

СТЕПАН В. КОЗЛОВ

Независимый исследователь, Москва, Россия

Социальная магия: о незамеченном концепте Пьера Бурдьё

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-139-154

Резюме:

Данная статья представляет собой попытку последовательной экспликации и реконцептуализации термина «социальная магия» в словаре Пьера Бурдьё. «Социальная магия», возникающая в системе концептов Бурдьё в контексте попытки описать множество актов символической власти и наследующая концептуализации магии Марселя Мосса, является многозначным термином. Нельзя с уверенностью сказать, является ли она метафорой, еще одним именем того или иного концепта рефлексивной социологии или самостоятельной различительной фигурой. В статье обосновывается предположение, согласно которому социальная магия является автономным и эффективным концептом рефлексивной социологии, который позволяет описать феномены, находящиеся за пределами фокуса концептов «актов назначения» и «символической власти». Во-первых, автор показывает, какой именно набор фрагментов Пьера Бурдьё может быть использован для экспликации концепта социальной магии. Очерчиваются и описываются границы, в которых может быть задан вопрос о социальной магии и ее локализации в системе концептов Пьера Бурдьё. Во-вторых, понятие «социальной магии» описывается и реконцептуализируется на основе теории перформативности Джудит Батлер и прослеживания связей между концептуализацией магии Марселя Мосса и конечной концептуализацией социальной магии Пьера Бурдьё. В-третьих, предпринимается попытка показать, какое место так интерпретированный концепт социальной магии может занимать в системе концептов рефлексивной социологии. Предполагается, что концептуализация магии Мосса является материалом для концептуализации не только «социальной магии» как понятия, но также опосредованно влияет и на понятие включенной объективации, выступая в качестве теоретического — или метафорического — бессознательного концептуализации роли социолога в системе Бурдьё.

Ключевые слова: магия, социальная магия, включенная объективация, символическая власть, социология религии, акты назначения

139

Степан Викторович Козлов — MA in Sociology, независимый исследователь. Научные интересы: теория метафоры, теории агентности, спекулятивный реализм. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

Stepan V. Kozlov¹

Independent researcher, Moscow, Russia

Social Magic: on an Unnoticed Concept of Pierre Bourdieu

Abstract:

This article is an attempt to sequentially explicate and reconceptualize the term «social magic» in the dictionary of Pierre Bourdieu. «Social magic», arising in the Bourdieu system of concepts in the context of an attempt to describe acts of symbolic power and inheriting the conceptualization of Marcel Mauss' magic, is a multi-valued term; it is hard to say with certainty whether it is a metaphor, another name for this or that concept of reflexive sociology, or an independent distinctive figure. The article substantiates the assumption that social magic is an autonomous and effective concept of reflexive sociology, which allows us to describe phenomena that are beyond the focus of the concepts of «acts of institution» and «symbolic power». Firstly, the author shows which particular set of fragments of Pierre Bourdieu can be used to explicate the concept of social magic. The boundaries in which the question of social magic and its localization in the system of concepts of Pierre Bourdieu can be asked are described and described. Secondly, «social magic» is explicated and reconceptualized on the basis of using Judith Butler's performative theory and tracing the connections between Marcel Mauss' conceptualization of magic and Bourdieu's conceptualization of social magic. Thirdly, an attempt is made to show what place such interpretation of social magic can occupy in the system of concepts of reflexive sociology: it is assumed that Mauss' conceptualization of magic does not only funds conceptualization of «social magic» as a concept, but also indirectly affects the concept of participant objectivation, acting as the theoretical—or metaphorical—unconscious of conceptualization of the role of a sociologist in Bourdieu's system.

140

Keywords: magic, social magic, participant objectivation, symbolic power, sociology of religion, acts of institution

Введение

В «Языке и символической власти» Пьер Бурдьё называет социальную магию «самым фундаментальным социальным явлением»: «Буду краток: если социальная наука желает понять самое фундаментальное социальное явление, которое присуще как докапиталистическим обществам, так и нашему с вами миру (академические степени в той же степени являются проявлением магии, в какой им являются амулеты), ей потребуется принять

1 Stepan V. Kozlov — MA in Sociology, independent researcher. Research interests: theory of metaphor, theories of agency, speculative realism. E-mail: ste.kozlov@gmail.com

во внимание символическую эффективность актов назначения (institution), а вместе с ней и силу, которой они меняют реальность путем воздействия на репрезентацию самой реальности» [Bourdieu 1991: 119].

Слово «магия» часто используется Бурдье метафорически: в цикле лекций «О государстве» Бурдье употребляет его, описывая эффекты символической власти как «почти магические» [Бурдье 2016: 324] или «едва ли не магические» [Там же: 503]. Несмотря на это, жест вменения магическому статусу фундаментального (в смысле дюркгеймианского *элементарного*, обнаруживаемого и в примитивных, и в современных обществах, и при этом сохраняющего специфический способ существования, который может варьироваться по сложности, сущностно оставаясь неизменным в различных обществах) социального явления наследует концептуализации магии Марселя Мосса. Там же, в «О государстве», Бурдье ссылается на «Набросок общей теории магии» Мосса, описывая силу, которой обладает юридический акт распоряжения, как «магическую» [Там же: 533] и указывая на схожесть актов распознавания обществом легальности постановлений государства в одном случае и действий мага — в другом.

141

В обоих случаях «магическая действенность ... заключается во всем универсуме в целом» [Там же: 534]: и юридические акты, и магические ритуалы оказываются эффективны постольку, поскольку к ним *относятся*. Общество оказывается убеждено в их действенности (для иллюстрации этой позиции, возможно, достаточно вспомнить классический восьмивековой спор о статусе акта превращения Одиссея и его соратников в свиней Цирцеей, разгоревшийся в средневековой теологии. Тогда магия считалась Церковью реальной угрозой, и версии, согласно которой этот конкретный магический акт был выдумкой, не было в числе популярных — с магией необходимо было бороться, а не списывать ее со счетов [Kiecheler 2014: 47]).

Проблема «магического» в словаре Бурдье представляет собой в первую очередь проблему многозначности: этот термин, в ряде ключевых текстов и стенограмм в разных комбинациях сцепленный с понятиями «перформативности», «символической власти» и «акта назначения» выступает и как объект исследования, и как стилистическая фигура, при этом претендуя на существование в качестве концепта. «Магическое» находится в проблематичных, не обязательно синонимичных или метафорических отношениях с другими его концептами. В этом тексте я постараюсь показать, что «социальная магия» Пьера Бурдье может функционировать как отдельный концепт: независимый, эффективный и до этого момента не до конца замеченный и эксплицированный.

Употребление и апроприация «магического»

Анализировать употребление «магии» в словаре Бурдьё — значит анализировать несколько устойчивых режимов употребления этого термина. Учитывая многозначность «магического» в терминологическом аппарате Бурдьё, проще всего будет начать с картографирования режимов употребления этого термина.

Во-первых, Бурдьё может упоминать магию в повседневно-антропологическом смысле, описывая магическую практику кабиллов в «Практическом смысле» [Бурдьё 2001]. В данном случае ключевое терминологическое напряжение находится между прилагательными «магический» — «символический», которые быстро синонимизируются, а собственно «магия» не гипостазируется в отдельный термин языка Бурдьё: «Отсюда — колебание в магической практике, которая вовсе не стремится преодолеть эту двусмысленность, а наоборот, извлекает из нее пользу для получения максимальной символической прибыли» [Там же: 504]. «Смысл символа полностью определяется лишь в действиях и через действия, в которые он привносится, а логика ритуала, кроме той свободы, которой она пользуется для максимизации магической прибыли, часто бывает по своей сущности двойственна...» [Там же: 506].

142

Во-вторых, в курсе лекций «О государстве» [2016] Бурдьё часто использует связку «почти магический» и «едва ли не магический» для описания конститутивного для социального порядка характера актов назначения, производимых государством: «...государство — институт, который обладает необыкновенной способностью порождать упорядоченный социальный мир, не отдавая то и дело приказы, не применяя постоянно принуждение — как говорится, не нужно приставлять к каждому автомобилисту полицейского. Этот почти магический эффект заслуживает объяснения» [Там же: 324]. «Власть назначать — это власть социального творения, которая заставляет назначенного человека существовать в соответствии с этим назначением. Это едва ли не магическая власть» [Там же: 503].

Наконец, возможен режим, в котором Бурдьё, эксплицитно подчеркивая концептуальный характер этого словоупотребления, говорит о «социальной магии». В данном случае напряжение возникает между понятиями «интереса» и «социальной магии». Часто эту связку можно встретить в стенограммах его выступлений [Бурдьё 1994] и «Языке и символической власти»: «Любое поле как исторический продукт порождает интерес, являющийся условием его функционирования. Это истина самого экономического поля, которое как пространство относительно автономное, подчиняющееся собственным законам, наделенное специфической аксиоматикой, связанное с самобытной историей,

производит особую форму интереса, который является частным случаем универсума возможных форм интереса. Социальная магия может представить почти что угодно как интересное и сделать из этого цель борьбы» [Там же: 157].

В этом смысле говорить, что «социальная магия» используется как концепт, можно только относительно двух последних случаев — описании актов назначения как «почти магических» или «едва ли не магических» с одной стороны, и прямого указания на «социальную магию» с другой. Ниже я покажу, что несмотря на ожидаемую возможность синонимизации этих двух режимов употребления термина, в действительности они относятся к разным понятиям.

Бурдые проясняет свою позицию относительно «почти магии» в одной из февральских лекций 1991 года, обращаясь к теории перформативных актов Остина. Здесь он утверждает, что использует термин «магический» в его «техническом смысле» — как инструмент производства порядка. Конститутивным примером работы такого инструмента является «констативное высказывание, не имеющее формы явного приказа» [Бурдые 2016: 321] и которое, несмотря на это, способно вызвать физическое действие («Джон, не кажется ли вам, что похолодало?»). Проблематичным элементом такого словоупотребления является его действенность — фактор, заставляющий Джона встать и закрыть окно и гарантирующий возможность воздействия на социальный порядок с помощью слов.

В «Обрядах назначения» Бурдые детальнее проясняет связь между такими перформативными актами и условиями их эффективности, открыто утверждая, что ему удалось сделать то, что не удалось Остину — выявить более широкий горизонт символических выражений, для которого перформативы авторитета, которым уделял особое внимание Остин, «являются всего лишь парадигматической формой» [Bourdieu 1991: 111], и условия эффективности которых скрыты в «институциональных условиях их производства и восприятия».

Это замечание важно: оно позволяет устранить предположение, согласно которому отношения между «почти магическим» и «социальной магией» в словаре Бурдые строятся как отношения исторического риторического наследования, в котором сначала одно понятие обозначалось как «магическое», а затем, через несколько лет, во время чтения курса лекций о государстве, сменило имя; вопреки такому предположению, в «Обрядах назначения» сосуществуют два вышеописанных смысла термина «магический», относящиеся соответственно к «почти магии» и «социальной магии». «Почти магические» выражения, таким образом — это акты назначения, выражения, производящие социальный порядок, если они произнесены

тем, кем они должны быть произнесены, произнесены в тех условиях, в которых они должны быть произнесены и во многом синонимичные актам символической власти («Символическая власть как власть учреждать данность через высказывание... это власть квази-магическая, которая благодаря эффекту мобилизации позволяет получить эквивалент того, что достигается силой (физической или экономической), но лишь при условии, что эта власть признана, т. е. не воспринимается как произвол» [Бурдьё 2007: 95]), такие, как инаугурационная лекция или вступительное слово на заседании суда [Bourdieu 2000: 243]. Траектория «социальной магии» оказывается несколько сложнее. Уточним те парадоксы, которые возникают при попытке ее определить.

144 Пассаж из «Языка и символической власти», описывающий природу социальной магии коротко задает структуру отношений между актами назначения и актами социальной магии: «Акт назначения — это акт социальной магии, способный создать различие из ничего, или иначе (как это бывает чаще), используя предзаданные различия, вроде биологических отличий полов или, в случае назначения наследника по принципу примогенитур, отличий в возрасте» [Bourdieu 1991: 119-120].

Исходя из этого отрывка, можно предположить, что множества актов назначения и актов социальной магии в словаре Бурдьё не совпадают, но находятся в отношениях пересечения или включения: акт назначения — это *такой* акт социальной магии, способный создать различие ex nihilo, всего лишь «парадигматическая форма» определенного класса символических выражений, не ограничивающегося только актами назначения.

Можно прочесть через эту трактовку замечания Бурдьё касательно магии в «О государстве»: если «порядок — это магический акт» [Бурдьё 2016: 321], допустимо предположить, что не каждый магический акт создает порядок — эта функция закреплена за актами назначения, *также* являющимися актами социальной магии и актами символической власти. Отсюда: возможна ситуация, в которой всякий акт символической власти будет актом социальной магии, но это отношение не будет симметричным. Разрывание множеств актов назначения и актов символической власти позволяет переописать отношения между ними в свете ряда замечаний Бурдьё о социальном порядке как продукте работы магических актов; всегда ли акт социальной магии — это акт производства порядка? Способна ли социальная магия производить хаос или *беспорядок*? Если символическая власть синонимизируется с социальной магией в аспекте «вдалбливания», навязывания способов восприятия мира и познавательных таксономий, то такая реконцептуализация этих отношений позволяет сказать, что поле ее функций шире — оно

не сводится к познавательному принуждению и подчиненному ему множеству символического насилия.

Это замечание может прояснить смысл исходной реплики Бурдьё: социальная магия оказывается более фундаментальным явлением постольку, поскольку лежит в основе механики функционирования актов назначения, при этом не ограничиваясь только этим полем.

Подводя промежуточный итог: несмотря на многозначность «магического» в системе концептов Пьера Бурдьё, продуктивный разговор о социальной магии как концепте возможен только в отношении термина «социальная магия». Другие словоупотребления либо относятся к описанию объекта исследования, либо являются метафорами вида «концепт как концепт», к примеру, когда сила акта назначения описывается как «почти магическая». Это различие на следующем шаге позволяет указать регион, в котором может быть найден недостающий теоретический ресурс — в возможной области, которая находится за пределами универсума символического насилия, подчиненного актам назначения, или в области, в которой акты социальной магии оказываются способны на создание не только социального порядка, но и на его хаотизацию.

145

Для прояснения этих функций я обращаюсь к теории социальной магии в «глуши», эксплицируемой Джудит Батлер в языке Бурдьё при анализе «Языка и символической власти».

Авторитетная речь как социальная магия

Джудит Батлер, анализируя взаимную связь перформативности и социальной магии, эксплицирует различие авторитетный/авторизованный, наделяя две части этой дихотомии разным смыслом. Если для Бурдьё существует скорее единая авторизованная власть, возникающая в результате делегации говорящему определенной группой права «говорить, и говорить авторитетно» [Bourdieu 1991: 41] (на аналитике Бурдьё самозванства, усложняющей эту модель, мы остановимся позднее), которой противопоставляется «речь за пределами чьего-либо прихода» [Там же: 268], функционирующая за пределами логики делегации и потому бездейственная, представляющая собой просто набор слов, не обладающих перформативной силой, то Батлер делает из этого двойного различения троичное. Она предполагает возможность *авторитетной речи*, которая не связывалась бы с мощью перформативности, делегированной говорящему полем или группой, но была бы чем-то средним между пустой болтовней «в глуши» [Там же] и всеобъемлющей перформативностью армейских команд или гендерных вменений. Авторитетная речь, таким образом,

оставалась бы социальной магией, но не «черпала бы силу извне» и потому нарушала бы логику делегации, оставаясь действенной: «Если перформатив реализует то, что именует, он делает это сам по себе или в силу апроприации “авторитета”, который эффективно производит эффект работы авторитета в деавторизованных областях карты социального мира? Что происходит с этим эффектом производства авторитета тогда, когда он осуществляется в “точках”, которые не включены в список авторизованных “позиций”? Если институты “позиционируют” субъектов, какими средствами они это делают?» [Butler 1999: 124].

146 Иными словами, исходная концептуализация Бурдьё не позволяет описать эффекты расширения списка авторитетных позиций. Поле делегации мыслится как тотальность, за ее пределами располагается «глушь», в ней нет «чьего-либо прихода», а учитывая замечания Бурдьё о символической власти, исходным механизмом операционализации которой является делегация, символическая власть буквально производит «сам мир» [Бурдьё 2007: 95], за пределами пространства авторитета нет ничего. Таким образом, становится проблематичной сама работа механизма расширения поля символической власти, в котором социальная магия могла бы производить порядок. Решение Батлер предполагает обращение к концептуализации социального ритуала Бурдьё [Butler 1999: 125], однако такое решение недостаточно. Ключевой для этой проблемы разрыв между «официальной» (авторизованной) и «неофициальной» социальной магией преодолевается походя, через «повторение и ритуализацию» неофициального, отелеснение тех или иных видов речи, «формирующих и переформулирующих» индивида, в габитусе.

Все выглядит так, что для Батлер граница между официальным и неофициальным — граница количественная, а ее преодоление зависит исключительно от плотности и интенсивности все сильнее ритуализующихся перформативных обращений. Но что направляет это изменение плотности и интенсивности? В какой момент «глушь» перестает быть глушью и становится чьим-то приходом? Символическая власть не градиентна, это отдельный тип власти, обладающий уникальным механизмом принуждения, но Батлер не детализирует сам процесс перехода неофициального в официальное, несмотря на то что сама предлагает это разделение.

Авторитетная речь, таким образом, может стать именем для той части множества актов социальной магии, которая не уместается во множестве актов символической власти. При этом недостаточность количественного критерия перехода авторитета в авторизацию предполагает необходимость детализации отличий между одним и другим режимом социальной магии.

Для прояснения этого вопроса мы еще раз обратимся к замечанию Бурдые, согласно которому «порядок — это магический акт». Авторизованная речь актов назначения производит порядок, но всегда ли результатом работы авторитетной речи является только он?

Бурдые понимает магическую природу символической власти в производстве порядка, наследуя Дюркгейму в вопросе о логической гомогенности восприятий членов сообщества: «Символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности чувство социального мира) предполагает то, что Дюркгейм называл логическим конформизмом, т. е. “гомогенным восприятием времени, пространства, числа, причины, что делает возможным согласие между умами”» [Бурдые 2007: 89]. Порядок магического акта, таким образом, является порядком познания: заклинание символического мага вносит определенность, устраняет противоречия, гомогенизирует картину мира.

Но способна ли социальная магия на нарушение подобного гносеологического порядка? Иными словами, может ли гносеологический порядок символической власти быть нарушенным теми же средствами, которыми он был установлен? Как познание может быть рассогласовано, а согласие между умами — устранено? Предельно упрощая: если Бурдые пишет о носителях символической власти как лицах и институтах, структурирующих социальный порядок [Бурдые 2016: 351], то возможна ли не *реструктуризация*, но *деструктуризация* последнего? Если концепт социальной магии как авторитетной речи предполагает существование такой функции, нам понадобится различить два базовых режима его функционирования. *Позитивный* — речь за пределами чьего-либо прихода, в конечном счете превращающаяся в авторизованную речь, и *негативный* — речь, нарушающая согласованность восприятий членов сообщества и дефрагментирующая гносеологический конформизм членов отдельной группы.

Таким образом, вопрос об эксплицитной концептуализации социальной магии превращается в вопрос детализации механизмов работы негативной и позитивной авторитетной речи. Здесь возникает ряд проблем: как авторитетная речь может расширить поле символической власти и стать авторизованной, если она сама не находится в поле символической власти и лишена власти делегации? Если решение Батлер недостаточно, то какой может быть альтернатива? Как негативная авторитетная речь может рассогласовать единый порядок восприятия членов отдельного сообщества, разрушая логический конформизм?

Позитивная авторитетная речь звучит там, где власть «геометрического места всех точек зрения» [Бурдые 2016: 94], логической

ортодоксии, делающей возможным согласование восприятий, еще не полностью установилась. В этом смысле точка ее реализации — это точка периферии поля символической власти, фронтир, на котором идет его расширение. Но как оно происходит?

148 Такое расширение не будет иметь ничего общего с подавлением бунта и противопоставлением доксы и гетеродоксии. Как показывает Мои, реферируя Бурдьё в попытке присоединить теорию символической власти к концептуальному аппарату феминистской теории, бунт против носителя символической власти предполагает ситуацию *опознания* того, против кого бунтуют, в качестве того, против кого нужно именно *бунтовать*, а не *сражаться* или *подчинять себе*: «Право легитимной речи вложено в агентов, опознаваемых полем в качестве полновластных владельцев капитала. Такие индивиды становятся защитниками доксы в борьбе с теми, кто стремится нарушить их гегемонию: именно они опознают своих соперников как гетеродоксию, как простых людей, у которых нет права говорить. Полновластные владельцы символического капитала получают символическую власть, а значит, и право на символическое насилие. Но, принимая во внимание частичную общность габитуса всех агентов в поле, такое право на власть имплицитно признается всеми агентами, включая тех, кто однажды сбросит их с трона. Различные фракции внутри поля (боя) сражаются друг с другом в политике, эстетике или теории, но это не значит, что они не разделяют общий габитус: самым фактом вступления в битву они молчаливо и однозначно демонстрируют, что признают правила игры» [Мои 1991: 1022].

Ту же претензию можно предъявить и замечаниям Бурдьё о самозванстве — парадоксальном феномене, в котором отношения между лицом, представляющим определенную группу, и самой группой инвертируются, а сама представляемая группа возникает как результат заявления о том, что кто-то ее представляет. Несмотря на то что самозванец — или узурпатор — выступает творцом нового актора, он не меняет правила игры, согласно которым разворачивается взаимодействие в поле. «Никто не может встать и сказать: “Ты не группа”, иначе, как создав другую группу и добившись признания себя в качестве ее доверенного лица» [Бурдьё 1994: 53].

Таким образом, акт позитивной авторитетной речи не может заключаться в ведении битвы за символический капитал или перераспределении ресурсов: речь идет об установлении самих правил игры, насаждении «логики генезиса логик» [Бурдьё 2016: 203], которая сделала бы такую битву возможной. Если решение Батлер дисквалифицируется в связи с тем, что оно не описывает сам механизм превращения авторитетной речи в авторизованную, а значит, не способно расчертить карту постепенного расширения поля символической

власти, то сам Бурдьё объясняет это расширение описанием постепенной концентрации и редистрибуции различных видов капитала [Бурдьё 1996: 125-166]. Как нам кажется, в этот момент он упускает что-то критически важное: описание генезиса государства как поля «логики генезиса логик», которое только *получает* символическую власть, уже предполагает *обладание* символической властью: «Генезис государства — это процесс, в ходе которого происходит значительная концентрация ресурсов разных видов. ... Этому процессу концентрации сопутствует процесс отъема: сделать определенный город столицей, местом, в котором сосредотачиваются все формы капитала, — значит сотворить и провинцию как место недостатка капитала; создать легитимный язык — значит низвести все остальные языки до уровня местных наречий» [Бурдьё 2016: 214-216].

Генезис государства описывается так, будто необходимым условием получения символической власти является обладание символической властью. Сама символическая власть творит *ex nihilo*, но и сама приходит из ниоткуда — для ее генезиса, кажется, необходимы различные виды капитала. При этом противопоставленные «сотворение столицы» и «сотворение провинции» *уже* представляют собой акты именованья и включенного в любой акт символической власти скрытого отрицания. Таким образом, возможность позитивной авторитетной речи как акта социальной магии, творящего правила игры, по которым могут быть противопоставлены провинция и столица, становится ключевым вопросом для понимания логики возникновения и расширения поля символической власти. Негативная авторитетная речь в этом свете становится концептом, который мог бы использоваться для описания актов социальной магии, не производящих, но устраняющих правила игры в поле.

В этом тексте я не буду детализировать качественно новую теорию, которая позволила бы консистентно совместить всю существующую систему концептов Бурдьё с различием позитивных/негативных актов социальной магии. Вместо этого ниже я постараюсь показать, как это противопоставление вместе с находящейся в его теоретическом бессознательном концептуализацией магии Марселя Мосса могло бы быть использовано для прояснения парадоксальности конкретного исследовательского вопроса, интересовавшего Бурдьё, — возможности объективации объективирующего субъекта.

Социолог как жрец, социолог как маг

Процедура включенной объективации конститутивна для успеха социальной науки, как ее мыслит Бурдьё [2018: 33]: «В действительности свобода социолога по отношению к довлеющим над ним социальным принуждениям пропорциональна силе его теоретических

и технических инструментов объективации и прежде всего, быть может, его способности обратить их, так сказать, против самого себя — объективировать свою собственную позицию посредством объективации пространства, внутри которого определяются и его позиция, и его изначальное видение своей и противоположных позиций».

150 Необходимым условием возможности процедуры объективации субъекта объективации внутри самого объективируемого универсума является конструирование дистанции между теоретиком и исследуемым полем. Эта объективация происходит внутри самого исследуемого поля — иначе теоретик не мог бы получить доступ к своему собственному положению в нем, своим ставкам и своему «социальному бессознательному» [Бурдьё 2011: 33] внутри него — а значит, частично порывает с теми формами символического капитала и конфигурациями символической власти, которые довлеют в поле. Мой тезис заключается в том, что сама процедура включенной объективации и работа многих деталей концептуального аппарата Бурдьё возможна только в том случае, если социолог говорит авторитетной речью, находясь внутри исследуемого поля, но на его краю, в «глуши» и за пределами чьего-либо прихода. Уточню это замечание.

Гипотеза, лежащая в основе данного текста, заключается в том, что позитивный и негативный режимы авторитетной речи для Бурдьё являются режимами работы рефлексивного социолога, мага, объективирующего свое положение, ставки и связь с исследуемым им полем и всеми полями, которым он наследует в своем социальном бессознательном. Именно возможность не связанной с актами назначения символической власти социальной магии делает возможной включенную объективацию, а следовательно, и возможность социологической работы, как ее понимает Бурдьё.

Объективация объективирующего субъекта — это процедура, в которой социолог эксплицитно смиряется с тем, что «невозможно отделить намерение определить структуру поля университета (и любого другого поля. — прим. автора) ... от намерения описать находящую в ней свое основание логику борьбы, стремящуюся сохранить или трансформировать эту структуру, переопределяя иерархию видов власти (и, следовательно, иерархию свойств)» [Бурдьё 2018: 37-38]. Признать, что научное исследование, ставящее своей целью «внести вклад в науку о власти» [Там же: 35], должно опознать одновременно свою интенцию «отказа от использования науки в качестве инструмента власти» и одновременно невозможность полного такого отказа и роль конкретного исследования как инструмента борьбы в поле — значит провести включенную объективацию, объективацию объективирующего субъекта.

Включенная объективация в конечном счете становится целью социологии: «социология является чрезвычайно могущественным инструментом самоанализа, предоставляющим каждому возможность лучше понять, кто он такой, давая ему понимание его собственных социальных условий производства и позиции, занимаемой им в социальном мире» [Бурдье 1994: 146], однако проблематичность этой процедуры заключается в необходимости мобилизации теоретических и практических ресурсов, позволивших бы социологу дистанцироваться от изучаемого поля. Будучи актом (или процессом) именованья и производства познавательной классификации («о, я трактую эту культуру так, потому что провел детство в деревне»), включенная объективация является актом социальной магии. При этом она не ставит на службу и не подчиняет те ресурсы, что размазаны по полю в результате актов назначения и актов авторизованной речи. Именно дистанцирование от претензий говорить за власть предрешающих и является ее конечной целью. Но если включенная объективация именуется, а для этого именованья нужны ресурсы, то откуда она их черпает? Она не может забирать их напрямую из исследуемого поля, не становясь агентом действующей в нем силы, иначе акты включенной объективации коллапсировали бы в дурную бесконечность, в которой социолог, раз за разом дистанцируясь от своего социального прошлого и положения в поле, в духе теорий подозрения открывал бы в основаниях своей деятельности все более и более глубокие социальные основания. Откуда социолог берет силы говорить о том, что его исследование само является актом борьбы в поле, если не в самом поле? Этот конкретный парадокс, кажется, не имеет решения: несмотря на это, на мой взгляд, его предпосылки и структура могут быть прояснены с помощью обращения к реконцептуализированной социальной магии, включающей в себя негативный и позитивный модусы авторитетной речи, а также к концептуализации магии Марселя Мосса, на которую открыто ссылается Бурдье.

151

Это прояснение точнее всего можно было бы описать как акт отслеживания гомологии: различие между социологом, не осуществляющим включенную объективацию, и социологом, осуществляющим включенную объективацию, для Бурдье структурно совпадает с различием, которое Марсель Мосс проводит между жрецом и магом.

Провести включенную объективацию — это объективировать то поле, в котором расположен ты сам. При этом сама процедура объективации не может считаться завершенной без отчуждения ее результата в результат исследования, иначе она была бы специфическим видом терапии. Это отчуждение на первом шаге глубоко индивидуальное, а на втором — коллективно регистрируемое сообществом ученых в качестве результата объективации — структурно повторяет траекторию коллективной регистрации магического ритуала обще-

ством, в котором жреческий «запрет сам по себе придает колдовским чарам магический характер» [Мосс 2000: 116]. Провести включенную объективацию — это не только дистанцироваться от самого себя, но и столкнуться с ненавистью к «разгласившим секреты племени», «символическим аутодафе» [Бурдьё 2018: 14-15]. Подобная работа, возможно, обреченная на провал в случае социологии академического мира, предполагает, что, объективируя поле, в котором он размещен, социолог говорит как социальный маг и говорит негативно — вызывая на себя гнев того набора агентов поля, который он объективирует, дефрагментируя и устраняя те правила игры, по которым ведется взаимодействие в поле, отказываясь по ним играть.

152 В свою очередь позитивная авторитетная речь предполагает, что магия социолога, осуществляющего включенную объективацию, может устанавливать и новые «логики генезиса логик», пересобирающие механики того, как устанавливаются и навязываются познавательные классификации. Для Бурдьё таким актом позитивной авторитетной речи можно считать попытку трансфера и превращения индивидуального акта включенной объективации в коллективный, предпринятую в лекции «За ангажированное знание»: «Почему я говорю профсоюзным деятелям примерно то, что о них думают общественные движения, и почему я повторяю общественным движениям вещи, похожие на то, как их видят профсоюзные деятели? Потому что только при условии, что каждая из групп увидит себя столь же ясно, как она видит другие группы, можно будет преодолеть размежевания, которые ослабляют уже и без того ослабленные группы» [Бурдьё 2002].

Подобная роль социолога как медиатора, обеспечивающего трансфер знания о включенной объективации («увидеть профсоюз так же ясно, как общественное движение, будучи профсоюзом») гомологична роли мага как размытого, находящегося «в глуши» оператора производства социального (бес)порядка: «В то время как возможности жреца ограничены религиозными установлениями, образ мага формируется независимо от магии. Он состоит из бесконечных “говорят, что...”, а магу достаточно обладать некоторым сходством с этим образом» [Мосс 2000: 126].

Эта гомология не позволяет сделать концептуализацию включенной объективации Бурдьё более осмысленной. Вместе с этим она может быть использована для прояснения структуры того парадокса, который возникает при попытке понять последнюю.

Заключение

Данное исследование является излишне парадоксальной, крайне амбициозной и неосмотрительной попыткой рассмотрения несколь-

ких пассажиров Пьера Бурдьё о социальной магии как материала для эксплицитной (имплицитно проведенной еще самим Бурдьё) концептуализации термина «социальная магия» в его словаре и его логической реконструкции. Не ограничиваясь этой задачей, я также попытался проследить гомологию между «включенной объективацией» Бурдьё и противопоставлением жреца-мага Марселя Мосса, представив последнюю в качестве теоретического (или стилистического) бессознательного концептуализации включенной объективации.

Если оставить в стороне набор самоуничижительных высказываний, была предпринята попытка очертить то поле, в котором может быть задан вопрос о социальной магии. От исследуемого набора высказываний Пьера Бурдьё были последовательно отсечены те фрагменты, в которых он говорит о магии как объекте исследования и «почти магии». Было показано, что в одном случае они относятся к режиму описания магии как объекта исследования антропологии, в другом — к множеству актов назначения, синонимично совпадающему с множеством актов символической власти. На следующем шаге это позволило мне показать, что множество актов социальной магии, подразумеваемых Бурдьё, оказывается шире, чем множество актов назначения или актов символической власти.

153

С помощью аналитики Джудит Батлер в ходе реконцептуализации «социальной магии» были выявлены два режима ее функционирования — позитивный и негативный. Затем они были использованы для прояснения парадоксальности механизма включенной объективации и попытки найти основания этого парадокса в той метафорической фигуре, которую Бурдьё использует при обращении к социальной магии — концептуализации магии Марселя Мосса.

Открытым остается вопрос, какой могла бы выглядеть теория, которая могла бы консистентно описать позитивный и негативный режимы социальной магии, показав, как они встраиваются во всю систему концептов Пьера Бурдьё. Также перспективным видится дальнейшее исследование роли, которую метафоры вида «концепт как концепт» играют в концептуализациях современной социальной теории.

Библиография / References

Бурдьё П. (2004) Введение в социологию социальных наук. Объективация субъекта объективации. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 5.

— Bourdieu P. (2004) Introduction to Sociology of Social Science. Objectivation of Objectivation's Subject. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 5. — In Russ.

Бурдьё П. (2011) Включенная объективация. *Социологический журнал*, (2): 21-38.

— Bourdieu P. (2011) *Participant Objectivation. Sociological Journal*, (2): 21-38.

Бурдьё П. (1996) Дух государства: генезис и структура бюрократического поля.

Поэтика и Политика. Альманах Российско-Французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук, М.: Алетея: 125-166.

— Bourdieu P. (1994) Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Poetics and Politics*. Almanac of Russian-French Centre of Sociology and Philosophy of Institute of Sociology of Russian Academy of Science, М.: Alateya: 125-166.

Бурдьё П. (2002) За ангажированное знание. *Неприкосновенный запас*, (5).

— Bourdieu P. (2002) For Committed Knowledge. *Reserve Stock*, (5).

Бурдьё П. (2016) *О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989-1992)*, М.: ИД «Дело».

— Bourdieu P. (2016) *On the State: Lectures at the College de France (1989-1992)*, М.: Publishing House «Delo». — In Russ.

Бурдьё П. (2007) *Социология социального пространства*, М.: Алетея.

— Bourdieu P. (2007) *Sociology of Social Space*, М.: Alateya. — In Russ.

Бурдьё П. (1994) *Начала*, М.: Socio-Logos.

— Bourdieu P. (1994) *Origins*, М.: Socio-Logos. — In Russ.

Бурдьё П. (2018) *Номо Academicus*. М.: Институт Гайдара.

— Bourdieu P. (2018) *Nomo Academicus*, М.: Publishing House of the Institute Gaidar.

154

Мосс М. (2000) *Социальные функции священного*, СПб.: Евразия.

— Mauss M. (2000) *Social Functions of Sacred*, SPb.: Eurasia.

Bourdieu P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Cornwall: Harward University Press.

Bourdieu P. (2000) *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press.

Butler J. (1999) *Performativity's Social Magic. Bourdieu: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers: 113-128.

Moi T. (1991) Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *New Literary History*, (4): 1017-1049.

Рекомендация для цитирования:

Козлов С.В. (2019) Социальная магия: о незамеченном концепте Пьера Бурдьё. *Социология власти*, 31 (4): 139-154.

For citations:

Kozlov S.V. (2019) Social Magic: on an Unnoticed Concept of Pierre Bourdieu. *Sociology of Power*, 31 (4): 139-154.

Поступила в редакцию: 10.11.2019; принята в печать: 15.12.2019

Received: 10.11.2019; Accepted for publication: 15.12.2019