Пьер БУРДЬЕ[1]

ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ[2]

Способы господства

Теория собственно экономических практик образует лишь частный случай общетеоретической экономики практик. Даже когда практики являют собой все признаки бескорыстия, ускользая от логики узко «экономического» интереса и ориентируясь на цели нематериальные и трудно квантифицируемые (как в «докапиталистических» обществах или же в культурной сфере капиталистических обществ), они все равно продолжают подчиняться экономической логике. Соответствия, связывающие между собой обращение покупаемых и выкупаемых назад земель, обращение «долгов» и «расплат» в кровной мести или же обращение женщин, отдаваемых и получаемых замуж, – т. е. соответствия между разными видами капитала и соответствующими им способами обращения – заставляют отбросить дихотомию экономического и не-экономического, которая мешает рассматривать науку об «экономических» практиках как частный случай науки, способной трактовать все практики вообще, включая те, что стремятся к бескорыстию и безвозмездности, свободе от «экономии», так же как практики «экономические», ориентированные на максимизацию материальной либо символической прибыли. Накапливаемый группами капитал, эта энергия социальной физики[1], может существовать в *различных видах* (в нашем конкретном случае это капитал боевой силы, связанный с возможностью ее мобилизации, т. е. с ее численностью и боеспособностью, «экономический» капитал, т. е. земли, скот, рабочая сила, также связанная со своей мобилизуемостью, и символический капитал, обеспечиваемый законосообразным использованием других видов капитала); хотя все они подчинены строгим законам эквивалентности, т. е. взаимно конвертируемы, каждый их них производит свои спе-

---

[1] Пьер Бурдье (1930 – 2002) – известный французский социолог. Глава кафедры социологии Коллеж де Франс, руководитель Центра Европейской социологии, профессор Высшей школы социальных наук, он был одной из наиболее ярких и значимых фигур современной социологии. На русском языке изданы его основные труды: «Социология политики» (М., 1993), «Начала» (М., 1994), «Практический смысл» (М., 2001) и др.

[2] Публикуется с незначительными сокращениями по: *Бурдье П.* Практический смысл / Пер. с фр. / Общ. ред. перевода и послесловие Н.А.Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 238–265.

цифические эффекты и только в своих специфических условиях. Однако существование символического капитала, т. е. «материального» капитала в своей неузнанно-признанной форме, хоть и не опровергает аналогию между капиталом и энергией, но напоминает нам о том, что наука об обществе – это не социальная физика; оно напоминает о том, что в состав социальной реальности входят акты *познания,* требуемые для неузнавания и признания, а порождающая их социально сложившаяся субъективность сама принадлежит к объективному миру.

От симметрического обмена дарами к асимметрическому демонстративному перераспределению благ, которое лежит в основе образования политической власти, переход осуществляется постепенно: по мере того как мы удаляемся от строгой взаимности, предполагающей относительное равенство в экономическом положении партнеров, закономерно возрастает роль встречных приношений, имеющих характерно символическую форму, – таких как выражение благодарности, почтения, уважения, обязанности и морального долга. Осознав эту непрерывность, исследователи типа Поланьи или Салинса, верно отметивших определяющую функцию перераспределения благ в образовании политической власти и в функционировании племенной экономики (где цикл «накопление–перераспределение» выполняет примерно те же функции, что и государство и общественная казна), вероятно, не упустили бы из виду центральную операцию этого процесса, а именно обратную конверсию экономического капитала в капитал символический, порождающую отношения зависимости, в основе своей экономические, но скрытые под покровом моральных отношений. Рассматривая один лишь частный случай обменов, направленных на *освящение* симметрических отношений, а в асимметрических отношениях учитывая только их экономический эффект, мы рискуем забыть о таком эффекте кругооборота (в котором и порождается символическая прибавочная стоимость), как легитимация произвола, покрывающая собой асимметричное силовое отношение.

Существенно отметить, как это сделал Маршалл Д.Салинс, развивая анализ Маркса[2], что в докапиталистической экономике возможности косвенного и безличностного господства предоставляются не столь автоматически, как по логике рынка труда[3]. И в самом деле, богатство может функционировать как капитал лишь в соотнесенности с собственно экономическим полем, предполагая тем самым целый комплекс экономических институтов и корпус специализированных агентов, обладающих специфическими интересами и способами мышления. Так, Мозес Финли хорошо показал, что античной экономике, чтобы «преодолеть рамки индивидуальных ресур-

сов» путем мобилизации частных капиталов, недоставало не самих ресурсов, а институциональных средств, т. е. системы организации производства и его финансирования, в особенности кредитных инструментов[4]. С еще большим основанием такой анализ применим к старинной Кабилии, где не имелось даже зачаточных орудий какого-либо экономического института. Земля была практически полностью исключена из оборота – разве что порой она могла переходить от одной группы к другой в качестве залога. Деревенские или племенные рынки оставались разрозненными и никоим образом не могли интегрироваться в единый механизм. С пространственным различением места жительства (деревни), и места сделок (рынка) была связана оппозиция «клятвопреступления», допустимого при рыночных сделках, и добросовестности, подобающей при обменах между родными и знакомыми; но она имела своей главной функцией поддерживать установку на расчет, характерную для рынка вне отношений взаимности, и ничуть не мешала рынку местному оставаться, по словам Поланьи, «погруженным в социальные отношения» (*embedded in social relationships*)[5].

…Подобно тому как экономическое богатство может функционировать в качестве капитала лишь в соотнесенности с экономическим полем, так же и культурная компетенция во всех ее формах конституируется как культурный капитал лишь в рамках системы объективных отношений, устанавливающихся между системой экономического производства и системой производства производителей (каковая сама образуется соотнесенностью школьной системы и семьи). В обществах, лишенных письменности, которая позволяет в объективной форме сохранять и накапливать унаследованные от прошлого культурные ресурсы, и системы образования, которая наделяет агентов необходимыми навыками и диспозициями для их символической реаппроприации, – в таких обществах культурные ресурсы могут сохраняться лишь *в инкорпорированном виде[6];* соответственно культурные ресурсы обречены исчезать вместе с агентами-носителями, и единственное средство обеспечить их постоянную сохранность – это работа заучивания, которая, как это видно на примере бардов, может быть столь же длительной, как и само применение заученного. Хорошо известно, какие трансформации влечет за собой появление такого инструмента, как письменность[7]; отделяя культурные ресурсы от личности, письменность позволяет преодолевать антропологические границы – в частности, границы индивидуальной памяти – и освобождает от ограничений, обусловленных такими мнемотехническими средствами, как поэзия, эта главная техника сохранения памяти в дописьменных обществах[8]; она делает возможным накопление культуры, прежде хранившейся

лишь в инкорпорированном виде, и, соответственно, *первоначальное накопление культурного капитала* как полную или частичную монополизацию символических ресурсов – религии, философии, искусства, науки – через монополизацию средств для усвоения этих ресурсов (письма, чтения и прочих дешифрующих техник), которые теперь сохраняются уже не в памяти людей, а в текстах. Но предпосылки своей полной реализации этот капитал обретает лишь с появлением *школьной системы,* которая присваивает *титулы,* устойчиво освящающие положение человека в структуре распределения культурного капитала.

Хотя в высшей степени оправданно напоминать об этих *негативных предпосылках* преимущественного или даже исключительного применения символических форм власти, все же не следует игнорировать и то, что они не более объясняют специфическую логику символического насилия, чем отсутствие громоотвода или электрического телеграфа (как пишет Маркс в «Общем введении» к «Критике политической экономии») объясняют существование Юпитера или Гермеса, т. е. внутреннюю логику греческой мифологии. Чтобы копнуть глубже, нужно принять всерьез предлагаемое самими агентами представление об экономике своей практики и понять, в чем такое представление более всего противостоит «экономической» сути этой самой практики. Вождь действительно является, по выражению Малиновского, «племенным банкиром», который накапливает у себя пищу лишь для того, чтобы раздавать ее другим, создавая тем самым капитал обязательств и долгов, которые далее оплачиваются в форме знаков уважения, почтения, преданности и т. д., а при необходимости и в форме работ и услуг, каковые могут стать основой накопления новых материальных благ. Однако эта аналогия не должна вводить в заблуждение, и процессы кругооборота, когда за сбором дани следует ее раздача, т. е. как бы возвращение к исходной точке, – были бы совершенно бессмысленны, если бы не имели результатом преобразование самой природы социальных отношений между включенными в них агентами и социальными группами. Всюду, где наблюдаются такие *циклы освящения,* их функцией является фундаментальная операция социальной алхимии – превращение произвольных отношений в законные, фактических различий – в официально признанные отличия.

Богатство нужно для того, «чтобы одаривать бедных»[9]. Таково образцовое выражение того *практического отрицания* корыстного интереса, которое, как и фрейдовское *Verneinung*, позволяет удовлетворить свой интерес, но только в особой (бескорыстной) форме, стремясь показать, что ты его не удовлетворяешь (своеобразное *Aufhebung* вытеснения, из которого, однако, не вытекает «призна-

ние вытесненного»). Обладание служит для дарения. Но самое дарение есть тоже обладание. Невозвращенный дар может стать долгом, устойчивым обязательством; и единственная подлинная власть, основанная на признательности, личной верности или престиже, обеспечивается дарениями. В подобном мире есть только два способа прочно привязать кого-либо к себе: либо дар как долг, т. е. открыто экономические обязательства, налагаемые ростовщиком[10], либо моральные обязательства и аффективные связи, создаваемые и поддерживаемые щедрым даром, – словом, либо открытое принуждение, либо принуждение символическое, *цензурированное и эвфемизированное,* т. е. неузнанно-признанное. «То, как дают», манера, форма действия – вот чем отличается дар от сделки «ты – мне, я – тебе», моральное обязательство от обязательства экономического; *обставлять дело формами* – это значит с помощью манеры действия и его внешних форм практически отрицать содержание этого самого действия и то принуждение, которое потенциально может в нем скрываться[11]. Эти две формы принуждения, сосуществующие в одной и той же общественной формации и даже порой в одном и том же конкретном взаимоотношении, очевидным образом соотнесены между собой: господство всегда осуществляется в своей *элементарной форме,* в форме конкретно-межличностной, а потому оно не может проявляться открыто и вынуждено прятаться под покровом «заколдованных» отношений, официальным образцом которых служат отношения родственные; короче говоря, чтобы быть признанным, оно должно быть неузнанным. Докапиталистическая экономика является привилегированным местом символического принуждения, потому что в ней отношения господства могут устанавливаться, поддерживаться или восстанавливаться только благодаря таким стратегиям, которые, дабы не погибнуть, открыто выдав свою суть, вынуждены переоблачаться, перевоплощаться, одним словом *эвфемизироваться; цензура,* которой эта экономика подвергает открытые проявления принуждения, в частности в его грубо экономической форме, приводит к тому, что корыстные интересы могут удовлетворяться лишь при условии их маскировки в тех самых стратегиях, посредством тех самых стратегий, которые направлены на их удовлетворение.

Итак, не следует усматривать противоречие в том, что принуждение оказывается одновременно и более присутствующим, и более скрытым[12]. Поскольку данная экономика не имеет в своем распоряжении объективных механизмов неумолимо-скрытого принуждения, позволяющих господствующим классам ограничиваться порой чисто негативными стратегиями воспроизводства, то ей приходится *одновременно* обращаться к таким формам господства,

которые на взгляд современного наблюдателя могут показаться более грубыми, примитивными, варварскими – и в то же время более мягкими, гуманными, уважительными к человеческой личности[13]. Такое сосуществование открытого (физического или экономического) принуждения с утонченнейшим символическим принуждением обнаруживается во всех характерных для этой экономики институтах и в сердце любого конкретного социального отношения: оно наличествует и в даре и в долге, общей чертой которых, несмотря на их внешнюю противопоставленность, является способность служить основанием для зависимости и даже порабощения, но также и солидарности – смотря какую стратегию они обслуживают[14]. Эта сущностная двойственность всех институтов, которые в современных таксономиях обычно трактуются как «экономические», свидетельствует о том, что друг с другом могут сосуществовать противоположные стратегии, как, например, в отношениях между хозяином и его *khammes*, что они служат *взаимозаменимыми* средствами для выполнения одной и той же функции и что «выбор» между открытым принуждением и принуждением мягко-незримым зависит от состояния силовых отношений между обеими сторонами и от интегрированности и этической чистоты группы, которая служит им арбитром. До тех пор пока открытое принуждение – со стороны ростовщика или безжалостного хозяина – наталкивается на коллективное осуждение и рискует получить в качестве ответа либо насильственный отпор, либо бегство жертвы, – а значит, в обоих случаях, *при отсутствии дальнейших ходов,* уничтожение того самого отношения, которым предполагалось воспользоваться, – до тех пор наиболее экономичным, т. е. наиболее сообразным с экономикой данной системы способом господства оказывается принуждение символическое, мягкое, незримое, неузнаваемое в качестве такового, принимаемое поневоле, но вместе с тем и по вольному выбору, принуждение доверием, обязательством, личной верностью, гостеприимством, дарением, долгом, признательностью, почтением – одним словом, всеми теми добродетелями, которые чтит мораль чести.

В таких условиях социальное отношение, столь близкое к простому отношению труда и капитала, как отношение хозяина и его *khammes* (т. е. арендатора-пятидольщика, получавшего себе очень небольшую часть урожая – обычно одну пятую, с некоторыми местными вариациями), могло поддерживаться лишь благодаря сочетанию или чередованию материального и символического принуждения, непосредственно прилагаемых к человеку, которого требовалось закрепостить. Хозяин мог держать у себя своего *khammes* посредством долга, вынуждая его продлевать договор до

тех пор, пока тот не найдет себе другого хозяина, согласного выплатить прежнему сумму задолженности, – т. е. неограниченно долго. Он мог также прибегнуть и к столь грубым мерам, как изъятие всего урожая без остатка для покрытия выданного ранее аванса. Однако каждое конкретное отношение являлось продуктом сложных стратегий, чья эффективность зависела не только от материальной и символической силы партнеров, но еще и от их умения привлечь на свою сторону группу, вызвав в ней чувства сострадания или возмущения. Рискуя лишиться зачастую главной выгоды, доставляемой данным отношением, – а для многих хозяев, которые были немногим богаче своих *khammes* и оказались бы тогда вынуждены сами обрабатывать свою землю, такую выгоду составлял самый статус хозяина (т. е. не-*khammes*), – хозяин был заинтересован демонстрировать приличествующие своему рангу достоинства, устраняя из этого «экономического» отношения всякие гарантии кроме верности, требуемой честью, и относясь к своему *khammes* как к компаньону; а тот, со своей стороны, только и желал при содействии всей группы вжиться в эту фикцию – пусть и корыстную, но способную доставить ему уважительное представление о своем уделе. Учитывая отсутствие настоящего рынка труда и нехватку (а стало быть, дороговизну) денег, хозяину было удобнее всего обеспечивать свои интересы, день за днем создавая, ценой постоянных забот и знаков внимания, не только «экономические», но и этико-эмоциональные связи, соединявшие его со своим *khammes*; нередко, чтобы прочнее закрепостить *khammes*, он сам устраивал его женитьбу (или женитьбу его сына) и селил его вместе с семейством у себя в доме; дети, вырастая вместе с хозяйскими в условиях общего пользования всеми благами (стадом, полями и т. д.), нередко узнавали о своем положении лишь весьма поздно. Нередко случалось, что один из сыновей *khammes* уходил на заработки в город одновременно с одним из сыновей хозяина, отдавая последнему, как и тот, свои сбережения. Одним словом, чтобы добиться от *khammes* прочной преданности своим, хозяйским интересам, хозяин должен был всецело *приобщать* его к этим своим интересам, тем самым маскируя, символически отрицая всем своим поведением асимметричность связывавших их отношений; *khammes* – это человек, которому доверяют свое имущество, дом, честь (об этом говорит формула, произносимая хозяином, когда он отправляется на заработки в город или во Францию: «полагаюсь на тебя, товарищ, сам я ухожу в товарищество»); это человек, «обращающийся с землей по-хозяйски», ибо в поведении хозяина ничто не мешает ему признавать за собой самим права на обрабатываемую им землю, и нередко можно услышать, как *khammes*, уже давно расставшийся

со своим «хозяином», чтобы пройти на его участок или нарвать его фруктов, ссылается на пролитый им здесь некогда пот. И, никогда не чувствуя себя вполне освободившимся от обязательств перед своим бывшим хозяином, он зато может и его упрекать в «измене» и «подлости», состоящей в том, что тот бросил «взятого к себе» человека.

Мягкие и скрытые формы принуждения тем вероятнее утверждаются как единственный способ осуществления господства и эксплуатации, чем труднее реализуется и сильнее осуждается людьми грубо-непосредственная эксплуатация. Отождествлять эту по сути своей двойственную экономику с ее официальной сутью было бы столь же ошибочно, как и сводить ее к одной лишь ее «объективной» сути, усматривая во взаимопомощи барщинный труд, в *khammes* разновидность раба, и так далее. «Экономический» капитал действует только в эвфемизированной форме капитала символического. В такой обратной конверсии капитала, составляющей условие его действенности, нет ничего автоматического: для нее требуется не только безукоризненно знать логику этой экономики отрицания, но и постоянно заботиться, *трудиться* для установления и поддержания отношений, а также делать значительные *инвестиции,* и материальные и символические, – будь то политическая защита от нападений, краж, оскорблений действием и словом или же экономическая поддержка, порой весьма дорогостоящая, особенно в случае недорода; требуется также готовность (искренняя) принести в дар какую-нибудь из тех сугубо личных вещей, которые дороже любых благ и денег и которые, как говорится, нельзя «ни дать ни взять», – а равно и *время*[15], потребное для дел, «которые не забываются», так как были выполнены вовремя и должным образом, – «знаков внимания», «жестов», «любезностей». Авторитет всегда воспринимается как личная собственность, потому что мягкое принуждение требует от осуществляющего его *расплачиваться собой*[16].

Мягкое господство очень дорого обходится тому, кто его осуществляет, – и прежде всего в экономическом плане. Действуя заодно с объективными трудностями (слабостью средств производства и отсутствием «экономических» институтов), социальные механизмы вытеснения экономического интереса направлены на то, чтобы сделать накопление символического капитала единственной признанной формой накопления, и этого, конечно, достаточно, чтобы затормозить, если не вообще сделать невозможной, концентрацию материального капитала[17]. Богачи должны были считаться с коллективным суждением, так как именно от него они получали свой авторитет, в частности свою способность мобилизовать группу

за или против каких-либо других индивидов или групп; они должны были считаться и с официальной моралью, требовавшей от них не только активно участвовать в церемониальных обменах, но и вносить большую часть взносов на поддержку бедных, на прием чужеземцев и на организацию праздников. Такие должности, как *t'amen*, «ответственный» или «поручитель», представлявший свою группу на собраниях и вообще во всех торжественных обстоятельствах (он, скажем, получал причитавшуюся своей группе часть при коллективных жертвоприношениях), не особенно оспаривались и не вызывали особенной зависти, и нередко самые влиятельные и сильные в своей группе лица отказывались от этой должности или скоро просили о замене; действительно, представительские и посреднические обязанности, возлагавшиеся на *t'amen'*а, отнимали много времени и сил. Те, кого группа наделяет почтительным именем «мудрого» или «великого» и кто, даже в отсутствие всякого официального мандата, оказывается молчаливо облечен делегированной ему властью над группой, *обязаны перед собой* (речь идет именно об обязанности по отношению к себе самому, вытекающей из высокой самооценки) постоянно направлять группу к официально признаваемым ею ценностям – как своим образцовым поведением, так и прямыми выступлениями: если в группе подерутся две женщины, то именно такому человеку надлежит их разнять, а то и побить (в случае, если это вдовы или же если мужчины, от которых они зависят, не обладают авторитетом) или же наложить на них штраф; в случае серьезного конфликта между членами своего клана такой человек обязан был призывать обе стороны к мудрости, что всегда нелегко и порой небезопасно; при любом происшествии (например, преступлении), способном повлечь за собой межклановый конфликт, такие люди вместе с отшельником-марабутом собирались на совет с целью примирить противников; наконец, их обязанностью было защищать интересы бедняков и клиентов, преподносить им дары при традиционных сборах пожертвований, по праздникам посылать им угощение, оказывать помощь вдовам, женить и выдавать замуж сирот и т. д.

Таким образом, личный авторитет не обеспечивается официально заявленным и институционально гарантированным делегированием свыше, а может только постоянно поддерживаться поступками, которые практически подтверждают его своим соответствием признанным группой ценностям[18]; «великие» менее кого-либо другого могут позволить себе вольно обращаться с официальными нормами и должны оплачивать свою повышенную ценность повышенным соответствием ценностям группы. До тех пор пока не образовалась система механизмов, своим собственным действием

обеспечивающих воспроизводство установленного порядка, господствующим классам, чтобы обеспечить прочность своего господства, недостаточно *полагаться на действие системы,* над которой они господствуют; они должны лично и каждодневно трудиться для производства и воспроизводства предпосылок своего господства, которые все время неустойчивы. Они не могут просто присваивать себе выгоды от действия социальной машины, которая еще не находит в себе самой способность к самоувековечению, и оказываются принуждены к *элементарным формам господства,* т. е. к прямому господству человека над человеком, предельным случаем которого является присвоение себе чужой личности – рабство; присваивать себе труд, услуги, имущество, знаки почтения и уважения других людей они могут, лишь «завоевывая» этих людей лично, «привязывая» их к себе, то есть создавая личные, межличностные узы. Эта фундаментальная операция социальной алхимии (парадигмой для которой служит обмен дарами) – превращение какого-либо вида капитала в капитал символический, законное владение, обоснованное самой природой владельца, – всегда предполагает особую форму труда, видимую (пусть и не всегда демонстративную) затрату времени, денег и энергии, некоторое вторичное *перераспределение,* необходимое, чтобы сделать признанным первичное распределение – в форме признательности получателя по отношению к тому, кто, имея более выгодную позицию в системе распределения, имеет возможность давать другим; это признание долга и вместе с тем признание чужого достоинства.

Как мы видим, социальные механизмы, обеспечивающие выработку законосообразных габитусов, не подчиняются упрощенному делению на базис и надстройку[19]; они, как и в других случаях, составляют неотъемлемую часть условий воспроизводства общественного строя и самого производственного аппарата, который не мог бы функционировать без тех диспозиций, что группа постоянно внушает своим членам и закрепляет у них, делая просто *немыслимыми* такие практики, чью законность и даже самоочевидность в дальнейшем выявит расколдованная экономика «голого интереса». Однако то, что в установлении и увековечении прочных отношений господства особенно большую роль играют габитусы и их стратегии, – это опять-таки эффект *структуры поля:* не предоставляя институциональных предпосылок для накопления экономического или культурного капитала (и даже прямо подавляя его с помощью *цензуры,* которая заставляет прибегать к эвфемизированным формам власти и принуждения), данный экономический строй ведет к тому, что стратегии, нацеленные на накопление символического капитала и наблюдаемые во всех общественных формациях, оказываются здесь самыми

рациональными, так как они наиболее эффективны в рамках присущих этому миру требований. Основание всех существенных различий между способами господства есть степень объективации капитала: социальные миры, в которых отношения господства возникают, исчезают и возникают вновь в ходе личностных взаимодействий и благодаря им, противостоят таким общественным формациям, где они опосредованы объективно институционализированными механизмами типа «саморегулирующегося рынка» (*self-regulating market*) в смысле Карла Полани, системы образования или аппарата юстиции, а потому обладают плотностью и постоянством вещей, неподвластных индивидуальному сознанию и индивидуальной власти.

Оппозиция между такими мирами социальных отношений, которые не содержат в самих себе принцип своего воспроизводства и могут существовать лишь ценой продолжающегося творения, и таким социальным миром, который влеком своей собственной *vis insita*, а потому избавляет своих агентов от непрерывной, бесконечной работы по своему установлению и восстановлению, – эта оппозиция имела прямое выражение в истории или же предыстории общественной мысли. «У Гоббса, – пишет Дюркгейм, – общественный строй зарождается волевым актом, и опорой ему также служит постоянно возобновляемый волевой акт»[20]. Судя по всему, разрыв с подобными артифициалистскими представлениями – необходимая предпосылка научного подхода – не мог состояться прежде, чем в самой реальности не сложились такие объективные механизмы, как *self-regulating market*, который, по замечанию Поланьи, был словно создан для того, чтобы заставить людей уверовать в детерминизм[21].

Объективация приобретаемых материально-символических благ в форме институтов гарантирует их устойчивость и возможность накопления, для их сохранения агентам не приходится больше постоянно воссоздавать их с нуля специальными поступками; но поскольку выгоды, обеспечиваемые этими институтами, присваиваются дифференциально, то такая объективация неразрывным образом связана также и с тенденцией воспроизводить структуру распределения капитала, составляющего, в разных своих видах, условие этого присвоения, а заодно и структуру отношений господства и зависимости.

Парадокс в том, что благодаря существованию относительно автономных полей, которые функционируют согласно точным механизмам, способным диктовать агентам свои законы, – те, кто имеет возможность контролировать эти механизмы и присваивать себе материальные или символические выгоды от их функциони-

рования, могут *экономить* на стратегиях, прямо и открыто направленных на господство над людьми. Речь идет именно об экономии, так как стратегии, преследующие цель устанавливать и поддерживать устойчивые отношения межличностной зависимости, обходятся, как мы видели, чрезвычайно дорого, так что в итоге овчинка не стоит выделки и действия, потребные для упрочения власти, сами же способствуют ее расшатыванию. Чтобы получить право, приходится тратить силу, и порой значительная часть силы именно на это и уходит[22].

Чистым образцом политики является чувство чести. Оно заставляет накапливать материальные богатства, которые не оправданы «в самих себе», т. е. в своей «экономической» или «технической» функции, и которые в пределе могут быть вообще бесполезными, как предметы обмена во многих архаических экономиках, но зато ценятся как *средства доказательства власти путем показа*, как «казовый», по выражению Паскаля, символический капитал, сам способствующий своему воспроизводству, т. е. воспроизводству и легитимации существующих иерархий. В подобном контексте накопление материальных богатств – всего лишь одно из средств накопления символической власти, т. е. *власти добиваться признания власти;* «демонстративная» трата (отличающаяся от траты «продуктивной», отчего ее называют «бесполезной» или же «символической»), так же как и любая другая *видимая* трата признанных в данной общественной формациии знаков богатства, представляет собой как бы легитимирующее самоутверждение власти, посредством которого та заставляет узнать и признать себя. Утверждая себя очевидно-публичным образом, заставляя признать за собой право на зримость – в отличие от всяческих оккультных, скрытых, тайных, неофициальных, замалчиваемых (как в случае с магической порчей), а стало быть *цензурированных* видов власти, – власть достигает такой элементарной формы институционализации, как официализация. Но одна лишь полная институционализация позволяет если не вообще обойтись без «казовой» экономики, то по крайней мере не зависеть от нее всецело в достижении веры и повиновения со стороны других людей и в мобилизации их рабочей или боевой силы; и есть все основания предполагать, что накопление «экономического» капитала становится возможным тогда, когда, как при феодализме по концепции Жоржа Дюби, появляется возможность обеспечить устойчивое и менее дорогостоящее воспроизводство символического капитала и вести собственно политическую войну за свой ранг, отличие, первенство иными, более «экономными» средствами. При институционализации отношения агентов, неразрывно связанных с функцией, которую они выполня-

ют и которую они могут поддерживать, лишь постоянно расплачиваясь за это собственной личностью, заменяются строго установленными и юридически гарантированными отношениями социально признанных положений, характеризуемых своим *рангом* в относительно автономном пространстве социальных положений и обладающих своим собственным существованием, отличным и независимым от людей, кто их занимает или может занять, а эти последние характеризуются своими *титулами* – дворянскими титулами, титулами собственности или учеными титулами, – *уполномочивающими* их занимать данные положения[23]. В противоположность личному авторитету, который не может быть ни делегирован, ни передан по наследству, титул как *мера ранга или ряда,* т. е. как формальный инструмент оценки агентов при том или ином *распределении,* позволяет устанавливать отношения почти точной эквивалентности (или соизмеримости) между агентами, характеризуемыми как претенденты на присвоение благ определенной категории – недвижимости, почетных званий, должностей, привилегий, – и самими этими категориями благ; тем самым он устойчиво регулирует отношения между этими агентами с точки зрения их законной очередности в получении этих благ и во вступлении в группы, характеризуемые исключительной собственностью на эти блага. Так, например, система образования, придавая равное достоинство всем обладателям одного ученого звания и делая их тем самым взаимозаменимыми, сводит до минимума препоны к обращению культурного капитала, связанные с его инкорпорированностью в отдельном индивиде (хотя и не упраздняет всех выгод, связанных с харизматической идеологией незаменимой личности)[24]; она позволяет соотносить все множество обладателей титулов (и, отрицательным образом, множество тех, кто их лишен) с единым образцом, тем самым учреждая *единый рынок* всех культурных способностей и гарантируя конвертируемость в деньги культурного капитала, приобретенного ценой затраты определенного времени и труда. Ученое звание, как и деньги, обладает условной, формальной, юридически гарантированной ценностью, свободной в силу этого от местных ограничений (в отличие от такого культурного капитала, который не удостоверен системой образования) и от временных колебаний; гарантированный им как бы раз и навсегда культурный капитал уже не требуется постоянно подтверждать. Объективация, осуществляемая титулом и вообще всеми формами «полномочий» (*credentials*), в смысле «письменной квалификационной грамоты, дающей кредит и авторитет», нераздельно связана с другой объективацией, которую обеспечивает право, определяя *неизменные положения,* которые не зависят от потребных для их

занятия биологических индивидов и могут заниматься агентами биологически различными, но взаимозаменимыми как обладатели одних и тех же титулов. С этого момента отношения власти и зависимости уже не устанавливаются непосредственно между лицами; они учреждаются, непосредственно в объективной действительности, между институтами, т. е. между социально гарантированными титулами и социально определенными должностями, а через их посредство – между теми социальными механизмами, которые создают и гарантируют социальную значимость титулов и должностей и распределение этих социальных атрибутов между биологическими индивидами.

В праве всего лишь символически освящается – с помощью *фиксации,* дающей вечность и универсальность, – то состояние силовых отношений между группами и классами, которое вырабатывается и практически гарантируется действием такого рода механизмов. Например, правом фиксируется и легитимируется различие между функцией и личностью, между властью и ее носителем, а равно и соотношение, установившееся в данный момент времени между титулами и должностями (в зависимости от *bargaining power* продавцов и покупателей на рынке квалифицированной, т. е. гарантированной школьными титулами рабочей силы) и материализующееся в том или ином распределении материально-символических выгод, получаемых обладателями (или не-обладателями) титулов. Таким образом, своей собственной, собственно символической силой оно способствует действию механизмов, позволяющих обходиться без постоянного подтверждения силовых отношений путем прямого проявления силы.

Как мы видим, эффект легитимации сложившегося порядка связан не только с механизмами, традиционно рассматриваемыми как элементы идеологии (например, с правом). Система производства культурных благ и система производства производителей также выполняют, по самой логике своего действия, идеологические функции – в силу того, что механизмы, которыми они вносят свой вклад в воспроизводство социального строя и устойчивости отношений господства, остаются скрытыми. Как было показано в другом месте, система образования помогает снабдить правящий класс «теодицеей его собственных привилегий» не столько через те идеологии, которые она вырабатывает или прививает учащимся, сколько через то практическое оправдание существующего строя, которое она доставляет, скрывая под явно гарантируемым ею отношением тутулов и должностей *тайно фиксируемое* ею (при соблюдении формального равенства) отношение между присваиваемыми титулами и унаследованным культурным капиталом, т. е. через легитимизацию такого

рода наследования. Самые верные идеологические эффекты – это те, которым для своего осуществления требуются не слова, а круговая порука и замалчивание[25].

Приняв за истину, что символическое принуждение есть мягкая и скрытая форма, которую принимает насилие при невозможности открытого принуждения, можно понять, почему символические формы господства постепенно отмирают по мере образования объективных механизмов, которые делают ненужной работу эвфемизации и тяготеют к выработке «расколдованных» диспозиций, которое нужно для их собственного развития[26]. Становится также понятным, почему развитие субверсивно-критических сил, вызванных к жизни наиболее грубыми формами «экономической» эксплуатации, и выявление идеологических и практических результатов действия тех механизмов, что обеспечивают воспроизводство отношений господства, предопределяют *возврат* к способам накопления, основанным на конвертировании экономического капитала в символический; таковы, например, разнообразные формы легитимирующего перераспределения – публичного («социальная» политика) или приватного (финансирование «некоммерческих» фондов, дарения больницам, учебным и культурным учреждениям и т. д.), – посредством которых представители господствующего класса обеспечивают себе капитал «кредита», как бы уже не связанный с логикой эксплуатации[27]; таково же и накопление предметов роскоши, подтверждающих вкус и изысканность своего владельца. Отрицание экономики и экономического интереса, которое в докапиталистических обществах проявлялось преимущественно в области самих «экономических» сделок, было оттуда по необходимости вытеснено для образования «экономики» как таковой, и теперь его излюбленным прибежищем стала область искусства и «культуры», область чистого потребления (где тратятся, разумеется, деньги, но также и время), островок сакрального, демонстративно противопоставленный повседневно-профанному миру производства, приют безвозмездности и бескорыстия, который, как некогда теология, выдвигает свою воображаемую антропологию, полученную при нежелании знать все те отрицания, которые реально вершит «экономика».

Примечания

[1] Бертран Рассел, пусть и не выведя отсюда никаких реальных следствий, прекрасно выразил эту интуитивную аналогию между энергией и властью, которая могла бы послужить принципом образования единой науки об обществе: «Подобно энергии, власть существует во множестве форм, таких как богатство, военная сила, гражданская власть, влиятельность или

общественное мнение. Ни одна из них не может рассматриваться как подчиненная другим или, наоборот, как источник, из которого проистекали бы все остальные. Любая попытка рассматривать отдельно одну из форм власти – например, богатство – может закончиться лишь частичным успехом, подобно тому как исследование одной отдельно взятой формы энергии за некоторым порогом окажется недостаточным, если не учитывать другие ее формы. Богатство может проистекать из военной силы или же из влияния на общественное мнение, а они, в свою очередь, могут вытекать из богатства» (*Russel B.* Power, A New Social Analysis. Londres: George Allen and Unwin Ltd, 1938. P. 12–13). Он также намечает и программу науки о взаимопревращениях разных форм социальной энергии: «Следует считать, что власть, подобно энергии, непрерывно переходит из одной формы в другую, и целью науки об обществе должны быть поиски законов этих превращений» (P. 13–14).

[2] *Маркс К.* К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 3.

[3] *Sahlins M.D.* Political power and the economy in primitive society // *Dole G.E., Carneiro R.L.* Essays in the Science of Culture. N. Y., 1960. P. 390–415; Poor man, rich man, big man, chief: political types: Melanesia and Polynesia // Comparative Studies in Society and History. T. V. 1962–1963. P. 285–303; On the sociology of primitive exchange / M.Banton (ed.) The Relevance of Models for Social Anthropology. L, 1965. P. 139–236.

[4] *Finley M.I.* Technical innovation and economic progress in the Ancient World // The Economic History Review. 1965. Vol. XVIII. N°1. P. 29–45, особенно p. 37; см. также *Finley M.I.* Land debt, and the man of property in classical Athens // Political Science Quarterly. 1953. LXVIII. P. 249–268.

[5] *Polanyi K.* Primitive Archaic and Modern Economics / Dalton G. (ed.) N. Y., 1968, и The Great Transformation. N. Y., 1944. Парадоксальным образом один из участников коллективного труда под редакцией Карла Полани, Франсиско Бенет, уделяя слишком много внимания оппозиции между деревней и рынком, обходит молчанием практически все то, благодаря чему местный suq остается под ценностным контролем экономики добросовестности (*Benet F.* Explosive markets: The berber highlands // *Polanyi K., Arensberg C.M., Pearson H.W.* (eds) Trade and Market in the Early Empires. N. Y., 1957). На самом деле *suq*, идет ли здесь речь о мелком племенном рынке или о больших региональных рынках, представлял собой промежуточную стадию между двумя крайностями, которые никогда не реализовывались вполне: с одной стороны, это обмены в кругу близких людей, основанные на доверии и добросовестности, поскольку об обмениваемых продуктах и о стратегиях продавцов практически все всем известно, а отношения между участниками обмена существовали до него и должны продолжаться после; с другой стороны, рациональные стратегии *self-regulating market*, делающие возможной стандартизацию товаров и почти механическую закономерность всех процессов. В случае suq уже отсутствует традиционная полная информированность, но он еще не дает и ус-

ловий для рациональной информированности; поэтому целью всех крестьянских стратегий является ограничить ненадежность, непредвидимость конечного результата, превращая безличные и одномоментные, без прошлого и будущего, отношения коммерческой сделки в устойчивые отношения взаимности и используя для этого поручителей, свидетелей, посредников.

[6] Часто наблюдаемая в инициатических религиях вера в то, что знание может передаваться при разнообразных магических контактах – самый типичный из них поцелуй, – представляет собой попытку выйти за рамки такого способа хранения знаний: «Что бы ученый ни постиг, он узнает его от другого *dukun*, который является его guru (учителем); и что бы он ни постиг, он называет это своим *ilmu* (наукой). *Ilmu* понимается обычно как некое абстрактное знание и исключительный навык, однако умы «конкретные» и несколько «старомодные» иногда усматривают в нем род вполне реальной магической власти, которая в таком случае может передаваться и более прямым путем, нежели через обучение» (*Geerz C.* The Religion of Java. N. Y.; L., 1960. P. 88).

[7] См. особенно: *Goody J., Watt I.* The consequences of literacy // Comparative Studies in Society and History. 1862–1863. Vol. V. P. 304; *Goody J.*(ed.) Literacy in Traditional Societies. Cambridge, 1968.

[8] «В устных традициях поэт – это воплощенная книга» (*Notopoulos J.A.* Mnemosyme in Oral Literature // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1938. LXIX. P. 465–493). Уильям К.Грин в прекрасной статье показывает, каким образом смена способа накопления, обращения и воспроизводства культуры влечет за собой смену отведенной ей функции, а соответственно, и смену структуры ее произведений (*Greene W.C.* The spoken and the written word // Harvard Studies in Classical Philolog. 1951. T. IX. P. 24–58). Эрик А.Хэвлок также показывает, что культурные ресурсы оказываются трансформированы в самом своем содержании благодаря преобразованиям в технологии сохранения и передачи культуры (*the technology of preserved communication*), в частности при переходе от мимесиса, т. е. практической реактивации, в акте аффективного самоотождествления мобилизующей все ресурсы «конфигурации организованных действий» (*pattern of organised actions*) с мнемонической функцией – музыку, ритм, слова, – к письменному дискурсу, повторимому и обратимому, отделенному от ситуации и благодаря своему постоянству предназначенному становиться объектом анализа, контроля, сопоставления и рефлексии (*Havelock E.A.* Preface to Plato. Cambridge, 1963).

[9] Богатством, этим даром божьим, данным человеку для облегчения чужой нищеты, определяются прежде всего его обязанности. По-видимому, вера в имманентную справедливость, на которой основаны многие практики (например, коллективная присяга), способствует превращению щедрости в род жертвоприношения, доставляющего взамен божественное благословение – процветание; как говорят, «щедрый человек – друг Аллаха» («он владеет и нашим миром, и иным»); «да яст тот, у кого в обычае кормить дру-

гих»; а еще говорят: «О Аллах, дай мне, чтобы я мог давать другим» (дарить дары, ничем не владея, может только святой).

[10] Ростовщики окружены презрением, и некоторые из них, боясь общественного осуждения, предпочитают предоставлять своим должникам дополнительные отсрочки (скажем, до урожая оливок), чтобы тем не пришлось продавать свою землю для уплаты долга.

[11] В так называемых развитых обществах *обставлению дела формами* посвящают особенно много времени и труда, потому что отказ от признания очевидных истин типа «дела есть дела» или «*time is money*», на которых зиждется малохудожественный стиль жизни *hurried leisure class,* налагает особенно сильную цензуру на прямое выражение личного интереса; достаточно обратить на это внимание, чтобы понять, что общества архаические предоставляют любителям изящных форм «заколдованный» стиль жизни, возведенный в ранг искусства для искусства.

[12] В истории словаря индоевропейских институтов, которую пишет Эмиль Бенвенист, отмечен языковыми вехами процесс *разоблачения* и *расколдовывания,* ведущий от физического или символического принуждения к «экономическому» праву, от выкупа (пленника) к покупке, от воздаяния (за какой-либо подвиг) к плате за труд, а также и от моральной признательности к признанию долга, от веры к кредиту или же от морального обязательства к исполнительному обязательству, налагаемому судом.

[13] Вопрос об относительном *достоинстве* способов господства – который, как минимум, имплицитно содержится в руссоистских описаниях первобытного рая или же в американоцентристских рассуждениях о «модернизации», – лишен всякого смысла и может порождать лишь по определению бесконечные дебаты о *преимуществах и недостатках старого и нового,* интересные лишь как проявление *социальных фантазмов* исследователя, т. е. его внеаналитического отношения к своему собственному обществу. Как и во всех случаях, когда пытаются сравнивать одну систему с другой, можно сколь угодно долго противопоставлять друг другу частичные представления об обеих системах (например, «заколдованность» vs «расколдованность»), чья аффективная окраска и этические коннотации меняются в зависимости только от того, какая из двух систем взята в них за точку отсчета. Законный объект сравнения может быть только один – системы, взятые в целом, что делает невозможной любую оценку, кроме той, которая *фактически* вытекает из имманентной логики эволюции.

[14] Как показывает Мозес Л.Финли, задолженность, иногда специально поддерживаемая с целью создать ситуацию порабощения, может также служить и для создания отношений солидарности между равными людьми (*Finley M.-L.* La servitude pour dettes // Revue d'histoire du droit français et étranger. 4e série. T. XLIII. 1965. N°2. P. 159–184).

[15] Тому, кто «не умеет посвятить другому приличествующее тому время», бросают упреки: «Ты едва пришел, а уже уходишь», «Ты нас оставляешь? А мы только-только уселись... Еще ни о чем и не поговорили».

[16] Как напоминает Бенвенист, латинское *fides* – это не «доверие», а «то личное достоинство человека, которое обеспечивает доверие к нему и осуществляется в форме авторитетного покровительства по отношению к доверителю» (*Benveniste E.* Op. cit. T. I. P. 117).

[17] По-видимому, совершенно исключительным был факт, когда, по сообщению Монье, народное собрание специально предписывает кому-то «прекратить обогащаться» (*Maunier P.* Mélanges de sociologie nord-africaine. P., 1930. P. 68).

[18] В ином положении находятся марабуты, поскольку они располагают делегированным авторитетом как члены уважаемой корпорации и «слуги культа» и обладают обособленным статусом – в частности, соблюдают весьма строгую эндогамию, а также ряд характерных для себя традиций, таких как затворничество жен. Однако же и те люди, о ком говорят, что они, «как горный поток, в грозу становятся больше самих себя», могут, согласно присловью, извлекать выгоду из своей почти институционализированной должности *посредников* лишь постольку, поскольку знание традиций и отдельных лиц сообщает им символический авторитет, существующий только как прямо делегированный от группы; марабуты же чаще всего служат просто коллективным алиби (как говорят, «дверью»), которое позволяет конфликтующим группам прийти к соглашению, не теряя лица.

[19] Успех, которым почти неизбежно пользуется мышление категориями «инстанций», обусловлен тем, что, как показывает даже простейший анализ словоупотребления, оно позволяет использовать для классификационных и якобы объяснительных нужд богатую и успокоительную символику *архитектуры* – прежде всего, разумеется, *структуру,* а значит и *инфраструктуру (базис) и суперструктуру (надстройку),* но также и *основу, основание, фундамент, базу,* не забывая и несравненных *ярусов* Гурвича (размещенных в глубину).

[20] *Durkheim E.* Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie. P., 1953. P. 195–197. Это в точности соответствует картезианской теории продолжающегося творения. Когда же Лейбниц подвергает критике представление о Боге, который обречен двигать вещи, «как плотник свой топор или как мельник управляет мельницей, то задерживая воду, то спуская ее на колесо» (*Лейбниц Г.-В.* Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 294) <*Leibniz G.W.* De Ipsa Natura. Opuscula philosophica selecta. P., 1939. P. 92. – *Примеч. перев.*> и выдвигает вместо картезианского мира, неспособного поддерживать свое существование без постоянной помощи, свой физический мир, наделенный *vis propria*, то тем самым он оказывается провозвестником всех форм отказа видеть в социальном мире «природу» (т. е. имманентную необходимость) – отказа, который найдет себе выражение значительно позже (а именно во введении к «Началам философии права» Гегеля).

[21] В свою очередь, существование механизмов, способных обеспечивать воспроизводство политического строя без особого вмешательства извне, склоняет к более узкому пониманию самой политики и практик, направленных на приобретение или сохранение власти – из этой сферы молчаливо исключают борьбу за обладание механизмами воспроизводства.

Тем самым социология, делая своим главным предметом (как ныне в так называемой «политологии») сферу законной политики, принимает на свой счет уже заданный объект, навязываемый ей реальностью.

[22] Уже много раз отмечалось, что логика, согласно которой перераспределение благ является условием сохранения власти, в тенденции тормозит или даже вообще блокирует первоначальное накопление экономического капитала и возникновение классового деления (см., например: *Wolf E*. Sons of the Shaking Earth. Chicago, 1959. P. 216).

[23] Социальная история понятия титула, частными случаями которого являются титул дворянский и ученый, должна была бы показать общественные предпосылки и результаты перехода от личного авторитета (такого, как *gratia* у римлян – уважаемость, влиятельность) к *титулу* или, если угодно, от чести к *ius honorum*; например, в Риме обладание титулами (такими как *eques romanus*), которым характеризовалось *dignitas*, т. е. официально признанное положение в государстве (в отличие от простого личного достоинства), постепенно перешло – равно как и использование *insignia* – под пристальный контроль обычая или закона (*Nicolet Cl.* L'ordre équestre a l'époque républicaine. T. I. Définitions juridiques et structures sociales. P., 1966. P. 236–241).

[24] Будучи мерой ранга, указывающей на положение агента в структуре распределения культурного капитала, ученое звание социально воспринимается как гарантирующее обладание определенным количеством культурного капитала.

[25] Это, кстати говоря, означает, что всякий анализ идеологий в узком смысле, как легитимирующих дискурсов, не включающий в себя анализ соответствующих институциональных механизмов, рискует стать не более чем добавочным вкладом в эффективность этих идеологий: именно так происходит при всяком внутреннем (семиологическом) анализе политических, школьно-образовательных, религиозных или эстетических идеологий, когда забывают, что в некоторых случаях политическая функция этих идеологий может сводиться к эффекту смещения, скрадывания, маскировки и легитимации, который они производят, воспроизводя (опуская их, обходя стороной, попустительствуя им вольным или невольным умолчанием) результаты действия объективных механизмов. Такова, в частности, харизматическая или меритократическая идеология, особая форма дара «одаренности», которая неравенством природной одаренности людей объясняет их различные шансы на получение титулов, подкрепляя тем самым действие механизмов, скрадывающих отношение между получаемыми титулами и унаследованным культурным капиталом.

[26] В идеологической борьбе за оценку действительности между группами (скажем, возрастными или половыми) или же между социальными классами противовесом символического принуждения (принуждения неузнанно-признанного, а потому легитимного) выступает осознание произвольности, которое, отменяя неузнавание, частично лишает господствующие группы их символической силы.

[27] Отнюдь не социологи, а группа американских промышленников, стремясь выяснить эффект «связей с общественностью», создали «теорию банковского счета», требующую «делать *регулярные и частые* вклады в Банк общественного мнения (*Bank of Public Good-Will*), чтобы иметь возможность при необходимости выписать по этому счету чек» (цит. по: *Dayton MacKean.* Party and Pressure Politics. N. Y., 1944). См. также: *Cable Richard W.* N.A.M.: Influential lobby or kiss of death? // The Journal of Politics. Vol. 15. N° 2. May 1953. P. 262 (о различных способах воздействия *N.A.M.* – воздействие на широкую публику, преподавателей, церковников, лидеров женских клубов, лидеров сельских работников и т. д.), и *Turner H.A.* How pressure groups operate // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. Vol. 319. Sept. 1958. P. 63–72 (о том, каким образом организация возвышается в общественном мнении и формирует отношение к себе, создавая в обществе благорасположенность по отношению к программам, желательным для данной группы).