего

отдавать? Ну, а *славы его* — надолго ли станет? Даже умирающему герою позволительно перед смертью подумать о том, что о нем скажет потомство. Слава может держаться две тысячи лет <...> И кто упрекнет предводителя обреченной кучки, которая все же вскарабкалась достаточно высоко и видит пустыни лет, угасание звезд, кто его упрекнет, если, покуда смерть не сковала совсем его члены, он не без умысла поднимает онемелые пальцы ко лбу, *расправляет плечи*, чтобы, когда подспеют спасатели, его нашли мертвого на посту *безупречным солдатом*? Мистер Рэмзи *широко развернул плечи* и *очень прямо* стоял возле урны. Кто упрекнет его, если, стоя вот так подле урны, он размечтался на миг о спасателях, *славе*, мавзолее, который возведут над его костями *благодарные продолжатели*? Кто, наконец, упрекнет вождя безнадежной экспедиции, если...».

Техника наплыва, любимая Вирджинией Вулф, здесь просто превосходна: военные приключения и освящающая их слава выступают метафорой интеллектуальных приключений и символического капитала известности, к которому стремится интеллектуальная работа. Это игровое *illusio* позволяет воспроизвести на более высоком уровне условности, т. е. с меньшими усилиями, *illusio* повседневного существования с его жизненными ставками и эмоциональными инвестициями — все то, что подстегивает дискуссии мистера Рэмзи и его учеников. Это же *illusio* позволяет частичный и контролируемый выход из игры, который необходим, чтобы принять и преодолеть разочарование («Он не гений; он на это не посягает»), полностью сохраняя фундаментальное *illusio*, т. е. инвестиции в саму игру, убеждение, что игра стоит того, чтобы в нее играли несмотря ни на что, до конца и по правилам

(поскольку, в конце концов, даже рядовой может всегда «встретить смерть стоя»). Эта исключительно внутренняя захваченность, выражающаяся преимущественно в положениях тела, реализуется в позах, манерах и жестах, содержащих такие характеристики как прямолинейность, правота, напряжение тела или в их символических субституатах: пирамида, статуя.

Illusio, конституирующее мужественность, лежит в основании всех форм *libido dominandi*, т. е. всех специфических форм *illusio*, формирующихся в разных полях. Именно это первоначальное *illusio* приводит к тому, что мужчины (в отличии от женщин) так социально устроены, что как дети постоянно увлекаются социально предписанными играми, высшей формой которых является война. Оказавшись захваченным врасплох в своих настороженных мечтаниях, раскрывающих детскую тщетность его самых глубоких привязанностей, мистер Рэмзи вдруг открывает для себя, что игры, которым он, как и другие мужчины, всецело отдается, всего лишь детские игры. Мы не видим в их истинном свете лишь потому, что именно коллективный *сговор* приписывает им необходимость и реальность, очевидность которой разделяется всеми. Поскольку среди игр, конституирующих социальный мир, игры, признаваемые серьезными, закреплены за мужчинами, в то время как женщинам уготованы дети и «детские» проблемы, мы забываем, что мужчина — это тоже ребенок, играющий в мужчину. В основе этой специфической привилегии лежит родовое отчуждение: мужчина обладает монополией на господство, потому что он приучен узнавать социальные игры и ставки, где разыгрывается господство. Именно потому, что он очень рано определен как господствующий, особенно ритуалами

Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.narod.ru>

назначения, и на этом основании наделен *libido dominandi*, он обладает двойной привилегией посвящать себя играм в господство, которые именно для него и предназначены.

Прозорливость исключенных

Женщины обладают привилегией (совершенно негативной) не поддаваться соблазну играть там, где борются за привилегии, и быть свободными от увлеченности игрой, по крайней мере, лично. Они могут даже воспринимать это как тщетное занятие и до тех пор, пока не окажутся вовлеченными в нее «по доверенности», взирать с ироничной снисходительностью на отчаянные усилия «мужчины-ребенка» быть мужчиной и на разочарование, в которое его повергают неудачи. По отношению к самым серьезным играм они могут занять позицию зрителя, наблюдающего бурю с берега, за что их могут считать легкомысленными и неспособными интересоваться серьезными вещами, например, политикой. Поскольку эта дистанция является результатом их доминируемого положения, чаще всего они обречены участвовать в этих играх «по доверенности», в виде эмоциональной солидарности с игроком, что не означает настоящего интеллектуального и эмоционального участия в игре. Поэтому часто они являются преданными, но плохо информированными о реальности игры и ее ставках сторонниками.

Именно в силу этого миссис Рэмзи моментально понимает всю неловкость ситуации, в которой оказался ее муж, декламируя в полный голос «Атаку бригады легкой кавалерии». Она боится, что та смешная ситуация, в которой его застигли, вызовет у него страдание. Но еще больше ее страшит страдание, лежащее в основе его странного поведения, действительные причины которого она сразу

понимает. Все его поведение говорит об этом, когда обиженный, и, таким образом, сведенный к своей истинной позиции большого ребенка, жестокий отец, который только что ради собственного (компенсаторного) удовольствия «огорчил сына и выставил в глупом свете жену», приходит просить сочувствия к миссис Рэмзи: «Она гладила Джеймса по голове; перенеся на него свое отношение к мужу». Благодаря одному из переносов, допускаемых практической логикой, миссис Рэмзи, в виде любящего защитного жеста, к которому ее предназначает и готовит вся ее социальная природа, отождествляет будущего мужчину, только что открывшего для себя невыносимую негативность реального, и уже ставшего мужчиной, согласного поведать первому всю истину с виду преувеличенного замешательства, в которое его повергает его «разгром». Даже заботясь о том, чтобы скрыть свою прозорливость, чтобы защитить честь своего мужа, миссис Рэмзи превосходно знает, что безжалостно вынесенный вердикт происходит от жалкого существа, которое, также являясь жертвой неумолимых решений, само заслуживает жалости. Но возможно она не устоит перед стратегией несчастного мужчины, которому гарантировано, что, становясь ребенком, он разбудит диспозиции материнского сочувствия, предписанные женщинам согласно социальным правилам игры.

Здесь нужно было бы процитировать весь необыкновенный диалог намеков, в котором миссис Рэмзи все время щадит своего мужа, с самого начала создавая видимость, что только заботится о бытовых вещах, вместо того, чтобы указать, например, на то, что гнев мистера Рэмзи не соответствует декларируемой причине этого гнева. Каждая с виду невинная фраза двух говорящих затрагивает более важные и глубокие смыслы, и каждый их двух соперников-партнеров это знает, поскольку глубоко и почти абсолютно знает своего собеседника, что позволяет при минимальном наличии недобрых намерений затеять с ним из-за *ничего* самые жестокие конфликты обо всем. Эта

логика *ничего* и *всего* оставляет собеседникам свободу в любой момент выбирать либо самое полное непонимание, сводящее речь соперника к абсурду, путем редукции ее смысла к непосредственному предмету (в данном случае, предполагаемой погоде), либо такое же абсолютное понимание, выступающее неявным условием споров с помощью намеков, а также примирения. «Нет ни малейшей вероятности, что завтра они выберутся на маяк, — раздраженно отрезал мистер Рэмзи. Откуда ему это известно? — спросила она. — Ветер ведь меняется часто. Совершеннейшая неразумность ее замечания, удивительная женская нелогичность взбесили его. Он скакал долиной смерти, он дрогнул, он сдался; а тут еще она не считается с фактами, подает детям абсолютно несбыточные надежды, *попросту, собственно, лжет*. Он топнул ногой по каменной ступеньке. “Фу-ты, черт!” — сказал он ей. *Но что она такого сказала? Только — что завтра, может быть, будет хорошая погода. Так ведь и правда, может быть, будет. Нет, если барометр падает и резко западный ветер*».

Откуда у миссис Рэмзи ее необычайная пронизательность, та, например, что позволяет ей «обводя всех сидящих вокруг стола» высвечивать «без труда их мысли и чувства», когда она слушает одну из мужских дискуссий о таких бесполезно серьезных предметах как квадратный или кубический корень, Вольтер или мадам де Сталь, характер Наполеона или французская система земельной аренды? Являясь чужой в этих мужских играх, в этом неудержимом восхвалении себя и социальных устремлений, навязываемых ими, она видит, что такие, казалось бы, безупречно чистые и наиболее страстные позиции как «за» или «против» Вальтера Скотта, часто основаны всего лишь на желании «постоять за себя» (вновь одно из основных движений тела, близкое к понятию «противостоять» у кабиллов), по примеру Тэнсли, еще одному воплощению мужского самолюбия: «И так будет вечно, пока он не сделается профессором, не подыщет жену, когда уж не нужно будет твердить без конца “Я, я, я”. Вот к чему его недовольство бедным сэром Вальтером (или это Джейн Остен?) и сводится. “Я, я, я”. Он думает о себе, о том, какое

впечатление он производит, она все понимала по его голосу, по взвинченности, запальчивости. Ему пойдет на пользу успех».

Указание на чудовищное отчуждение, встроенное в это доминирование, можно найти и в другой работе Вирджинии Вулф: «Если вы добьетесь успеха в вашей профессии, слова “За Бога и Империю” будут, возможно, выгравированы, как адрес на ошейнике собаки. И если слова имеют тот смысл, который они должны были бы иметь, вам нужно будет принять этот смысл и сделать все, что в ваших силах, чтобы навязать его». Она рассматривает как ловушку упорядоченные игры, где возникает мужское *illusio*, которое заставляет мужчин делать то, что они делают, и быть тем, кем они являются. Она явным образом связывает сегрегацию женщин и «мистические демаркационные линии», ответственные за это, с данными ритуалами назначения, из которых женщины по определению исключены, поскольку они именно для этого и созданы: «Мы неизбежно воспринимаем общество как место заговора, отнимающее брата, которого многие из нас имеют все основания уважать в частной жизни, и навязывающее вместо него ужасного самца с громогласным голосом и тяжелыми кулаками, и по-детски рисующее мелом на полу знаки, эти мистические демаркационные линии, между которыми зажаты суровые, одинокие и искусственные человеческие существа. В этих местах, украшенный золотом и пурпуром, обрамленный перьями как дикарь, он выполняет свои мистические ритуалы и наслаждается сомнительным удовольствием власти и господства, в то время как мы, “его” женщины, мы остаемся в семейном доме, поскольку нам не разрешено участвовать ни в одном из этих многочисленных сообществ, из которых состоит общество».

В действительности женщины редко настолько свободны от любой зависимости, разве что от социальных игр, по крайней мере с точки зрения мужчин, которые в них играют, чтобы доводить разочарование до этого своего рода немного концентрированного сострадания мужскому *illusio*. Напротив, все воспитание готовит их к тому, чтобы участвовать в этой игре *по доверенности*, т. е. с позиции одновременно внешней и подчиненной и, как миссис Рэмзи, наделая мужские заботы своего рода трогательным вниманием и доверчивым пониманием, служащих одновременно источником глубокого

чувства безопасности. Исключенные из игр власти, они подготовлены участвовать в них через посредничество вовлеченных в них мужчин, идет ли речь о муже, как в случае миссис Рэмзи, или о сыновьях.

Основанием этих любящих диспозиций является статус, приписываемый женщине в разделении труда по доминированию, представляемый И. Кантом на ложно описательном языке, который на самом деле является теоретической моралью, переодетой в науку о нравах: «Женщины, так как их полу не пристало идти на войну, не могут лично отстаивать в суде свои права и самостоятельно вести гражданские дела, а могут это только через своего *представителя*. И эта основанная на законах недееспособность в общественных делах делает женщину более влиятельной в делах домашнего обихода, так как здесь вступает право более слабого, уважать и защищать которое мужчина считает себя призванным самой своей природой». Отречение и послушность, приписываемые Кантом женской природе, тщательно встроены в самые глубокие диспозиции, конституирующие *габитус*, эту вторую природу, которая никогда не выглядит столь естественной и инстинктивной, как в случае, когда социально определенное *libido* реализуется в специфической форме желания, в обычном значении слова *libido*. Дифференциальная социализация, настраивающая мужчин любить игры власти, а женщин — любить мужчин, которые в них играют, мужская харизма есть отчасти очарование властью, обольщение, которое сам факт обладания властью осуществляет в отношении тел, чья сексуальность социализирована политически. В силу того, что социализация вписывает политические диспозиции в виде диспозиций тела, то сам сексуальный опыт политически ориентирован. Мы не

можем не замечать, что существует обаяние власти, стремление или любовь к сильным, искренний и наивный результат, оказываемый властью, когда она воспринимается телом, социально подготовленным ее распознавать, желать и любить, т. е. как харизма, шарм, изящество, блеск или как красота. Мужское доминирование находит одну из своих лучших опор в незнании, которому способствует применение к доминирующим категориям мышления, возникших в самом отношении доминирования (большой/маленький, сильный/слабый и т. п.). Это незнание производит ту предельную форму *amor fati*, какой является любовь к доминирующему и к его доминированию, это *libido dominantis*, подразумевающее отказ использовать *libido dominandi* от первого лица.

Кант прав, когда говорит, что «делать себя недееспособным, как бы это ни было унижительно, все же очень удобно». Доминирующий всегда хорошо видит интересы доминируемых, хотя это не означает, что любое заявление об этих интересах будет им дискредитировано или отклонено. Как постоянно указывает Вирджиния Вулф, будучи исключенными из участия в играх власти, являющихся одновременно привилегией и ловушкой, мы получаем спокойствие, возникающее благодаря безразличному отношению к игре и безопасности, гарантированную делегированием полномочий тому, кто в этой игре участвует. Впрочем, безопасность эта довольно иллюзорна, и всегда может обернуться самой ужасной бедой, поскольку мы никогда полностью не забываем о действительной слабости большого защитника, и, будучи страстным наблюдателем смертельного трюка, мы эмоционально, посредством дорого нам человека, вовлечены в действие, не имея действительного

влияния на игру. Миссис Рэмзи слишком хорошо знает, что дает делегирование полномочий божественному Отцу, и к чему приведет его символическое убийство. Она хочет защитить своего сына от жестокого отцовского решения, не разрушив при этом образ всеведущего отца.

Именно через посредничество того, кто обладает монополией на легитимное символическое насилие (а не только на сексуальную силу) внутри элементарной социальной группы, осуществляется психосоматическое действие, приводящее к соматизации политики. Как напоминает «Превращение» Ф. Кафки, отцовские слова оказывают магическое действие номинации потому, что обращаются непосредственно к телу, которое, как указывает З. Фрейд, воспринимает метафоры буквально («ты — жалкий паразит»). Если производимое этими словами дифференцированное распределение социального либидо оказывается столь поразительно подогнано к тем позициям, которые достанутся различным агентам (в соответствии с полом, последовательностью рождения и множеством других переменных) в разнообразных социальных играх, то это происходит во многом в силу того, что отцовские решения, подчиненные, казалось бы, исключительно произволу удовольствия, исходят от того, кто сформирован посредством жизненной необходимости и для ее контроля, и потому рассматривает принцип реальности как принцип удовольствия.

Женщина-объект

Мужской габитус конструируется и реализуется только через отношение с закрепленными пространствами, где *между мужчинами* играют серьезные игры компетенции. Это могут быть игры чести, предельным случаем которых является

война, или, как в дифференцированных обществах, игры, предлагающие всевозможные пространства для различных форм *libido dominandi*: экономического, политического, религиозного, художественного, научного. Поскольку женщины юридически и фактически исключены из этих игр, им отводится роль зрительниц, или, как говорит Вирджиния Вулф, *льстивого зеркала*, предлагающего мужчине увеличенный образ его самого, на который он должен и хочет равняться, и усиливающего его нарциссические инвестиции в идеализированный образ самого себя. Женское подчинение обращается (или кажется, что обращается) к некоторой личности в ее неповторимости, вплоть до каких-то странностей или несовершенств, или даже к телу, т. е. к природе в ее искусственности, которую оно выдергивает из произвола, устанавливая ее как *дар*, харизму, свободу. В силу этого подчинение женщины дарует незаменимое специфическое признание, оправдывая существование того, кто является его объектом, и его право существовать так, как он существует. Процесс воспитания мужественности, которому способствует весь социальный порядок, может полностью осуществиться только при соучастии женщин, т. е. в и через ее жертвенное подчинение, подтверждаемое принесением в дар тела (говорят же: «отдаваться»), что является, бесспорно, высшей формой признания мужского господства в его самых специфических аспектах.

Тем не менее, фундаментальным законом всех серьезных игр, особенно всех обменов чести, является принцип изотимии (*isotimia*), т. е. равенства чести двух соперников. Поскольку вызов делает честь, постольку он имеет смысла лишь в том случае, если адресован человеку чести, способному дать отпор, что в свою очередь делает честь, поскольку сам отпор несет в

себе определенную форму признания. Другими словами, лишь признание со стороны мужчины (в отличие от женщины), и именно со стороны мужчины чести, т. е. того, кто может быть воспринят как соперник в борьбе за честь, действительно может сделать честь. Признание, к которому стремятся мужчины в играх, где накапливается и инвестируется символический капитал, имеет тем больше символической ценности, чем большим объемом символического капитала обладает тот, кто это признание дарует.

Таким образом, женщины буквально поставлены вне игры. Волшебная граница, что отделяет их от мужчин, совпадает с «мистической демаркационной линией», о которой говорит Вирджиния Вулф. Эта линия разделяет культуру и природу, публичное и частное, предоставляя мужчинам монополию на культуру, т. е. на универсальное и человеческое. Поскольку женщины помещены на полюсе частного, т. е. исключены из публичных и официальных форм действия, они не могут участвовать как субъекты, т. е. от первого лица, в играх, где утверждается и осуществляется мужественность. Мужественность реализуется в виде актов взаимного признания, подразумевающего изотимимные обмены, т. е. обмены вызовами и ответами, дарами и ответными дарами, и в первую очередь — обмен женщинами.

Основанием этого первоначального исключения (которое ратифицируется и усиливается мифоритуальной системой вплоть до того, чтобы сделать из него принцип деления всего универсума) является фундаментальная асимметрия, устанавливаемая между мужчиной и женщиной в области символического обмена, т. е. отношение субъекта и объекта, агента и инструмента. Поле отношений производства и воспроизводства символического капитала,

парадигматическим примером которого является матримониальный рынок, опирается на своего рода первоначальный переворот, приводящий к тому, что женщины не могут на нем появиться иначе как в виде объекта или символа. Смысл этого символа формируется вне данного поля, а его функция заключается в том, чтобы способствовать продолжению или увеличению символического капитала, которым обладают мужчины.

Решение вопроса об основаниях деления между полами и мужского доминирования состоит в следующем. В логике экономики символических обменов, точнее, в социальном конструировании отношений родства и брака, которое *универсально* приписывает женщинам социальный статус объектов обмена, определенных согласно интересам мужчин (т. е. преимущественно как сестры и дочери), и, таким образом, предназначенных для воспроизводства символического капитала мужчин, кроется объяснение признаваемого во всех культурных таксономиях примата мужественности. Запрет на инцест (в котором К. Леви-Строс видит начало общества) как императив обмена, понимаемого в логике равной коммуникации между людьми, в действительности есть обратная сторона первоначального акта символического насилия. Посредством этого акта женщины не воспринимаются как субъекты брака и обмена, осуществляемого при их посредничестве, но сведены к состоянию объекта: женщины рассматриваются как *символические инструменты*, которые, циркулируя и заставляя циркулировать социально значимые знаки, основанные на общественном доверии, производят и воспроизводят символический капитал, а также, объединяя и поддерживая отношения между агентами, производят и

воспроизводят социальный капитал.

Поразительно, что важные ритуалы назначения, посредством которых группы приписывают *определенную идентичность*, часто содержащуюся в имени, почти всегда несут в себе закрепление магического различия между полами (в рамках этой же логики стоит понимать изменение имени, почти всегда навязываемое женщине при вступлении в брак). Это выполняется, идет ли речь о коллективных и публичных церемониях, направленных на присвоение имени собственного (например, крещение), т. е. титула, дающего право на символический капитал группы, и заставляющего уважать некоторый набор обязательств, связанных с увеличением и сохранением этого капитала, или, шире, о любых официальных актах номинации, осуществляемых легитимными держателями бюрократической власти.

Навязанное женщинам исключение будет самым грубым и строгим, если единственной формой настоящего накопления является накопление символического капитала. Примером этого может служить Кабилия, где существование социальной чести, т. е. ценности, общественно признаваемой за той или иной группой в виде коллективного суждения, выносимого в соответствии с фундаментальными категориями общего видения мира, зависит от способности группы заключать браки, обеспечивающие социальный и символический капитал. С этой точки зрения, женщины не только знаки, но и ценности, которые нужно оберегать от оскорблений и подозрений, и которые в процессе обмена могут создавать связи, т. е. социальный капитал, и престижных союзников, т. е. символический капитал. Ценность этих браков, т. е. символическая прибыль, которую они могут дать, в значительной мере зависит от символической ценности женщин, имеющих для обмена. Они несут в себе потенциальные символические барыши, поэтому дело чести братьев или отцов, доходящее до бдительности, столь же *ревнивой*, и даже параноидальной, что и у мужей, является формой хорошо понятного интереса.

Поскольку основанием и социальными условиями воспроизводства мужского господства является относительно автономная логика обменов, посредством которых обеспечивается воспроизводство символического капитала, постольку оно может сохраняться, несмотря на изменение способов экономического производства. Например, промышленная революция относительно слабо повлияла на традиционную структуру разделения труда между полами. Тот факт, что даже сегодня семьи крупной буржуазии для сохранения своей позиции в социальном пространстве сильно нуждаются — помимо экономического — еще и в символическом и социальном капитале, объясняет, почему они продолжают поддерживать (больше, чем можно было ожидать) фундаментальные основания мужского вдения мира.

Главенствующая роль *экономики символических благ*, которая посредством фундаментального принципа вдения и деления (*di-vision*) организует все восприятие социального мира, навязывается всему социальному пространству, т. е. не только экономике материального производства, но и экономике *биологического воспроизводства*. Именно так можно объяснить, почему в Кабилии, как и во множестве других традиций, собственно женская функция по вынашиванию и рождению как будто аннулируется в пользу собственно мужской функции оплодотворения. В цикле производства потомства, так же, как и в аграрном, мифоритуальная логика отдает предпочтение мужской роли, всегда отмечаемой, или в связи со свадьбой, или с началом пахотных работ, в виде публичных, официальных и коллективных ритуалов, в ущерб периодам вынашивания, идет ли речь о земле в зимний период, или о женщине, в отношении которых происходят необязательные и почти

тайные ритуалы. С одной стороны, это [мужское] вмешательство, прерывистое и необыкновенно важное для всего течения жизни, рискованное и опасное действие открытия, совершаемое торжественно, иногда, как в случае первой бороны, публично и в присутствии группы, с другой — своего рода естественный и пассивный процесс постепенного наполнения. В таком процессе женщина или земля являются местом, основанием, носителем или вместилищем (например, метафора печи или горшка), и который требует только технических или ритуальных сопровождающих практик (логически приписываемых женщинам), «скромных и легких» действий, предназначенных сопровождать работу природы (таков, например, сбор трав для животных или прополка). В силу этого женские процессы дважды осужденных оставаться незамеченными, в первую очередь, самими мужчинами: привычные, постоянные, повседневные, повторяющиеся и монотонные действия в большинстве своем осуществляются незаметно, в безвестности дома и в мертвый период аграрного цикла.

Хотя практики, связанные с биологическим и социальным воспроизводством рода, казалось бы, признаны и иногда даже сопровождаются праздничными ритуалами, они все еще очень сильно недооцениваются нашими обществами. Если данные практики могут быть возложены исключительно на женщин, то лишь потому, что они как будто аннулированы и остаются подчиненными производству, которое только и достойно настоящего социального одобрения и признания. Известно, что вхождение женщин в профессиональную жизнь предоставило неопровержимые доказательства того, что домашний труд социально не признан как настоящая работа: незамечаемый или отрицаемый, в силу самой своей

очевидности, домашний труд продолжал сверх того навязываться женщинам. Джоан Скотт прекрасно анализирует работу по символической трансформации, которую проделали «идеологи», даже самые явные сторонники женщин (например, Жюль Симон), чтобы интегрировать в систему представлений такую немислимую реальность как «работница», и чтобы не признать за этой женщиной, участвующей в публичных делах (*femme publique*), ту социальную ценность, которую ей должно было бы дать участие в экономической жизни. Благодаря удивительному сдвигу Симон переводит ее собственную ценность и ее ценности в область духовности, морали и чувств, т. е. выводит из сферы экономики и власти, что позволяет лишить ее работу как в общественном производстве, так и в невидимом домашнем хозяйстве, переставшем быть реальностью благодаря экзальтации, единственного настоящего признания, которым отныне является экономическое вознаграждение. Нет нужды далеко ходить, чтобы увидеть работу этого отрицания социального существования. Например, отказ женщинам в профессиональных амбициях. Достаточно их высказать женщине и то, что естественным образом призналось за мужчинами — особенно во времена, когда восхвалялись ценности мужского самоутверждения — моментально получало статус нереального посредством иронии или мягко снисходительной любезности. Даже в тех областях социального пространства, где мужские ценности доминируют меньше всего, женщины, занимающие властные позиции, тайно подозреваются в том, что это произошло благодаря интригам или сексуальной любезности (источник мужского покровительства): настолько неподобающими по статусу представляются властные позиции, что неизбежно

воспринимаются как полученные нечестным путем.

Отрицание и опровержение вклада, вносимого женщинами не только в экономическое производство, но и в биологическое воспроизводство, сопровождается восхвалением тех функций, которые им вменяются в производстве и воспроизводстве символического капитала скорее как объекту, нежели субъекту. Так же как в примитивных обществах женщины рассматривались в качестве средства обмена, позволявшего мужчинам накапливать социальный и символический капитал с помощью брака (этой настоящей инвестиции, более или менее рискованной и продуктивной, позволявшей устанавливать более или менее обширные и престижные альянсы), так и сегодня они включаются в экономику символических благ прежде всего как символические объекты, предрасположенные к и работающие на циркуляцию символов. Будучи символами, в которых утверждается и демонстрирует себя символический капитал домохозяйства (семья, род и т. д.), женщины должны представлять символический капитал группы с помощью всего того, что улучшает их внешность (косметики, одежды, манер и т. п.). В силу этого, и еще сильнее, чем в архаичных обществах, женщины ассоциируются с такими понятиями как «казаться», «нравиться», «привлекать взгляды». Им внушается необходимость быть соблазнительными благодаря работе по самоукрашению, которая, особенно в среде мелкой буржуазии, составляет важную часть их дополнительной домашней работы.

Будучи социально предрасположены рассматривать себя как эстетический объект, предназначенный вызывать восхищение и желание, и как следствие — обращать

постоянное внимание на все то, что касается красоты, элегантности, эстетики тела, одежды, манер, и в домашнем разделении труда женщины совершенно естественно берут на себя заботу о том, что относится к эстетике, и шире, к управлению общественным имиджем и социальным восприятием членов семейной единицы, естественно, детей, но также и мужей, которые очень часто делегирует им выбор одежды. Они принимают обязанности по украшению повседневной жизни и дома от имени щедрости и бескорыстия, которым всегда находится место, даже среди самых обездоленных. Как некогда на крестьянском огороде всегда отводился уголок под декоративные цветы, так и сегодня самые бедные квартиры рабочих кварталов имеют свои цветочные горшки, свои безделушки и свои лубочные картинки. Именно они, в конечном итоге, обеспечивают управление ритуалами и семейными торжествами, организуют приемы, праздники, церемонии (от первого причастия до свадьбы, включая празднование дней рождений и приглашение друзей), которые предназначены поддерживать социальные отношения и распространять влияние семьи.

Уполномоченные управлять символическим капиталом семьи, женщины совершенно логично призваны транслировать эту роль в лоно предприятия. Оно почти всегда доверяющее женщинам работу по демонстрации и представлению, встречи и приемы, а также управление важными бюрократическими ритуалами, которые, как и семейные ритуалы, способствуют поддержанию и увеличению социального и символического капитала. Эти действия по символическому представлению, служащие для предприятий тем же, чем являются стратегии представления себя для индивидов, ради соблюдения всех приличий требуют

предельного внимания к физической внешности и диспозициям соблазнения, соответствующим роли, которая чаще всего приписывается женщинам. Только в виде простого расширения их традиционной роли можно доверить женщинам функции (чаще всего подчиненные, хотя культура является почти единственной областью, где они могут занимать руководящие посты) в производстве или потреблении символических благ и услуг, или шире, *знаков различия*, начиная с косметических продуктов или услуг (парикмахерша, косметичка, маникюрша, и т. п.), до собственно культурных благ.

Превращая экономический капитала в символический благодаря таким действиям, как украшение жилища, покупка товаров культуры (картины, мебель и т. д.), управление ритуалами и церемониями, демонстрирующими социальный статус семьи, из которых самым типичным является *литературный салон*, женщины играют определяющую роль в диалектике производства и присвоения различий, выступающей двигателем всей культурной жизни. Именно с помощью женщин, или точнее, посредством чувства различия, заставляющего одних занимать дистанцию по отношению к продуктам культуры, потерявшим ценность из-за слишком широкого распространения, и посредством притязаний, заставляющих других постоянно присваивать себе самые заметные для данного периода знаки различия, постоянно поддерживается вся эта «адская машина», где нет действия, которое бы не было реакцией на другое действие, и нет агента, который был бы настоящим субъектом действия, ориентированного явным образом на утверждение его уникальности. Женщины из мелкой буржуазии, о которых известно, что они доводят до предела свою заботу о теле и

внешнем виде, и более широко, заботу об этической и эстетической респектабельности, являются избранными жертвами символического доминирования, но одновременно агентами, уполномоченными транслировать его влияние на доминируемые классы. Попавшись на удочку желания походить на доминирующих (именно им свойственна языковая гиперкорректность), они особенно склонны приобретать любой ценой (чаще всего в кредит) отличительные признаки доминирующих (поскольку они выделяют) и навязывать их другим с горячностью новообращенного. Тем самым женщины из мелкой буржуазии всегда усиливают существующую в данный момент символическую власть, которую им дает их позиция в производстве или обращении культурных благ. Необходимо воспроизвести в деталях исследование эффектов символического доминирования, осуществляющихся посредством безжалостных механизмов экономики культурных благ, чтобы увидеть: женщины, которые могут достигнуть (более или менее заметной) эмансипации лишь при условии более или менее активного участия в работе этих механизмов, обречены на понимание, что они в состоянии добиться реального освобождения лишь посредством разрушения фундаментальных структур производства и обращения символических благ. Все обстоит так, как будто поле символических благ создает у них видимость освобождения лишь затем, чтобы вернее добиться от них поспешного подчинения и активного участия в системе эксплуатации и доминирования, где они являются первыми жертвами.

Страсть назначения (libido d'institution)

Забота об истине, особенно в областях, обреченных на

мистифицирующее преобразование (как это происходит с отношениями полов), заставляет говорить вещи, которые часто убивают, и которые имеют все шансы быть неправильно понятыми, особенно, когда кажется, что они лишь признают и повторяют господствующий дискурс. Те, кто тесно связан с господствующими интересами, будут воспринимать такое *разоблачение* как пристрастное и корыстное *обвинение*. При этом оно может быть отвергнутым и теми, кто выступает с критикой положения, поскольку они будут его воспринимать как *ратификацию установленного порядка*. Это связано с тем, что наиболее распространенный способ описывать или *регистрировать* события часто вызван желанием (объективным или субъективным) оправдать, а консервативный дискурс часто подает свои нормативные указания в виде констатации положения дел. Научное знание политической реальности с необходимостью имеет политические последствия, которые, правда, могут иметь разную направленность. Изучение форм господства, в данном случае мужского, может привести к усилению этого господства, особенно в той мере, в какой доминирующие могут его использовать, чтобы в некотором смысле «рационализировать» механизмы, способствующие его существованию. Но оно может и помешать ему, как разглашение государственной тайны, поскольку создает условия для осознания ситуации и мобилизации тех, кто является жертвами данного порядка. Чтобы создать реальные условия для становления «школы-освободительницы», как говорили раньше, а не для воспроизводства школы, консервирующей сложившееся положение вещей, в свое время понадобилось раскрыть, что на деле школа была консервативной. Подобно этому сегодня надо пойти на риск

кажущегося «оправдания» актуального положения женщин, чтобы показать, в чем и как женщины, такие, какие они есть (т. е. такие, какими их сделал социальный мир), могут способствовать воспроизводству своего собственного доминируемого положения.

Известны опасности, которым неизбежно подвергается любой научный проект, определяемый по отношению к предконструированному объекту, особенно когда речь идет о доминируемой группе, т. е. о «деле», которое, казалось бы, заменяет любое эпистемологическое оправдание и освобождает от собственно научной работы по конструированию объекта. Различные *women's studies*, *black studies*, *gay studies*, занявшие сегодня место популистских исследований «народных классов», бесспорно, предрасположены к наивности «добрых чувств». Эта наивность с необходимостью не исключает хорошо понятого интереса прибылей, связанных с «добрыми делами», которые освобождают подобные исследования от оправдания их собственного существования. Тот, кто владеет данными прибылями, получает фактическую монополию (часто стремящуюся к юридической), хотя это приводит их к замыканию в своего рода научном гетто. Просто перевести социальную проблему, поставленную доминируемой группой, в проблему социологическую — это значит сразу лишиться того, что составляет саму реальность объекта, это значит поставить на место социального отношения доминирования понятия «субстанция», «сущность» или «мышление-в-себе-и-для-себя» (что уже произошло с *men's studies*). Это также означает обречь себя на изоляционизм, имеющий пагубные последствия, когда, например, некоторые образцы «активистской» продукции снабжают основательниц феминистских движений «открытиями», являющимися частью самых старых и давно признанных достижений социальных наук (как тот факт, что различия между полами есть натурализованные социальные различия). Речь не идет о том, чтобы во имя утопической *Wertfreiheit* исключить из науки индивидуальную и коллективную мотивацию, приводящую к политической и интеллектуальной мобилизации, и именно отсутствие которой хорошо объясняет относительную слабость *men's studies*. Тем не менее, самое лучшее из политических движений обречено на плохую науку, и, в конечном итоге, на плохую политику, если оно не сумеет конвертировать свои разрушительные импульсы в критическое вдохновение, и в первую очередь — по отношению к самому себе.

Это действие по разоблачению имеет все шансы быть символически и политически эффективным, поскольку

относится к таким формам господства, которые почти исключительно опираются на символическое насилие, т. е. на неузнавание, и именно в силу этого более, чем другие чувствительны к обновлению, вызываемому освобождающим социоанализом. Конечно, это справедливо лишь в определенных пределах, поскольку данные обстоятельства относятся к телу, а не к сознанию. Тело же, в свою очередь, не всегда понимает язык сознания или это происходит крайне медленно. Кроме того, трудно разорвать непрерывную цепь бессознательных навыков, передающихся от тела к телу через намеки и реализующихся в непрозрачных порой отношениях поколений.

Лишь коллективное действие, направленное на организацию *символической борьбы*, способной *поставить под вопрос* практически все предпосылки фаллонарциссического видения мира, может внести разлад в почти непосредственную согласованность инкорпорированных и объективированных структур. Именно эта символическая борьба является условием действительной коллективной конверсии ментальных структур, не только для представителей доминируемого пола, а также и для представителей пола доминирующего, которые могут способствовать освобождению, только освободясь от западни привилегий.

Блеск и нищета мужчины, в смысле *vir*, состоит в том, что его *libido* формируется обществом как *libido dominandi*, как желание господствовать над другими мужчинами, и уже во вторую очередь — над женщинами, которые понимаются как инструменты символической борьбы. Символическая борьба управляет миром. Все социальные игры, от борьбы за честь кабийских крестьян, до научного, философского или

художественного соперничества мистеров рэмзи всех стран и времен, включая и войну, представляющую собой предельный случай всех возможных игр, устроены так, что мужчина не может в нее войти, не поддавшись желанию играть, т. е. желанию победить, или по крайней мере, быть на высоте идеи и идеала игрока, требуемых игрой. Это *libido* назначения, принимающее форму сверх-Я, может одновременно вести как к предельной жестокости мужского самолюбования, так и к предельным формам самопожертвования и бескорыстия. *Pro partia mori* всегда была лишь пределом всех возможных способов, более или менее благородных или признанных, умереть или жить ради дела или цели, универсально признанных благородными, т. е. универсальными.

Часто не замечают, что в силу того, что женщины, полностью исключенные из больших мужских игр и социального либидо, которое там формируется, часто склонны к представлению близкому к безучастности, проповедуемой всеми мудрецами. Но данная безучастная точка зрения, позволяющая им, по крайней мере, в виде редких вспышек озарения, понимать иллюзорный характер *illusio* и его ставок, имеет мало шансов противостоять согласию, которое навязывается им, особенно когда они отождествляют себя с делом мужчин. И война против войны, предложенная Лисистратой Аристофана, в которой женщины производят разрыв между обычно объединяемыми *libido dominandi* (или *dominantis*) и просто *libido*, является столь откровенно утопичной программой, что только и достойна служить поводом для комедии.

Мы не стали бы недооценивать значение символической революции, направленной на разрушение в реальности и в представлениях фундаментальных принципов мужского

вдения мира, поскольку мужское господство безусловно является парадигмой (а часто моделью и ставкой) любого господства. Ультрамаскулинность почти всегда соседствует с политическим авторитаризмом, в то время как социальное злопамятство, совершенно очевидно пронизанное политическим насилием, питается одновременно сексуальными и социальными фантазмами (как это доказывают сексуальные коннотации расисткой ненависти или частые обвинения в «порнокрапии» со стороны сторонников авторитарных революций). Не стоит ожидать от простого социо-анализа (пусть даже коллективного) и от общего осознания положения вещей какого-либо длительного изменения ментальных диспозиций и реальной трансформации социальных структур, до тех пор пока женщины продолжают занимать в производстве и воспроизводстве символического капитала приниженную позицию, являющуюся действительным основанием низкого статуса, приписываемого им символической системой, а посредством этого — всей социальной организацией. Предварительным условием освобождения женщин является настоящий коллективный контроль за социальными механизмами господства, заставляющими воспринимать культуру, т. е. аскезу и сублимацию, в которой и посредством которой формируется человечество, исключительно как социальное различие, устанавливаемое в противоположность тому, что понимается как природа, которая в действительности есть ничто иное, как натурализованная судьба доминируемых групп (женщин, бедных, колонизированных, наций-изгоев и т. п.). Очевидно, что, не будучи всегда и полностью связанными с природой, служащей фоном для всех культурных игр, женщины входят в

Бурдьё П. Мужское господство. <http://bourdieu.narod.ru>

диалектику производства и присвоения различий скорее как объекты, нежели субъекты действия.

Пер. с франц. Ю.В. Марковой

Опубликовано на сайте «Социологическое пространство Пьера Бурдьё»: <http://bourdieu.narod.ru>

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Lacan J.* Ecrits. Paris: Seuil, 1966. P. 692.
2. В действительности, в этой игре слов, совершенно типичной для логики научного мифа, *конденсируется* (в соответствии с логикой сна) связь между фаллосом и логосом. Известное описание оппозиции между Севером и Югом, где можно видеть первое выражение географического детерминизма, мне кажется парадигмальным примером научного мифа, стремящегося произвести «эффект научности», который я назвал «эффектом Монтескье». См.: *Bourdieu P.* Le Nord et la Midi: contribution à une analyse de l'effet Montesquieu // Actes de la recherche en sciences sociales. 1980. №35. P. 21—25. Так же как социальные фантазмы философов находят свое выражение, оставаясь при этом неузнанными, благодаря игре слов, и особенно двойному смыслу, имеющему подтекст (См.: *Бурдьё П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А.Т. Бикбова, Т.В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003.).
3. *Speziale-Bagliacca R.* Sulle spale di Freud. Psycanalysis e ideologia fallica. Roma: Astrolabio, 1982. P. 43 и далее. (Я благодарю Annina Viasava Migone, внимательно прочитавшую первую версию этого текста, за то, что она указала мне на существование этой книги, и помогла понять отношение между психоанализом и антропологическим анализом социального формирования мужских и женских аспектов личности.)
4. *Freud S.* Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes / Trad. D. Berger // La vie sexuelle. Paris: PUF, 1977. P. 126.
5. *Freud S.* Op. cit. P. 131.
6. Стоит заметить, что феминистский дискурс часто сам впадает в эссенциализм, в котором вполне оправданно упрекает «мужское знание» (см.: *Féral J.* Towards a Theory of Displacement // Sub-stance. 1981. №32. P. 54—64): можно долго перечислять высказывания, одновременно констатирующие и перформативные (например: женщина множественна, неопределенна, и т. д.), зависящие от внутренней логики отвергаемой ими мифологии. (Так же см.: *Irigaray L.* Speculum. De l'autre femme. Paris: Ed. de Minuit, 1975. P. 284; *Ce sexe qui n'est pas un.* Paris: Ed. de Minuit, 1977; *Kristeva J.* La femme, ce

- n'est jamais ça // *Tel Quel*. №59. Automne 1974. P. 19—25.)
7. Сравнительная антропология, к которой также можно обратиться (например, см.: *Héritier-Augé F. Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes // Cahier du Grif*. Paris: Editions Tierce. Niver 1984—1985. P. 7—21), рискует потерять логику системы основных оппозиций, которая реализуется и полностью раскрывает себя только в исторических рамках конкретной культурной традиции. Но за то она позволяет выявить произвольность оппозиций, выполняющих гомологичные функции в рамках той или иной культуры, в пространстве которых формируется (и натурализуется, в силу системной согласованности) оппозиция между мужским и женским. Так, например, у эскимосов Луна — это мужчина, а Солнце — его сестра; в свою очередь средиземноморская традиция приписывает женщине такие характеристики как холодное, сырое, природное (приписываемые у эскимосов мужчине), а мужчине — такие характеристики как жаркое, приготовленное, культурное (приписываемые женщине у эскимосов). Хотя это не мешает эскимосам помещать женщин в домашний универсум и предельно минимизировать их роль при воспроизводстве (*Saladin d'Anglure*, цитировано по F. Héritier-Augé, *ibid.*).
 8. Относительно тела и ритуальных практик, понимаемых как *хранилище* (а не как «память»), благодаря которому прошлое транслируется и консервируется см.: *Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с франц. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001, особенно 4 главу I части («Верование и тело»).*
 9. См.: *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society / Ed. by J. Peristiany. Chicago: University of Chicago Press, 1974*, а также *Pitt-Rivers J. Mediterranean Countrymen. Essays in the social anthropology of the Mediterranean. Paris—La Haye: Mouton, 1963*.
 10. См.: *Gennep A. van Manuel de Folklore français contemporain. Paris: Picard. 3 vol. 1937—1958*.
 11. См.: *Bois P. du Sowing the body. Psychoanalysis and Ancient Representation of Women. Chicago, London: Chicago University Press, 1988*; *Svenbro J. Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne. Paris: La Découverte, 1988*.
 12. *Бурдьё П. Чтение, читатели, ученые, литература // Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пер. с франц. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994. С. 167—177*.
 13. Как, например, в хирургическом трактате, который проанализировала Мари-Кристин Пушель. См.: *Pouchelle M.-C. Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-Age. Paris: Flammarion, 1983*.
 14. Понятие *идеологии* в данном случае совсем не уместно. Если ритуальные практики и мифологический дискурс бесспорно выполняют функцию легитимации, то они никогда не основаны — в отличие от того, что утверждают некоторые

антропологи — на намерении легитимировать социальный порядок. Интересно, например, что кабийская традиция, которая полностью основана на иерархическом делении полов, практически не предлагает мифов, оправдывающих это различие (за исключением, может быть, мифа о рождении ячменя: см. Бурдьё П. Практический смысл... С. 149; и мифа, направленного на рационализацию «нормальной» позы мужчины и женщины во время полового акта, который я даю чуть ниже). Известно, что концепция, которая приписывает легитимирующий эффект действиям, намеренно ориентированным на оправдание установленного порядка, не работает даже для дифференцированных обществ, в которых наиболее эффективные действия по легитимации оставлены на долю таких институтов как школьная система и механизмов, обеспечивающих наследственную передачу культурного капитала. Но она совершенно ошибочна, когда применяется к социальному миру, примером которого может служить Кабия, где весь социальный порядок функционирует как огромная символическая машина, основанная на мужском господстве.

15. О структуре внутреннего пространства дома см.: Бурдьё П. Практический смысл... С. 518—541; об организации дня с. 489—496; аграрного года с. 424—479.
16. Хотя не все общества были изучены, а в тех, что были проанализированы, исследования не всегда проводились именно с целью изучения отношений между полами, мы все же можем допустить, что все указывает на то, что превосходство мужчин является универсальным (см.: Héritier-Augé F. Op. cit.).
17. На это указывает и язык, который с помощью слова человек (*homme*) обозначает не только человека мужского пола, но и человеческое существо вообще; так же, говоря о человечестве, использует мужской род. Сила этой докситической очевидности проявляется в том, что грамматическая монополизация универсального, признанная сегодня, стала восприниматься именно так лишь после феминистской критики.
18. См. таблицу «Разделения труда между полами».
19. Интервью и наблюдения, проведенные в рамках исследований рынка жилья, предоставили нам массу возможностей убедиться, что еще и сегодня и совсем рядом с нами логика распределения обязанностей — благородных и вульгарных — между полами часто приводит к такому разделению ролей, при котором за женщиной признается обязанность выполнять неприятные обязанности: спрашивать цену, проверять счета, торговаться и т. п. (см.: Bourdieu P. Un contrat sous contrainte // Actes de la recherche en sciences sociales. 1990. №81-82. P. 34—51.).
20. Так называемая «женская интуиция» есть ничто иное как особая форма прозорливости доминируемых, которые видят доминирующих лучше, чем последние их. Например, голландские женщины, приняв интересы доминирующих, которых они понимают лучше, чем те их, способны описать своего мужа очень детально, в то время как мужья могут описать свою жену только через очень расхожие стереотипы, подходящие для «женщин вообще» (см.: Stolk A. van, Wouters C. Power changes and self-respect: a comparison of two cases of

established—outsiders relations // Theory, Culture and Society. 1987. Vol. 4. №2—3. P. 477—488.). Те же авторы предполагают, что гомосексуалисты, воспитывавшиеся как гетеросексуалы и интериоризировавшие господствующую точку зрения, могут применить эти представления к себе (что обрекает их на своего рода когнитивный и оценочный диссонанс, способный объяснить их особую проницательность), и, таким образом, они понимают лучше точку зрения доминирующих, в то время как последние не могут понять их точку зрения.

21. Можно задаться вопросом, не отождествляется ли добродетель женщин даже сегодня, как подсказывает определение словаря, с «целомудрием» или «эмоциональной и супружеской верностью» — значение, которое применимо «особенно к женщинам» (см.: «*Petit Robert*»). Как всегда, отношения между доминирующими и доминируемыми асимметричны: чем более привилегированное социальное положение занимает мужчина, тем большая сексуальная сила и ее легитимное использование признается за ним (за исключением, может быть, США, как показывают недавние скандалы), в то время как для женщин верно обратное: чем более высокое социальное положение они занимают, тем строже контролируется их целомудрие.
22. Подробнее об этом типе отношения и условиях его функционирования см.: Бурдьё П. Практический смысл... С. 307—308.
23. Я уже указывал на это в работе *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972, особенно P. 195—196, и «Практический смысл»... С. 134—135.
24. Здесь можно было бы привести пример отношений Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар, как они анализируются Ториллом Мои.
25. О формировании *аристократии образования* через систему конкурсов и работы по навязыванию и внушению, осуществляемой системой образования см.: Bourdieu P. *La noblesse d'Etat*. Paris: Ed. de Minuit, 1989.
26. О причинах, заставивших меня использовать понятие «ритуал назначения» (это слово необходимо понимать в двух смыслах: как то, что установлено, например, институт брака, и как действие назначения, например, назначение наследника) вместо ритуала перехода см. Bourdieu P. *Les rites d'institution* // Bourdieu P. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982. P. 121—134. Понятие «ритуал перехода» получило столь быстрое признание лишь потому, что это конвертированное в наукообразное понятие предпонятие здравого смысла.
27. Европейская традиция, продолжающая жить в современном мужском бессознательном, ассоциирует моральную и физическую смелость с мужественностью, и как берберская традиция, явно устанавливает связь между размером носа (*nif*) — символом дела чести, и предполагаемым размером фаллоса.
28. На первый взгляд удивительная морфологическая связь, между словами *abbuch* (пенис) и *thabbucht* (грудь) может объясняться тем фактом, что оба органа являются манифестацией жизненной полноты, символом всего живого, дающего жизнь

- посредством спермы и молока. По такой же логике можно понять отношение между *thamellalts* (яйцо) — высший символ женской плодovitости, и *imellalen* (мужские яички).
29. О продуктах, которые набухают, как *ufithyen*, и от которых полнеют, см.: Бурдые П. Практический смысл... С. 483—486.
 30. О схеме полный/пустой и понятии заполнения см.: Бурдые П. Практический смысл... С. 529—530, о змее см.: С. 466—467.
 31. Здесь видно, что мы можем понять истину обыденного мышления лишь в том случае, если избавимся от альтернативы номиналистский конструктивизм / реалистский объективизм.
 32. Подробнее о неопределенности и нечеткой логике см.: Бурдые П. Практический смысл... С. 503 и далее.
 33. Естественно, все эти слова табуированы, так же как и термины, с виду безобидные, например, *duzan* (дела, инструменты), *laqlul* (посуда), *lah'wal* (ингредиенты), *azaakuk* (хвост), которые часто используются как эвфемизмы.
 34. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 615.
 35. Там же, С. 699—701, подчеркнуто мной. — П. Б.
 36. Там же, С. 611.
 37. Там же, С. 612.
 38. *Pouchelle M.-C.* Corps et chirurgie à l'appogée du Moyen-Age. Paris: Flammarion, 1983. Подобно Мари-Кристин Пушель, которая показывает, что мужчина и женщина полагались двумя вариантами — совершенным и несовершенным — одной и той же физиологии, Томас Лакер устанавливает, что вплоть до Ренессанса не существовало анатомических терминов подробного описания женских половых органов, т. к. они полагались состоящими из тех же элементов, что и мужские, только организованными иначе. См.: *Laqueur Th.* Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology // *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* / Ed. by C. Gallagherand, Th. Laqueur. Berkeley, Ca.: University of California Press, 1987.
 39. Ивон Книбьеде показывает, как, развивая дискурс моралистов вроде Руссеа (*Roussel*), анатомы начала XIX века, особенно Вирей (*Virey*), стремятся найти в теле женщины оправдание ее социального статуса, который они ей приписывают, опираясь на традиционные оппозиции между внутренним и внешним, чувством и разумом, пассивностью и активностью. См.: *Knibiehler Y.* Les médecins et la «nature féminine» au temps du Code civil // *Annales*. Vol. 31. №4. P. 824—845.
 40. *Laqueur Th. W.* «Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur» // M. Feher with R. Naddaf and N. Tazi, eds. *Zone*. Part III. New York: Zone, 1989.
 41. По словам Шарля Маламу, в санскрите для обозначения такой позы употребляется слово *Viparita*, что значит перевернутый, используемой также для обозначения мира наоборот, перевернутый с ног на голову (устное сообщение).
 42. Это миф был записан в 1988 году госпожой Тассади Ясин (*Tassadit Yacine*), которой я искренне благодарен за это

- сообщение.
43. Простое использование слова «сексуальность» может стимулировать этноцентрическое чтение. Несомненно, что в этом мире, о котором мы могли бы сказать, что он полностью сексуален, ничто не является сексуальным и секуляризированным в современном смысле слова. Помимо всего прочего, реальность, связанная с половыми отношениями, не существует изолировано, сама по себе (как, например, ради эротических намерений), а вплетена в систему социальных оппозиций, организующих весь универсум.
 44. Как хорошо показала Иветт Делсо в неопубликованном тексте, с помощью очень схожей работы по обучению или по преобразованию и использованию тела (в особенности навязывания эстетического выбора или выбора одежды и косметики), школьная система стремилась навязать определенные устремления (содержащие свои собственные *ограничения*) девочкам из «простых» социальных слоев, которых она предназначала для позиции учительницы начальных классов. (Также см.: Delsaut Y. Carnets de socioanalyse—2: Une photo de classe // Actes de la recherche en sciences sociales. 1988. №75. P. 83—96.)
 45. Подробнее о слове *gabel*, связанном с наиболее фундаментальными ориентациями всего видения мира, см.: Бурдьё П. Практический смысл... С. 176.
 46. Вся этика (не говоря уже об эстетике) уместается в системе фундаментальных прилагательных (возвышенный/низкий, прямой/кривой, жесткий/мягкий и т. п.), значительная часть которых обозначает также положение или расположение тела или некоторых его частей (например, «высокий лоб»).
 47. Как это хорошо видно в мифе происхождения, где мужчина с удивлением узнает о половых органах женщины и получает удовольствие (без взаимности), которое она ему открывает, в системе оппозиций, объединяющих его с женщиной, мужчина находится на полюсе прямодушия и наивности (*niya*), который противопоставляется дьявольской хитрости (*thih'raumith*).
 48. Особенно в том, что касается физической стороны дела. По крайней мере это верно для североафриканских обществ, как подтверждают сообщения, собранные мною в 1962 году. Так, алжирский фармацевт утверждает, что мужчины часто прибегают к использованию возбуждающих средств, которые к тому же всегда очень хорошо представлены в рецептурных книгах традиционных аптекарей. Мужественность в действительности постоянно подвергается проверке со стороны более или менее замаскированного коллективного мнения, например, в связи с дефлорацией невесты, но также в виде женских разговоров, в которых, как мои показывают записи 60-х годов, уделяется много внимания вопросам отношения полов, подвигам и поражениям, подтверждающим или умаляющим мужественность. В дифференцированных обществах, чем выше мы поднимаемся по социальной лестнице (или, по крайней мере, движемся к доминирующим в поле власти), тем половые различия становятся менее заметными. Бремя мужественности давит особенно сильно на

- доминируемых, которые все чаще и чаще сталкиваются с невыполнимыми требованиями.
49. Вся мораль, связанная с понятием чести, есть всего лишь развитие этой фундаментальной формулы мужского *illusio*.
 50. Вирджиния Вулф понимала этот парадокс, который удивит только тех, кто имеет упрощенное представление о литературе и ее собственных способах раскрытия истины: «Там, где истина важна, я предпочитаю обращаться к воображению» (*Woolf V. The Pargiters, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977. P. 9*). Или в другом месте: «Воображение, возможно, содержит больше истины, чем факты» (*Вулф В. Своя комната // Эти загадочные англичанки: Пер. с англ. / Сост. и предисл. Е.Ю. Гениевой. М.: Рудомино, Текст, 2002. С. 82.*).
 51. *Вулф В. На маяк / Пер. с англ. Е. Суриц // Вулф В. Избранное. М.: Художественная литература, 1989. С. 145.*
 52. Там же, С. 178.
 53. Там же, С. 137. — Отцовские слова естественным образом содержат логику просящего или профилактического пророчества, предсказывающего опасное будущее, чтобы его избежать, а также содержащего угрозу («ты плохо кончишь», «ты нас всех обесчестишь», «ты никогда не получишь свой аттестат» и т. п.). Когда оно сбывается, то это дает возможность ретроспективного триумфа («я же тебе говорил»), как разочарованной компенсации за страдание, вызванного отчаянием от того, что предсказание сбылось («я все-таки надеялся, что ошибусь»).
 54. Например, ответ миссис Рэмзи, который противостоит отцовскому вердикту, отвергая необходимость и утверждая случайность, основанную исключительно на вере: «Но погода еще, может быть, будет хорошая — я надеюсь, она будет хорошая» (*Вулф В. На маяк... С. 138.*).
 55. «Окажись под рукой топор, кочерга или другое оружие, каким бы можно пробить отцовскую грудь, Джеймс бы его прикончил на месте. Так выводило детей из себя само присутствие мистера Рэмзи; когда он так вот стоял, узкий, как нож, острый, как лезвие, и саркастически усмехался, не только довольный тем, что огорчил сына и выставил в глупом свете жену, которая в сто тысяч раз его во всех отношениях лучше (думал Джеймс), но и тайно гордясь непогрешимостью своих умозаключений» (*Вулф В. На маяк... С. 137.*).
 56. Там же, С. 138. — Выделено П. Б.
 57. «Мистер Рэмзи на них глянул. Глянул дико, не видя. Обоим стало несколько не по себе. Оба [Лили Бриско и ее друг] подсмотрели то, что не предназначалось их взорам. Будто вынудили чужую тайну» (*Вулф В. На маяк... С. 146.*).
 58. Там же, С. 156—157. Выделено П. Б.
 59. Там же, С. 157.
 60. «Удивительное пренебрежение к чувствам другого во имя истины, резкий, грубый выпад против простейших условностей показали ей таким чудовищным попранием всех человеческих правил, что, огорошенная, ошарашенная, она склонила голову без ответа, будто безропотно подставляясь колючему граду, мутному ливню. Ну, что на такое сказать?» (*Вулф В. На маяк...*

- С. 155.).
61. Это хорошо видно на примере участия молодых женщин из народных слоев в спортивных страстях «своих» мужчин, которое, в силу своего аффективного характера, может восприниматься мужчинами только как легкомысленное, и даже абсурдное, так же как противоположное отношение, чаще всего после свадьбы, завистливой враждебности по отношению к увлечению теми вещами, к которым у них нет доступа.
 62. Там же, С. 154.
 63. Указание на защитную функцию миссис Рэмзи встречается неоднократно, особенно в виде метафоры курицы, простирающей свои крылья над выводком цыплят: «Впрочем, она вообще брала под крыло представителей противоположного пола; она не собиралась объяснять почему» (*Вулф В.* На маяк... С. 139.).
 64. Там же, С. 154. — Явно вновь возвращаясь к вердикту о прогулке к маяку, и прося прощения у миссис Рэмзи за жесткость его тона во время этого разговора (он щекочет «голую ногу сына»; он «очень смиренно» предлагает пойти узнать у береговой охраны их мнение), мистер Рэмзи полностью выдает себя: это грубое возражение имеет связь с той нелепой сценой, игрой *illusio* и разочарованием.
 65. Чуть позже мы видим, что она отлично знает, что является слабым местом ее мужа, куда его всегда можно уязвить: «Ну, и надолго ли, вы полагаете, это останется? — спросил кто-то. У нее словно работали щупальца, выхватывая отдельные фразы, настораживая вниманье. Вот и сейчас. Она учуяла опасность для мужа. Вопрос почти неминуемо повлечет какое-нибудь замечание, которое ему напомнит о собственной несостоятельности. Он сразу подумает — долго ли его самого будут читать» (*Вулф В.* На маяк... С. 201.).
 66. Там же, С. 154. — Выделено П. Б.
 67. Там же, С. 200.
 68. Там же, С. 200.
 69. *Woolf V.* Trois guinées / Trad. par V. Forester. Paris: Eds. des Femmes, 1977. P. 142.
 70. *Woolf V.* Trois guinées... P. 200.
 71. «...Мать, следившая за аккуратным продвижением ножниц, воображала его вершителем правосудия в горностаях и пурпуре либо вдохновителем важных и неумолимых государственных перемен» (*Вулф В.* На маяк... С. 137.).
 72. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / Пер. с нем. СПб: Наука, 1999. С. 263. Далее Кант в ходе одного из этих «наплывов», которые выдают ассоциации бессознательного, переходит от женщин к «массам», от отречения, вписанного в необходимость делегирования, к «покорности», ведущей народы к самоисключению в пользу «отцов нации».
 73. Это утверждение противоречит тенденции рассматривать все сексуальные обмены мира офисов и бюро, особенно между шефом и его секретарем (см.: *Pingle R.* Secretaires Talk, Sexuality, Power and Work. London—New York: Allen and Unwin, 1988, особенно P. 84—103.), сквозь призму альтернативы «сексуальных домогательств» (sexual harassment), бесспорно, все

еще недооцененных даже в самых «радикальных» разоблачениях, и циничного и инструментального использования женского обаяния как инструмента власти. Сама работа обаяния, свойственного власти, состоит в том, чтобы помешать распознать в любовном (или сексуальном) отношении между индивидами, занимающими разные статусные позиции, ту часть, что принадлежит принуждению, и ту, что связана с очарованием.

74. Кант И. Цит. соч. С. 263.
75. «Он говорит — будет дождь; говорит — дождя не будет; и ей открывается безоблачное, беззаботное небо. Никого никогда она так не чтала» (Вулф В. На маяк... С. 155).
76. «Все эти века женщина служила мужчине зеркалом, способным вдвое увеличивать его фигуру» (Вулф В. «Своя комната»... С. 99.).
77. Само собою разумеется, что в той мере, в какой это упоминание женского видения своего места руководствуется намерением разрыва с поверхностным впечатлением, «поворачивая палку другим концом». Оно соответствует разделению труда между полами, которое во многом уже преодолено, особенно с отменой половой сегрегации в школах и других публичных местах, с открытием все большему и большему количеству женщин доступа к высшему образованию и профессиям (часто на те позициях, которые традиционно считались мужскими), а также с изменениями, которые вызывают разрушение традиционной модели женщины-домохозяйки и семейной жизни, не говоря уже о неоспоримом, хотя и социально очень дифференцированном, результате борьбы феминисток, которые рассматривают как *политические*, т. е. как заслуживающие пересмотра и трансформации, натурализованные различия старого порядка.
78. См.: Thomas J. Women and Capitalism: Oppression or Emancipation? // Society and History. 1988. Vol. 30. №4. P. 534—549.
79. См.: Bourdieu P., de Saint Martin M. Le patronat // Actes de la recherche en sciences sociales. 1978. №20—21. P. 3—82.
80. Утверждение Мари О'Брайн о том, что мужское доминирование есть продукт усилий мужчин для преодоления их отчуждения от инструментов воспроизводства рода и восстановления приоритета отцовства путем ретуширования реальной работы женщин по вынашиванию (см.: O'Brien M. The Politics of Reproduction. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.), затрагивает нечто очень важное. Однако оно забывает соотносить эту «идеологическую» работу с ее основаниями, т. е. с принуждениями рынка символических благ, точнее, с необходимым подчинением биологического воспроизводства потребностям воспроизводства символического капитала. С точки зрения этой логики можно проанализировать уловки, на которые идут кабилы, чтобы разрешить противоречие, возникающее когда ради продолжения рода семья, не имеющая наследника мужского пола, отдает свою дочь за мужчину, *awrith*, который рассматривается как женщина, т. е. как объект: «он — замужем» — говорят кабилы. (См.: Бурдьё П.

Практический смысл... С. 347.)

81. См.: Scott J. W. «L'ouvrière, mot impie, sordide». Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840—1860) // Actes de la recherche en sciences sociales. 1990. №83. P. 2—15 (особенно P. 12).
82. Здесь необходимо было бы добавить, по крайней мере для самых благородных и богатых, все виды активности, связанные с благотворительностью и милосердием.
83. См.: Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Ed. de Minuit, 1979. P. 226—229; Bourdieu P. Ce que parler veut dire. Paris: Fayard, 1982.
84. См.: Bourdieu P., Bouhedja S., Christin R., Givry C. Un placement de père de famille. La maison individuelle: Spécificité du produit et logique du champ de production // Actes de la recherche en sciences sociales. 1990. №81—82. P. 6—33.
85. Можно было бы показать, что целая серия стратегий, предложенных феминистским движением (например, защита *natural look* или разоблачение использования женщины в качестве символического демонстрационного инструмента, особенно в рекламе) опирается на интуитивное понимание раскрываемых здесь механизмов. Но эта частичная интуиция должна распространиться на ситуации, в которых женщины могут иметь полную видимость того, что действуют как ответственный агент, но при этом полностью остаются пленницами инструментального отношения.
86. Цитированный выше текст И. Канта является отличным примером этого риторического действия.