

---

---

# ВНУТРЕННИЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

---

М. Джексон

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. Перевод разделов книги М.А. Султановой

---

Перевод разделов книги:

Jackson Michael. *Existential Anthropology (Events, Exigencies and Effects)*. New York: Oxford, 2010 (Джексон М. Экзистенциальная антропология. Нью-Йорк: Оксфорд, 2010).

*Аннотация.* Австралийский антрополог Майкл Джексон, разрабатывая свою версию экзистенциальной антропологии, стремится соединить антропологический исследовательский инструментарий и теории экзистенциализма, в убеждении, что это даст возможность более адекватно понять человека. Наряду с теоретическими изысканиями, он приводит множество конкретных примеров из критических ситуаций в жизни аборигенов Африки и Австралии — таких как война, разруха, бездомность, безработица, безнадежность обустроить жизнь, и как антрополог анализирует переживания этих людей. И в то же время как учёный-гуманист Джексон с глубоким сочувствием описывает тяжёлую жизнь этих людей, когда единственное спасение они часто видят в оккультизме, а отчаяние порой даже приводит людей на путь смертников.

**Ключевые слова:** психология, экзистенциализм, бытие, натальность, «вторая природа», культура, ситуация человека, безнадежность, смертники, оккультизм.

### *Вторая природа и второе рождение (стр. XX-XXV)*

В своей последней работе Пьер Бурдьё для характеристики борьбы человека за жизнь, предлагает три основных понятия — *habitus*, *sonatus* и *illusion*. *Habitus*, в его системе рассуждений, означает формы проявления культуры как некоей «второй природы»<sup>1</sup> и таким образом перекликается с понятием Гуссерля о «естественной установке»<sup>2</sup> и мыслями Шульца о том, что мы воспринимаем мир и наше миропонимание как само собой разумеющиеся<sup>3</sup>. В большей степени нерелефлексивный характер человеческого мировосприятия связан с психогенетическим и культурно-историческими сферами. Так, наша биогенетическая способность к языку, социальности, к концептуальному мышлению, а также способы проявления этих способностей в разные эпохи и в разных обществах рассматриваются преимуще-

ственно как «естественные». Поэтому люди в любых обществах склонны считать поведение аутсайдеров как «неестественные», «иррациональные», и часто таких людей избегают, с ними не общаются и могут даже уничтожить. Бурдьё называет это «парадоксом докса» (*doxa* — хвала Господу. *Прим. перев.*), означающим, что социальный порядок не столько считается результатом выбора человека, сколько неизменным, естественным порядком, определяемым нашими генами или наследственностью. Более того, именно материализация социального порядка лежит в основе социального насилия, когда, например, женщин обязывают почитать мужчин, потому что это, якобы, отражает «наследственный» или «естественный» порядок вещей или, например, когда капиталист утверждает, будто его предприятие предназначено удовлетворять «естественное» стремление людей к свободе и самосовершенствованию, при этом обрекая огромное число людей на рабскую жизнь. И, тем не менее, способность людей создавать культуру как вторую природу, очевидно, связано со способностью не только воспроизводить то, что уже имеется, но и переделать, переосмыслить и даже отрицать и сокрушить имеющееся. В ранних работах Бурдьё, по-видимому, еще не хотел рассматривать то, каким образом происходит «структурирование структур», как «выстраивается история» и что

---

<sup>1</sup> Bourdieu P. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990. P. 56.

<sup>2</sup> Husserle E. *The Thesis of the Natural Standpoint and Its Suspension*. Garden City: Doubleday, 1967. P. 73.

<sup>3</sup> Schutz A. *The Phenomenology of the Social World*. L-n: Heinemann, 1967. P. 74.

привычные склонности человека содержат в себе семена противоречий, обладающих потенциалом, который Д.В. Винникотт называет «творческой апперцепцией»<sup>4</sup>, Сартр называет «праксисом»<sup>5</sup>, а Ханна Арендт определяет термином «натальность» — иначе говоря, тенденцией всех человеческих действий не только сохранять прошлое, но и рождать новые возможности<sup>6</sup>.

В более поздней работе Бурдьё его интерпретация понятия *habitus* как «квази-совершенное совпадение между объективными тенденциями и субъективными ожиданиями», приводящее к «непрерывному совпадению подтвержденных ожиданий», в некоторой степени меняется, и теперь он анализирует то, что называет «гранью свободы», когда открываются новые возможности и происходит столкновение мнений относительно «смысла социального мира, его значения и ориентации, его настоящего и будущего»<sup>7</sup>. Однако, с моей точки зрения, самое глубокое интуитивное проникновение в смысл символических действий, выраженных, например, в культах Меланезии, в надеждах мигранта на лучшую жизнь или в стремлении практически всех людей утверждать жизнь перед лицом смерти, выраженное в концепции Ханны Арендт *vita active*, означающую вечную возможность «второго рождения»:

Словами и делами мы вторгаемся в мир людей, и это наше вторжение является как бы вторым рождением, и таким образом мы подтверждаем и принимаем голый факт нашего физического существования. Это вторжение в мир людей мы не делаем насильно, по необходимости, как нашу работу, его нам не подсказывает интуиция. Наше вторжение может быть стимулировано наличием других, к ним мы хотим присоединиться, хотя они этого от нас не требуют; этот импульс возникает сразу, как только мы рождаемся, на этот импульс мы реагируем, когда начинаем делать что-то новое по нашей собственной инициативе. Действовать означает, в самом общем смысле, брать инициативу, начать (как и греческое слово *archein*, означающий «начинать», «вести» и, в конечном счете «управлять»), привести что-то в движение (это и есть основной смысл, латинского слова *agree*)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Winnicott D.W. *Playing and Reality*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974. P. 76.

<sup>5</sup> Sartre Jean-Paul. *Search for a Method*. N.-Y.: Vintage, 1968. P. 91-100.

<sup>6</sup> Arendt Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958. P. 176-178.

<sup>7</sup> Bourdieu P. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 234-235.

<sup>8</sup> Arendt Hannah. *Ibidem*.

Натальность связана с постоянной реконструкцией *habitus* человека и его прошлого, если не по сути, то хотя бы внешне, в зависимости от его жизненного опыта — например, от обращения в другую религию, влюбленности или душевного восстановления после трагической утраты. Поэтому мир удивительно нов для молодых, сталкивающихся с ним впервые, поэтому же он «никогда уже не будет таким, каким был прежде» в усталых глазах стариков. Вслед за понятием натальности Х. Арендт появляется понятие М. Бахтина о карнавале — о «втором мире» и «второй жизни», которые создаются карнавальными праздниками и комическими представлениями «вопреки официозу»<sup>9</sup>.

Однако, на мой взгляд, (см. главу 6) антиномии выражаются не только в формальных событиях вроде фестивалей и ритуальных действиях, но и в самой повседневности бытия, когда мы осознаем свою реальную или воображаемую способность изменить события, которые происходят с нами по сценарию, выбранному нами же. Соответственно, новое или антиномичное подразумевает то, что я называю «экзистенциальным императивом», имея в виду преобразование того, что есть, в свой выбор, чтобы прожить свою жизнь так, словно ты сам выбрал такую жизнь<sup>10</sup>.

Следовательно, жизнь — это нечто такое, что мы не только проживаем и пассивно воспроизводим, мы ее активно производим и преобразуем через прaxis, создавая ощущение, что жизнь стоит того, чтобы ее прожить — в условиях благополучия, которое Бурдьё определяет термином *sonatus*. Если *habitus* человека разрушен — войной, вынужденной миграцией, неожиданными социальными изменениями, тяжелой утратой или болезнью, расовыми унижениями, безработицей, отсутствием признания со стороны других — в этих случаях способность человека действовать, созидать, общаться — то, что было естественным в первой, знакомой человеку жизни — все неожиданно исчезает, в результате человек теряет уверенность в себе, удовлетворение жизнью, чувство радости, и все это может привести его к мысли, что жизнь больше не имеет смысла и ее не стоит проживать. Такая деморализация произошла с моим другом Ноа в начале 2000 г., и его случай послужил основой для написания главы 2 этой книги, в которой я описываю чувство маргинализации аборигенов современной Австралии<sup>11</sup>. Бурдьё утверждает, что именно

<sup>9</sup> Bakhtin M. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. P. 5-6.

<sup>10</sup> Jackson M. *The Kuranko: Dimensions of Social Reality in a West African Society*. L-n: Hurst, 1977. P. 242.

<sup>11</sup> Jackson M. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: Chicago University Press, 1998. P. 27-28.

в таких критических ситуациях, когда нет обоснованных надежд, тогда наши иллюзии — наш интерес к жизни, наш вклад в жизнь — сокрушаются. Все это глубоко отражается и на нашем ощущении времени. Оно больше не воспринимается как наше будущее — как «предстоящее», по терминологии Бурдьё — скорее это состояние можно назвать пустой, репрессивной нехваткой этого будущего, переплетенного со смутной тоской по прошлому. Так воспринимается время в лагерях для беженцев, отчужденной молодежи, безработными, Ноа, потерявшим надежду в разрушенной войной стране и многими аборигенами в современной Австралии. Настоящее для этих людей как бы и не существует. Если *habitus* людей определяет область, где люди играют в игры, по правилам или без правил, то чувство игры — это иллюзия, которая убеждает нас, что в игру стоит играть. *Habitus* как «воплощенная история», как «протяженное бытие» укоренившийся «порядок», означает наличие прошлого в настоящем, как условие возможности будущего. А иллюзия — это то, что предстоит, что появится или возникнет или выстроится в течение настоящей жизни человека, как ориентация на будущее — в виде проекта, целей, интересов, надежды, мечтаний, желаний. Однако ни в чем нельзя быть уверенным, всегда существуют расхождения или противоречия между объективными условиями и субъективными ожиданиями, между тем, что поставлено на карту, и тем, на что мы надеемся, когда мы раскрываем наши истинные намерения. Бурдьё часто проводит аналогию между социальной жизнью и азартной игрой, сравнивая «социальный капитал» и трюки картежника. Но структура *habitus* ограничивает «социальный капитал» человека, как и его уверенность или его обязательства, определяя наперед, каковы шансы у человека на выигрыш. Чем больше у человека «культурного капитала» в виде образования, материальной обеспеченности, здоровья, талантов — или если он или она рождены в своем обществе, а не прибыли туда со стороны — тем выше их уверенность в жизни и выше шанс выиграть. Люди маргинализированные могут прилагать огромные усилия, чтобы добиться хорошей жизни, (например, стремиться к «американской мечте»), но их шансы выиграть весьма невелики, потому что их «культурный капитал» незначителен, чтобы иметь то, что Бурдьё называет «преимущественные силы над будущим». Хотя у безработного много свободного времени, но это пустое время, обрекающее его на пассивное ожидание, в отличие от времени бизнесмена: это ценное время, оно уложено в строжайший график, наполнено интенсивной работой, творчеством. Хотя у мигранта существует иллюзия, надежда на лучшую жизнь в стране, куда он или она мигрировали, эти иллюзии могут быть основаны на нереальных ожиданиях и ошибочных надеждах. «Нищета мира», по Бурдьё, связана с безнадежностью,

возникающей как результат всевозрастающей пропасти между ожиданиями и шансами выиграть — результат крушения надежд<sup>12</sup>.

Удачу можно понимать как иллюзию, преобладающую в сознании тех, у кого пропасть между мечтой и реальностью неизмеримо глубока, особенно это относится к десяткам тысяч молодых людей в Африке, не имеющих ни работы, ни образования, ни благодетелей, ни будущего. Огромное количество людей, обращающихся к магическим обрядам, для которых характерно иррациональное мышление, является свидетельством того, что общество не способно дать им смысл жизни, как и доказательством того, что бедные люди, по существу, не могут реалистически оценить свое положение и что-то предпринять для его улучшения. Для них игра жизни — это игра шансов, управляемая случаем, эта игра подчиняется капризным, авантюрным и оккультным законам, решающим, каким образом распределить удачу, улучшить судьбу, добиться власти, перехитрив судьбу. Поскольку логика воображения не соприкасается с логикой социальной жизни, рождаются безрассудные фантазии и поступки. Об этом я пишу в главе 3, в которой рассматриваются ответное действие и воображение в случаях социального насилия.

Рассмотрим ситуацию в Киншасе, Заир.

С конца 1990-го по май 1991-го гг. в Киншасе была выпущена серия лотерей, популярной игры на удачу, выстроены денежные пирамиды, которые серьезно дестабилизировали городскую экономику. Обещания выигрышей и демонстрация получения выигрышей (при незначительной инвестиции) в течение нескольких недель привлекали внимание всего населения Киншасы..., и люди из самых разных слоев общества продавали холодильники, ювелирные изделия, машины и другую собственность и приносили свои скудные средства организаторам акции... Первым человеком, создавшим эту схему сбора средств, был Биндо Болебе, называвший себя Моисеем, Мессией, Спасителем<sup>13</sup>.

Когда эти спекулятивные схемы рухнули, тяжкие разочарования вынудили людей обратиться к коварному колдовству, многие обманутые и разоренные занялись мародерством и насилием. Трудно представить, каким образом можно прекратить это насилие, колдовство, грабежи ради улучшения своего положения. Но одно ясно: одержимость идеей насилия и наживы снижает возможность социальной интеграции и пони-

<sup>12</sup> Bourdieu P. In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology. Stanford: Stanford Univ. Press, 1990. P. 196.

<sup>13</sup> Deviswch R. Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa // Public Culture. 1995. № 7(3). P. 593-629.

мания происходящего. Но можно спросить, где в мире существует общество, если вообще таковое существует, в котором большинство населения считается непригодным, отсталым, бесполезным, а социальная интеграция, образованность могут быть прерогативой не только избранного меньшинства?

Однако, важно отметить, что любое общество, как и любая семья в идеале должны обеспечивать своим гражданам то, что Гассан Хейч называет «социальной надеждой» — даже самым маргинализированным — и образование, и заботу о здоровье, и трудоустройство, и обучение, и право участвовать в выборах, свободу слова. Как Бог для верующих, так и общество для своих граждан «обеспечивает, в разной степени, правами и средствами существования» (Бурдьё<sup>14</sup>). Подобная *habitus* заботы о людях склоняет людей участвовать в жизни общества, доверять его институтам, инфраструктуре и надеяться на то, что они будут успешны в этом обществе. Однако следует отметить и то, что неравенство и иные различия распределяются «горизонтально» — в предрассудках, снобизме, в дискриминационном поведении, при помощи которых люди клеймят, изгоняют, порочат других в повседневной жизни, усиливая раскол в обществе, отделяя тех, кого считают недостойными, от тех, кого превозносят и идеализируют. Когда общество, семья, коммуна или нация не дают надежды, не заботятся о людях и активно блокируют их участие в жизни общества, эти люди перестают вносить свой вклад в жизнь общества, перестают им интересоваться, ищут опоры в ином. То есть, те, кого лишили гражданских прав, уважения, маргинализируются и не имеют никакой надежды в жизни. Они ищут опоры в других местах, присоединяются к клубам, церквям, где пропагандируют превосходство «духовных» ценностей над «материальными», играют в азартные игры, затыкая уши, слушают музыку в наушниках, принимают наркотики, ищут солидарности в толпе, занимаются экстремальным спортом — все это их попытки снова испытать шанс в жизни. В этих либидозных и оккультных занятиях, играющих на глубинных чувствах людей и на подсознании, происходит подмена реального участия в социальной жизни, они окрашены отчаянием и страстью, и люди часто играют и своей и чужой жизнью в поисках символического капитала и символической власти, чего они, естественно, не могут получить от общества, в котором они осуждены жить. Так, Гассан Хейдж пишет о палестинских смертниках-бомбистах: «Сюрреалистическая практика швыряния камнями по танкам колонизаторов» или умение поймать руками

резиновую пулю, постоянно сталкиваться лицом к лицу со смертью на улицах — все это форма подготовки смертника-бомбиста, когда молодой человек, живущий в ситуации безнадежности, лишенный иной возможности действовать, трудиться, принадлежать к обществу и делать что-нибудь для себя, живя в лагере для беженцев. И не имея даже оружия для сопротивления, он идет на героическое самоуничтожение, и это дает ему, пусть на короткий период времени, ощущение жизни (чувство личной значимости, признания, чести), чего он не имел в жизни<sup>15</sup>.

### *Об антропологии событий (стр. XXV-XVIII)*

С методологической точки зрения, достаточно трудно, вероятно, и вовсе невозможно осуществить систематический анализ борьбы за существование таким способом, как, например, это, делалось в теории борьбы за существование у Дарвина или «линейной системе» Талленси. Дело в том, что мы никогда не сможем умом уловить все варианты и все результаты этих исследований частично из-за того, что в них существует множество различных и запутанных оттенков, а частично потому, что они являются частью и их биографий, и истории общества. Однако, как пишет во вступлении к книге Вирджинии Вульф «К Маяку», возможно назидательное описание, которое она называет «моментами бытия», когда мы можем только догадываться о том, что поставлено на карту рискующих людей и что они чувствуют в той ситуации, в которой оказались.

Когда я проводил полевые исследования на родине и по всей Центральной Австралии, я часто ощущал себя героем плутовского романа. Жизнь представлялась мне в виде последовательных событий или происшествий, и каждый из них был странным образом не связан друг с другом, возникая и развиваясь самостоятельно. Более того, эти события напоминали отрывки жизни, как у Чехова. Что-то в них прояснялось, что-то таинственно менялось или по-разному понималось. Когда я начал писать книгу «Я дома в мире», казалось вполне естественным делать из этих эпизодов главы книги в виде прожитых мною событий. Подобный же опыт повторился, когда мы с женой проводили совместно полевые исследования в Кейп-Йорке. Ритм жизни с нашими хозяевами-аборигенами в тропических лесах представлял собой сравнительно спокойные периоды времени, нарушаемые бурными событиями сезона дождей, сопровождаемые грозами. Когда я начинал писать эту работу, мне казалось, что необходимо напомнить об

<sup>14</sup> Bourdieu P. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 234-235.

<sup>15</sup> Hage Ghassan. *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in Shrinking World*. L-n: Merlin, 2003. P. 131-132.

этих событиях, чтобы снять напряжение, испытанное во время исследования.

Сегодня достаточно легко забыть о том, что многие классические, кропотливые труды по этнографии, по существу, представляли собой описание одиночных событий. Эпический отчет Малиновского об экспедиции в Кула, отчет Макса Глюкмана об открытии моста Мулунгвама на севере Зулуланд, подробнейший отчет Виктора Тернера о Муканде и об обряде инициации у племени Ндембу, описание Леви-Строссом того, как из его лагеря был тайно уведен шаман во время дождя, эмоциональное описание Мейере Форреса о судьбе женщин в Таллензи и подробный рассказ Клиффорда Гиртса о петушиных боях в Балинезии. Однако лишь два из этих отчета (Тернера и Гиртса) оказались синтезом или обобщением, основанном на наблюдениях и комментариях относительно ряда событий. На деле же многие этнографические работы используют подробности из прожитых событий для подтверждения своих выводов, а сами события редко описываются всесторонне так, чтобы читатели сами могли оценить все богатство смыслов, содержащиеся в этих событиях. Так, из приведенных выше примеров мы узнаем о социально-политической логике перемен в Тробриандах, о социальной структуре Зулуленда, о родовых отношениях в округе Ндембу, о судьбе и свободной воле среди аборигенов Таллензи и статусных отношениях на Бали. Но это ли было основной задачей исследователей? Разве эти события имели значение лишь для определения существующей социальной структуры и примером «дошедшего до нас символического социального порядка или они лишь «раскрывают обширную зону нормативной неопределенности»?<sup>16</sup>. Но я убежден, что этнография событий должна сосредоточиться на исследовании взаимодействия единичного и общего, частного и общественного, как и взаимоотношений между частными «смыслами» и безличными «причинами» в структуре событий. И в этом случае она будет изучать повседневную жизнь с экзистенциальной точки зрения — как череду ситуаций, проблем и сложностей жизни, которые всегда остаются за рамками социокультурного анализа. Нас же интересует и то, как событие постепенно проясняет то, чем рискуют его участники, и то, к каким этическим и практическим последствиям они приводят, независимо от индивидуальных намерений или понимания. Подчеркивая то, что в ходе событий люди могут терять свою жизнь (как я писал в главах 1 и 4, касаясь войны

и послевоенных событий в Сьерра-Леоне), я хочу обратить особое внимание на тот факт, что сам ход событий, их осложнение и неожиданное успокоение, характерны для любых событий, как и причины их возникновения и ускорения. Когда я говорю о смысле события, я имею в виду несводимость его значения. Когда я говорю о значении события, я имею в виду его социальные и этические последствия. Здесь уместно вспомнить различие между понятиями «смысл» и «значение» в понимании Сартра<sup>17</sup>, хотя я их применяю несколько иначе, чем Сартр. У Сартра понятие «значение» имеет некоторый указующий смысл, имеющий отношение к словарям, техническим текстам и философским статьям, а понятие «смысл» более типично для литературы — с его нюансами, приукрашиванием и с такими особенностями жизненной практики, которые можно передавать лишь косвенно. Но здесь следует помнить, что романтическая феноменология превращает непосредственный, живой опыт в метафору аутентичности и представляет условные формы интеллигибельности — идеологию, теорию, повествование — как материализацию, фальсификацию, предательство «чистого опыта». Наша задача — не превращать эти термины в базисные, не считать их истинными или ложными, хорошими или плохими, правильными или неправильными, аутентичными или неаутентичными, но раскрыть в них те напряжение и взаимосвязь между модальностями жизненного опыта, на которые они указывают. Поэтому сигнификацию можно представить лучше всего в виде процесса, превращающего жизненный опыт, который считался «приватным» или единственно-личным, в форму, способную стать всеобщей. Термин «смысл» поэтому может означать не пред-концептуальный, сырой, неопределенный опыт, а такой опыт, в котором условная сигнификация излишне перегружена смыслами, которые кажутся перекрывающимися и искажающими эти сигнификации. Это довольно туманная область, которую Уильям Джеймс назвал «the more»- охватывающую разновидности жизненного опыта, которые выходят за пределы того, на чем обычно сосредотачивают внимание, о чем размышляют и делают выводы. В таком случае сигнификация меньше связан с приданием определенных смыслов, сколько с установлением социальных смыслов в процессе общения — сравнивая замечания, делясь впечатлениями, вступая в разговор, рассматривая вещи с разных точек зрения, с более выгодных сторон. Если смысл события для одного может быть невыразимым и личным, сигнификация

<sup>16</sup> Moore S.F. Explaining the Present : Theoretical Dilemmas in Processual Anthropology // American Ethnologist. 1987. № 14(4). P. 729.

<sup>17</sup> Sartre Jean-Paul. L'artiste et sa conscience // Situations. 1950. № 4.

опосредует связи с другими точками зрения, с другими перспективами, взглядами других людей. Общая реакция на трагические события и тревожные переживания может быть выражена словами «не имеет смысла». Убийства, войны насилия «бессмысленны». Экзистенция, рассматриваемая в виде абстракции, является абсурдом. В таких случаях имеется в виду, что люди уклоняются придать им социальную значимость. Их стараются считать «временным явлением»<sup>18</sup>. Их переживают, их терпят, они сильно влияют на жизнь людей, но пока эти трагические события нельзя ни описать, ни объяснить, систематизировать, люди подчиняются логике, которая не является логикой логиков<sup>19</sup>, она требует, чтобы «мы сформулировали новое понимание разума»<sup>20</sup>, когда «смысл будет стоять перед логикой»<sup>21</sup>.

### **Разум и обоснование бытия (стр. XXVIII-XXX)**

В сказанном мною выше я имел в виду, что разум не должен рассматриваться как синоним абстрактных процедур или протоколов наподобие того, что мы называем наукой. Разум связан со смыслом жизни, который люди приписывают своим поступкам, мирское обоснование всего, что они делают, рациональностью они также пользуются и для защиты всего, что ими сделано. Я так пишу не потому, что я против разума *per se*, я против фетишизации лого-центрического понимания разума, рожденного эпохой Просвещения, которое затмило наше понимание разнообразия способов, с помощью которых человек строит свою жизнь — эмоционального, телесного, магического, метафизического, антропоморфного, практического и описательного. Моя задача — не разбирать по категориям способы того, как люди поступают, говорят и думают, и не отдавать предпочтения какому-нибудь одному из этих способов (поскольку все эти модальности мышления и поведения могут иметь полезные результаты подобно тому, как научная рациональность может иметь пагубные последствия). Наоборот, моя цель — показать, какую роль (в определенной мере) все человеческие поступки играют в борьбе человека за благополучную жизнь. Поэтому

<sup>18</sup> Malkki L. *News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition*. Berkeley: California University Press, 1997. P. 87.

<sup>19</sup> Bourdieu P. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990a. P. 86.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty M. *Sense and Nonsense*. Evanston: Northwestern University Press, 1964. P. 3.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty M. *The Visible and Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968, P. 12-13.

я оставляю в стороне эпистемологические вопросы, касающиеся истинности или ложности способов представления жизненных событий, чтобы обратить главное внимание на социальные и этические последствия этих представлений. Подобный методологический релятивизм — главное в моей критике теории глобализации (глава 7) и в критике дискурса о правах человека (главы 9 и 10).

Моя задача — сформулировать теорию экзистенциальной антропологии — антропологии, целью которой является понимание с помощью эмпирических средств и сравнений, случайностей, крайностей и опыта в социальном бытии. Говорить об опыте не значит конструировать это бытие в духе солипсизма, это значит — просто признать, что хотя человеческое существование происходит не в одиночестве, а в общении с другими, но постигается оно только внутри нас самих.

*(Сартр высказывает аналогичную мысль: «Субъективизм означает, с одной стороны, свободу индивидуального субъекта, а с другой — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно в субъективизме заключен глубинный смысл экзистенциализма»)*<sup>22</sup>.

В поисках разъяснения логики и причин бытия, которые воплощены в разнообразных местных идиомах, концептах, жестах, поступках и воображении, опосредующих человеческие взаимоотношения, я все-таки скептически отношусь к любой мысли о том, что детерминанты смысла человеческой мысли следует искать либо в структурах подсознания, в концептуальном знании, либо в политических и экономических составляющих. И не потому, что разум, знание, власть или богатство не играют роли в формировании человеческого опыта, но потому, что теоретическое знание часто присваивает себе эти термины для собственных целей, используя их для онтологического обоснования человеческой социальности и истории, подчиняя им все иные стороны человеческой жизни — так что слова превращаются в пустые лозунги. Действительно, рациональное настолько тесно переплелось с дискурсом о проблемах государственной администрации и с экономическими проблемами, что всем уже давно ясно, что антропология не имеет никакого приоритета перед политэкономией, что ей не только не хватает власти, но даже чувства реальности, и она может легко сползти в сферу иррационального. Хотя иррационализм — это просто грязное слово, используемое рационалистами ради собственных интересов — ради того, чтобы превозносить их собственную модель понимания

<sup>22</sup> Sartre Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. L-n: Methuen, 1973. P. 29.

мира. Научный разум настолько очарован планами государства и стремлением к богатству и не потому, что он признает, будто госаппарат также стремится опираться на иллюзии трансцендентного, но потому, что в государственном порядке и контроле наука находит подтверждение такого его образа, который так важен для самой науки. Приверженность антропологов к рациональности эпохи Просвещения связана не столько с мнимой целью понять ситуацию человека, сколько с желанием узаконить свой приоритет перед другими науками. Но я повторяю, что сопротивление этой воли к власти не означает отрицания роли аналитического разума вообще — поскольку современная наука, безусловно, зависит от нее. Но следует критиковать то, как аналитический разум применяется в социальных науках, при этом необходимо напоминать и нам самим, что существуют и другие формы разума, менее связанные с интеллектуальной уверенностью, и что они одинаково важны в борьбе человека за свою жизнь. Отбрасывается все, что в статистическом дискурсе — в пределах или за пределами науки — относят к иррациональному, агностическому, убогому и эфемерному — то есть, те формы человеческой жизни, которые нельзя ни понять, ни контролировать. Но это именно те формы человеческой жизни — переходящие, двусмысленные, туманные, иллюзорные, нередуцируемые, промежуточные, сопротивляющиеся, которые Джон Дьюи назвал «когнитивным сертификатом»<sup>23</sup> — все, что экзистенциально наиболее важно для нас, что подвергается риску в критических ситуациях в жизни человека, все то, что определяет нашу жизнь, а именно: любовь, взаимное признание, уважение, чувство достоинства, благополучия.

Антропология событий это стратегия изучения подобных критических событий. Под событием я имею в виду ситуацию в экзистенциальном смысле — такие, как случай, происшествие, когда под угрозой оказывается нечто жизненно важное, когда памятное, важное подвергается опасности и когда вопрос о правильном или неправильном поведении становится вопросом жизни и смерти. Согласно теории феноменологии, я ставлю целью сделать понятным для нас, что при «строгом и детальном рассмотрении действительно представляет собой событие», а не просто признать «ту сумму характеристик, которыми событие определяется общей теорией»<sup>24</sup>.

### *Ненадежность настоящего (стр. XIV-XX)*

Утверждение о том, что человеческое существование не может быть сведено к культурным императивам, как и к естественным причинам, таким как инстинкты и аппетит, не означает, что мы переориентировали свое исследование на человека как субъекта. Это также не означает, что мы снова прибегаем к использованию диалектики интернализации и экстернализации, с помощью которых социология знаний пытается избежать упрощенного противопоставления индивида и группы, субъективного и объективного. Наш главный методологический принцип — фокусировать внимание не на отношениях — индивидов или обществ — а на том, что Ханна Арендт называет «субъект — в — промежутке» (subjective-in-between)<sup>25</sup> и на том, что возникает в этом промежуточном пространстве человеческих интересов и взаимодействий. Обходя проблему индивида-субъекта и культуры, как явления *sui generis*, мы стремимся исследовать область проявлений, где то, что существует в потенции, проявляется в реальности — раскрывается, наталкивается, рождается, присутствует или воплощается.

Теория субъектных отношений особенно беспомощна в проведении подобного типа исследований. Как пишет Д.В. Винникотт, культура это «фактически то, что не связано ни с внутренней духовной реальностью, ни с внешней реальностью». Сравнивая культуру с промежуточными феноменами и игрой, Винникотт продолжает утверждать, что культура — это «общий фонд...», куда и индивиды, и группа людей могут вносить свой вклад и из которого мы все можем брать, если у нас есть место, куда можно положить то, что нашли»<sup>26</sup>. Это значит, по Винникотту, что культура не есть нечто готовое, вездесущий набор привычек, смыслов и практик, находящиеся внутри индивида или внутри среды, это та потенциальность, которая реализуется и проявляется по-разному в процессе нашего общения с другими, как и в процессе нашей повседневной связи со средой и нашего участия в событиях. Поэтому она несет на себе семейственное сходство с понятием «предоставления» Джеймса Гибсона и с понятием Сартра «крайняя необходимость». По мнению Сартра — его мнение разделял и Мерло-Понти<sup>27</sup> — большинство поступков

<sup>23</sup> Dewey John. Experience and Nature. L-n: Allen and Unwin, 1929. P. 22.

<sup>24</sup> Oakeshott M. Rationalism and other Essays. Indianapolis: Liberty Press, 1991. P. 6.

<sup>25</sup> Arendt Hannah. The Human Condition. Chicago: Chicago University Press, 1958. P. 183.

<sup>26</sup> Winnicott D.W. Playing and Reality. Harmondsworth: Penguin Books, 1974. P. 113, 116.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty M. The Phenomenology of Perception. L-n: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 136-147.

человека — нерелексивны, что мы не обязательно сознательно создаем некую идею о наших намерениях поступить так или иначе, прежде чем мы что-то делаем. Но это отсутствие концептуализации не значит, что мы действуем по милости слепых привычек или что нашими действиями управляют подсознательные импульсы. Наоборот, кажется, что мир различным образом «предлагает себя», «открывается» или «закрывается» перед нами как сфера полезных возможностей (Сартр<sup>28</sup>). Концептуализация, рефлексия и представление скорее всего возникают из наших действий; они редко бывают свидетельством или причиной, предшествующих действию. Таким образом, вера и идеи чаще всего являются результатом нашей деятельности или ее ретроспективным конспектом, которые помогают нам смириться с тем, что уже произошло. Они часто посещают, но не управляют событиями жизни. Соответственно, теории и истории одинаково могут казаться отобранными, воображаемыми, переработкой реальности пост-фактум, и это делает реальность менее случайной, а нас — менее незначительными. Майкл Оутшот напоминает, что теория — это рецепт. Это не «независимо генерируемое начало, из которого может возникнуть выпечка; это не более чем абстракция чьего-то знания о том, как надо выпекать, это пасынок, а не родитель деятельности»<sup>29</sup>.

Таким образом, наша задача — изучить бытие-в-мире человека при помощи наших вечно меняющихся способностей создавать условия нормального существования и сосуществования при наличии потенциальных возможностей в нашей среде. Отчуждение — это признак глубокого разрыва между способностями личности и условиями среды, возникающий в результате «невозможности использовать эти имеющиеся условия для цели, ради которой можно было бы жить — возможно, даже отказавшись от других целей и ценностей, чтобы поддержать минимум условий для жизни»<sup>30</sup>. Но едва ли существует хотя бы один день в жизни человека, чтобы он не испытывал любовь и радость, даже живя в условиях бедности и неравенства. Благодаря своей изобретательности люди преодолевают ситуацию, в которой они оказались. И в то же время человека потрясает мысль о том, как легко он может потерять все — в детстве, живя без любви или когда у людей нет никаких средств для самозащиты — или как в случае с четырьмя

сотнями женщин Самбуру и Масаи, изнасилованных британскими солдатами, дислоцированными в течение 20 лет в их районе на севере Хайленда в Кении. «Всю мою жизнь я прожила не своей жизнью», — говорит Элизабет Наэку Мбуриа, у которой родился полубелый ребенок после изнасилования. Она не могла продолжать учиться на юриста, не могла выйти замуж. Вспоминая тот день, когда она потеряла свою свободу, она говорила: «Мне было больно. Мне было стыдно. Я лишилась чувства собственного достоинства»<sup>31</sup>. В то же время, у человека возникают разрушительные силы и фантазии, если общество, которому он отдал все, не возвращает ему ничего — как в случае с героем повести Вирджинии Вульф «К Маяку» Джеймсом, который был отвергнут своим жестоким отцом или когда молодежь в Западной Африке берет в руки оружие, чтобы вернуть себе то, что у них было несправедливо отнято.

Чтобы понять суть такого насилия intersубъективно, следует помнить, что принцип обратного действия существует как на уровне бытия, так и на уровне обладания, потому что во всех областях жизни человек делает свой вклад в бытие, поэтому оно распространяется и на вещи, которые люди считают своими собственными, с которыми они самоидентифицируются. То, что человек имеет, говорит о том, кто он есть. В местности Куранко понятие *miran* ясно свидетельствует об этом. *Mirannu* (мн.ч.) относятся как к материальной собственности — в особенности, если они имеют ценность и защищают хозяина — такие как дом, одежда, емкости для воды, горшки для приготовления пищи — так и личностные атрибуты, дающие людям чувство состоятельности, наличие бытия и его прочности — такие как громкая речь, физическая развитость и социальная находчивость. Но *miran* в обоих смыслах слова — и как материальное обладание, и как личные качества — никогда не остаются постоянной собственностью или свойством. В жизни *miran* может быть поддержан фетишами, которые включают и защищают жизненное пространство, определяют его или ее бытие — это тело, дом, село, старшинство — точно таким же образом, как и в потребительском обществе, где материальное богатство поддерживает и определяет чувство благополучия личности, его значимость и репутацию. В Куранко полный контейнер продуктов — это общая метафора, свидетельство того, что человек умеет быть собранным, хорошо работает, максимально отдает силы и делает то, что от него требуется, исполняет свой долг. Но его самооценка и нравственные силы

<sup>28</sup> Sartre Jean-Paul. *The Emotions*. N.-Y.: Philosophical Library, 1948. P. 53-58.

<sup>29</sup> Oakeshott M. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Press, 1991. P. 52.

<sup>30</sup> Gorz A. *The Traitor*. L-n: Verso, 1989. P. 276.

<sup>31</sup> Walter Natasha. *Terror at Dol Dol* // *Guardian*. May 23, 2003. P. 2-3.

могут быть подорваны. Личная собственность может быть украдена, горшок разбит, дом разрушен, человек может потерять самоуважение и самоуверенность, когда его или ее *migan* могут захватить более сильные другие (вроде авторитетных родителей, влиятельных деятелей и мощных злых духов), чей голос и власть «давят» с огромной силой, уменьшая *migan* тех, кто находится в их власти. Тогда говорят, что «контейнер опрокинулся, а его содержимое рассыпалось» — это метафора о потере самоконтроля или о состоянии лени или отчаяния, когда человек «выпустил вожжи». В идеальном случае равновесие достигается, когда значение громкого голоса, положения и собственность соответствуют его или ее роли, возрасти и полу. Но некоторые люди ведут себя не соответственно занимаемому им положению — например, Большой человек, пользуясь своим статусом, получает преимущества за счет тех, кто ниже его по положению, или когда старшая жена хозяина обижает младших жен или когда зависть искажает добрые намерения человека или когда женщина не справляется со своими эмоциями, и они выходят из-под контроля. Здесь вступает в силу особая интерсубъективная логика, основанная на принципе ответного действия, в соответствии с которой человек имеет право отреагировать любыми способами в ответ на действие, которое уничтожило, унизило или вычеркнуло его бытие, либо косвенно способствовало захвату его имущества, которое для человека настолько же важно, как и жизнь другого. В Куранко фраза «что-то случилось, теперь жди ответного удара» говорит о сходстве между социальной логикой партнерства и абстрактным расчетом ответного удара.

Поскольку *migan* затемняет четкое различие между обладанием и бытием, его можно увеличить, отняв жизненно важные вещи у другого — воровством, колдовством, оскорблением или уничтожением другого, но можно и проявлять уважение, принося продукты, помогая и защищая другого, что также будет в равной мере возвращено в свое время. В то же время в реальных, символических, фантастических оценках людей живут и представления об их заслугах, как и в сказках Куранко, и в сказках всех народов мира с их героями, магами, сверхъестественными защитниками чудесными превращениями, утверждается жизненно важная роль, которую играет принятие желаемого за действительное и воображаемое переделывание повседневной реальности для того, чтобы сделать ее сносной. Однако реальная пропасть между «иметь» и «не иметь» расширяется в современном мире, и чувство фрустрации, обиды и отверженности усиливаются, приводя все больше людей на путь мщениия, оккультизма.

*(Галина Линдквист в статье «В поисках чудесных превращений: магия и рынок в современной России»<sup>32</sup>, пишет, что в то время как многие государства гарантируют своим гражданам надежду на нормальную жизнь, в постсоветской России жизнь граждан скорее напоминает игру, которую большинство из них не надеется выиграть. Западный рынок контролируется законами, которые идеально гарантируют от злоупотреблений и краха, законы защищают интересы инвесторов, но в постсоветской экономике отсутствует подобный легальный государственный контроль. Люди живут в мире, который они не могут ни понять, ни контролировать эту ситуацию — здесь нет доверия властям, нет безопасности нет возможности реализовать свои возможности — их мир похож скорее не столько на игру, сколько на минное поле, она переполнена не риском (риск предполагает наличие контролирующей среды), а опасностью. В этом мире альтернативные каналы агентств превратились в средства невероятного обогащения, контролирующие будущее и рождающие ложные надежды. То, что Галина Линдквист называет «магическим бизнесом», определяет подсознательную или оккультную экономику, руководимую не столько рациональным расчетом, сколько страстями. Как говорится в работе Сартра о магическом действии этих страстей (1948), физическое тело становится основным инструментом этих страстей — распространяются понятия, характерные для движения New Age — такие как энергетические и магические ритуалы, которые якобы усиливают чувство безопасности, дают силу и рождают надежду)<sup>33</sup>.*

Такие же мысли посетили меня, когда я узнал 29 января 2003 г. о смерти моего друга и многолетнего помощника в наших полевых исследованиях Ноа Мараха в Сьерра-Леоне. Я только что приехал в Швецию после поездки на несколько недель в Сьерра-Леоне, где встречался с Ноа несколько дней тому назад. Пережив множество превратностей в своей жизни Ноа, наконец, начал свое дело. Эта война, на которой он пережил слишком много, частично потерял зрение, наконец, закончилась. Много лет он был безработным, выжил только благодаря помощи друзей. Он нашел работу в Конне при содействии старшего брата, и теперь ожидал лицензию на добычу алмазов, набрал молодых людей из родной деревни Фирава. В предыдущие годы он был

<sup>32</sup> Линдквист Г. В поисках чудесных превращений: магия и рынок современной России // *Urban Anthropology*. 2000. № 29 (4). С. 315-357.

<sup>33</sup> Lindquist Galina. In Search of the Magical Flow: Magic and Market in Contemporary Russia // *Urban Anthropology*. 2000. N29 (4), pp.315-357.

просто деморализован. Сейчас же был полон оптимизма, шутил о том, что собирается скоро разбогатеть. Наш последний разговор касался прав человека, связанный с тем, что Ноа занимался на курсах, чтобы выучиться на мирового судью. Все было как прежде — его острый юмор, его независимое мышление и отрицательное отношение к моим диссидентским взглядам.

Узнав о его гибели, я несколько дней не мог начать работать. Я прогуливался по заснеженным улицам Упсала, в голове рождались разные воспоминания о событиях и о жизни, в которой мы были ним рядом в течение 33 лет. Я вспомнил, как однажды жители деревни приняли меня за джинна, который должен одарить Ноа богатством и властью. Я вспоминал его привычку проклинать его тяжкий труд, как он любил повторять, что его мать была очень доброй женой, что отец его благословлял, и это должно было облегчить его жизненный путь. Вспоминал его рассказы о себе, и понимал, что он всю жизнь искал учителя, благодетеля, удачи, которые устранят препятствия, постоянно возникавшие на его пути.

Младший среди 8 детей, он постоянно ощущал себя отверженным, с ним не считались, и, возможно, именно это вынуждало его обращаться к оккультизму. Но большую часть жизни он все же был занят не оккультизмом, он стремился к политической власти, отчасти подражая своему любимому отцу, сильному и авторитетному человеку, который был членом колониального законодательного собрания, отчасти потому что его старший брат Сева — известный политик и состоятельный человек, который также был для Ноа образцом для подражания после смерти их отца.

После смерти отца в 1957 году Ноа некоторое время жил у брата, исполняя роль как бы прислуги. Он прибирался в доме, мыл стирал, приносил продукты и воду. Это фактически было виртуальным рабством. «В 1957 году мы с братом Кайма участвовали в предвыборной кампании брата Сева (С.Б.), выступая в его поддержку во всех районах Куранко. Я выполнял роль его секретаря по пропаганде. В 1962 году Сева снова потребовал мою помощь. Тогда я учился в средней школе в Магбураке. Парламент страны был распущен за 3 месяца до выборов. С.Б. прислал мне телеграмму, требуя моего участия в предвыборной кампании. Директор школы не разрешил мне уезжать, и я отправил брату телеграмму с отказом. С.Б. снова прислал телеграмму, приказывая мне приехать. То же самое происходило в 1962 году, когда брат выдвигал свою кандидатуру на пост главы Совета местных вождей племен совместно главой района Са Ниени. Я был вынужден бросить школу и начать помогать ему, но директор школы не разрешил мне возвращаться.

«Во время всеобщих выборов 1967 года, продолжал Ноа, мой брат уже был членом Парламента. Многие приятели советовали и мне выставить свою кандидатуру в оппозиционное движение Всенародный Конгресс. Но сэр Альберт Маргаи (лидер Народной партии Сьерра Леоне и премьер-министр), узнав, что я был на стороне оппозиции, приказал мне съездить во Фритаун. Демократическая партия оппозиции выделила мне машину «Фиат» дл поездки. Я помню, что выехал из Кабалы в 4.30 утра, чтобы выполнить приказ премьер-министра. Мы приехали во Фритаун поздно ночью и спали в машине. Утром я был приглашен в кабинет премьер-министра на 8 этаж административного здания. Мистер Канде доложил обо мне премьер-министру. Это могло означать, что разговор обо мне уже был. Премьер-министр сказал мне, что много слышан о моей деятельности. Но выразил недовольство по поводу того, что я вышел из игры из-за того, что моя мать стала меня упрекать, кричать на меня о том, что будут говорить о нас люди, если я выступлю против своего брата. Она говорила: «Люди будут смеяться над нами и говорить: Смотрите, два брата воюют друг с другом!» Поэтому я и вышел из игры».

«В 1967 году Народная партия Сьерра Леоне проиграла выборы, к власти пришел Всенародный Конгресс. С этого момента моя жизнь стала очень трудной. Я был просто раздавлен. Однажды я встретил человека по имени Бабанда из деревни Коди. Он спросил, не могу ли я помочь ему вылечиться от болезни. Мой кузен доктор Осаион Камара работал тогда в больнице Кабала. И я обещал даже повезти его туда. Но я не знал тогда, что Бабанда был из племени Жужу. А члены Всенародного Конгресса, оказывается, знали об этом. И когда до них дошла информация, что я хочу повезти Бабанду из Коба в Кабалу, они его арестовали, а меня обвинили в том, будто я его нанял для убийства премьер-министра (тогда им был Сиака Стивенс), а также доктора Форна (министра финансов) и С.И. Корума (заместителя премьер-министра). Полиция пришла в мой дом и арестовала и меня, обвинив в колдовстве. Но это обвинение с меня было снято, и меня отпустили. Но начальник полиции Горвье и глава Совета вождей племен Барума Мансараи решили, что меня должен судить местный суд. Я был осужден по статье 50. Я прибыл во Фритаун, чтобы нанять адвоката и написал заявление против моего обвинения. Вождь Роджерс Райт хотел помочь мне, но когда я сказал брату С.В., что я намерен предпринять, он приказал мне отказаться от всего. Мне было очень больно услышать от брата, что я просто несерьезен. Те, кто знал его хорошо, порицали его за это. Многие понимали, что я мог бы занимать более высокое положение в обществе, если бы брат не ломал мою судьбу. Но, знаете, я не испытывал злобы к

брату, мне просто было обидно, когда он называл меня несерьезным. Я привык во всем соглашаться с ним и отвечал: «Ты считаешь меня несерьезным, да, если бы я был серьезным, я бы не стал помогать тебе стать тем, кем ты стал сегодня».

Естественно, у С.В. был иной взгляд на те события, о которых так подробно рассказывал Ноа. С.В. считал, что настаивал на том, чтобы Ноа окончил школу, но Ноа сам решил иначе. С.В. обеспечил Ноа работой в Коно. Однако правда у Ноа иная. Вместо того, чтобы реально помогать Ноа, в чем он нуждался, его брат постоянно унижал его. Ноа не только страдал оттого, что был отвержен братом, из-за привязанности к С.В. его постоянно преследовали несчастья. Но он был уверен, что по своим способностям он был равен своему брату. Если бы события сложились иначе, он тоже мог бы стать Большим человеком.

В своей борьбе за признание Ноа сначала ищет помощи у социальной власти. Но разочаровавшись в этих своих усилиях, он все больше стал обращаться к тому, что Джеймс Фернандес называет «окультурными способами поиска силы»<sup>34</sup>. В стране, где пропасть между надеждами и возможностями велика, «дикие» силы — колдовство, ворожба, бандитизм, религиозный фанатизм все больше становятся привлекательными способами быть признанным — способом, символически компенсирующим чувство отверженности и ничтожности. Возможно, для Ноа поворотным моментом в жизни был именно арест и обвинение в колдовстве. Почему бы тогда не стать человеком, которого обвиняют в том, что он существует, и не повернуть опозоренную идентичность себе на пользу?

### *Список литературы:*

1. Jackson Michael. *Existential Anthropology (Events, Exigencies and Effects)*. New York: Oxford, 2010.

### *References (transliteration):*

1. Jackson Michael. *Existential Anthropology (Events, Exigencies and Effects)*. New York: Oxford, 2010.

В нашу последнюю встречу с Ноа мы сидели на ступеньках дома его брата С.Б. во Фритауне. Ноа рассказывал о своих оккультных способностях: «Я был знаком с неким доктором Кава, работавшим хирургом — консультантом больницы в Коннате. Его сестра всю жизнь была им недовольна, завидовала его успехам, его престижному положению в обществе и колдовала, чтобы навредить ему. Доктор страдал постоянными головокружениями, мог потерять сознание даже во время операции. В результате несколько пациентов погибли, а доктора отстранили от работы. Его даже стали называть «Кава-убийца». Ноа, обладавший оккультными способностями, провел сеанс лечения — «очищения» доктора. Сестра же доктора вскоре умерла — в наказание за ее колдовство, считал Ноа. Кава возвратился к своей работе и сделал Ноа операцию по удалению аппендицита и грыжи. Ноа верил доктору, потому что теперь он стал свободен от пагубного влияния сестры.

Хотя это долгое повествование Ноа содержит множество культурных феноменов из жизни Куранко — такие как соперничество между старшими и младшими братьями, маргинализация ребенка в семье, если он рожден последним, влияние матери при решении вопроса о наследстве между детьми по мужской линии и другие — оно непосредственно связано с исторической и экономической ситуацией жизни в стране с ограниченными ресурсами и возможностями, это повествование о бытии в мире, где оно ненадежно, нестабильно и где попытки человека в какой-то степени контролировать или понять силы, влияющие на его судьбу — являются неразрешимой задачей.

<sup>34</sup> Fernandez J. *An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1982. P. 215.