

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ОПЫТ (дискурс П. Бурдьё)

И.И. Квасова

Кафедра социологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Многомерность современного социального процесса все больше обнаруживает противоречия между коллективным и индивидуальным, объективным и субъективным. Источники этих противоречий кроются как в истории, так и в дорефлексивных уровнях деятельности человека. П. Бурдьё исследует их в качестве различных «полей» — структурированных пространств позиций и предрасположенностей агентов деятельности. В постоянной борьбе и изменениях внутри каждого из полей и между ними формируется габитус как объектно-субъектная система групповых и индивидуальных установок, ориентаций, целей действий.

Ключевые слова: П. Бурдьё, «поля», габитус.

Объективные тенденции развития общества связаны с преобразованиями в формах деятельности, типах общения, в разных опытах и практиках по реализации целей. В условиях неопределенности общества поиски субъекта деятельности часто от целеполагающей рациональной ориентации уходят в различные сферы иррационального, игрового. За счет этого расширяется диапазон экспериментальных вариативных культурологических форм практики, цели деятельности размываются, сама деятельность становится своеобразным испытанием, экспериментом над возможностями человека. Возникающее при этом многообразие опытов и практик, обнаруживая разные уровни и пласты определенной культуры, обуславливают множество культурных форм, которые намечают новые пути, связи, способы человеческого бытия. Так, появляющиеся в настоящее время новые социальные формы, связанные с компьютеризацией, интернетизацией и прочими техническими новшествами, все больше приобретают символический характер. Это и разные способы получения знаний, информации, и обретения социального имиджа, и распространения культурной продукции и т.д. Все это влияет на культуру в целом, а также на появление специфических субкультур, социокультурных объединений и т.д.

«Кто сегодня решает судьбу Мира?» — спрашивает Ален Турен. И отвечает: «Ни лидеры, ни международные организации. Она зависит прежде всего от способности всех заинтересованных сторон преодолеть разрыв между рациональностью и многообразием культуры» [4. С. 130]. Культура, считает французский социолог, как ценностный выбор не просто влияет на специфику пути экономического развития и социальных преобразований, а определяет их. И объясняет это тем, что позитивное развитие общества не допускает разрыва между количеством и качеством, имея в виду соотношения между экономическим интересом и человеческими желаниями и устремлениями, между всеобщим и частным, индивидуальным и социальным, культурными факторами и социальными взаимоотношениями.

В результате резких и глубоких изменений в обществе актуализируется вопрос о влиянии человека на социальный процесс, о формах, в которых осуществляется его деятельность. Существует мнение, согласно которому деятельность людей понимается как внешний по отношению к их индивидуальному бытию процесс. На этом базируется идея противостояния индивидуальной и социальной жизни людей, а самобытность человека выводится за границу социальных взаимодействий.

На самом деле соотношение человека с формами социального процесса характеризуется тем, что, с одной стороны, человек зависит от них, с другой — участвует в воспроизведении социальных ситуаций, а также их меняет и создает. Причастность человека к выработке этих форм обуславливает сопряженность «внутренней» и «внешней» жизни каждого индивида, схемы его сознания, общения, деятельности. Реальность, которая при этом создается, зависит от того, какова деятельность людей в ней. А поскольку схемы деятельности зависят от многих факторов и географического, и этнического, и социокультурного характера, постольку и эволюция социальных и культурных форм человеческого бытия весьма многообразна. Реальная укорененность человека в сложном переплетении социальных связей создает возможность открывать и использовать в своей деятельности многомерность социального процесса. Здесь обнаруживается практическая способность человека «открываться» полифонической сложности истории и культуры, сочетать и сообразовывать разные формы освоения и конструирования действительности.

Многообразие — признак жизнеспособности любой системы. Но если, например, появится много вариантов для выбора, на человека это налагает соответствующую ответственность. А это, в свою очередь, означает усложнение механизмов группового, коллективного, общественного, осмысления общественных явлений. Кроме того, сами эти явления представляют собой сложные социокультурные образования, в которых в «снятом» виде содержатся социальный опыт, традиции, культурные формы, поэтому усложняются способы и механизмы восприятия и оценивания последующего опыта.

В этом смысле имеет значение то, что культурные формы, объективируясь, стабилизируют социальные образования, определяют сплоченность и сохранность

социальности. Однако по мере преобразований возникают представления об ограниченности сложившихся в обществе образцов человеческого бытия. Это рождает противоречия между миром социальности и возможными культурными формами. Г. Зиммель объяснял это тем, что в момент творчества, созидания культурные явления соответствуют жизни, но по мере объективации становятся чуждыми ей. Именно потому, что культурные формы включают в себя момент постоянства, они, по убеждению Зиммеля, вступают в противоречие с динамической природой жизни. Поэтому неизбежен конфликт: «С одной стороны, жизнь не может обойтись без принятия определенной культурной формы, с другой — ни одной культурной форме не удастся остановить или укротить непрерывное изменение жизни» [6. Р. 49].

Общество не может начинать свое движение каждый раз «с чистого листа». Если порой и возникает этакая «бессознательность», то это не что иное, как своеобразное негативное забвение (преднамеренное или не преднамеренное). Но, несмотря на это стремление некоторых деятелей забыть о своих корнях и истоках, история «инкорпорирована», по выражению П. Бурдые, в тех или иных слоях и сторонах социума. И какими бы новыми приобретениями ни пополнялось нынешнее общество, в нем деятельно присутствует прошлое и реактивизирует смыслы, заложенные в предыдущих опытах. А именно это и составляет существенный момент сегодняшней практики.

Бурдые говорит о бессознательном как о своеобразном историческом забвении. Эта мысль корреспондируется со следующим рассуждением Дюркгейма: «В каждом из нас, в той или иной пропорции, живет вчерашний человек, который главенствует в нас, поскольку настоящее только в малой части сравнимо с долгим прошлым, в котором мы сформировались и откуда приходим. Однако мы не чувствуем этого человека прошлого, поскольку он инвертирован в нас, он составляет бессознательную часть нас самих. Мы настроены не замечать ни его, ни его закономерные требования. Напротив, самые последние приобретения человечества мы ощущаем очень живо, поскольку, в силу их «свежести» они еще не успели оформиться в бессознательное» [5. Р. 16].

Может ли практика быть адекватной современной ситуации? О каких критериях современности говорит, например, А. Турен? Отводя важную роль культурным моделям в развитии общества, он пишет, что современные общества — это не те, которые дальше всего ушли от рационалистических моделей, а те, в которых рационализацией охватываются разнообразные виды деятельности, социальные организации и сами действующие лица. Человек в этой концепции рассматривается, по словам Турена, «не столько как рациональное существо, навязывающее свои законы природе как преобразователь и труженик, но и как страдающее создание» [4. С. 159]. Для современного общества характерно более целостное и сложное видение субъекта, вклад которого в развитие общества определяется не общими правилами, а необходимостью удовлетворять требованиям и существующим общественным запросам, причем не только на рациональном уровне, но и в более общем плане — на всех межперсональных и культурных, сознательных и бессознательных уровнях социальной практики.

При таком понимании современных реалий и действующего субъекта в трактовке П. Бурдьё правомерно говорить о практике как «логичной и осмысленной». В соответствии со своей классификацией практик он построил диаграммы для разных областей деятельности: земледелия, ритуальной, кухни, женских занятий, деятельности по циклам жизни, периодам дня и т.д. Эти диаграммы дали Бурдьё возможность не просто понять специфику каждой из них, но увидеть корреляции по какому-либо принципу гомологии или по оппозиции и т.д. В результате, конструируя и интерпретируя всю систему факторов, Бурдьё устанавливает связи между ними. Это оказалось важным для выстраивания «практической логики». Обнаружив противоречия при попытке абсолютизации той или иной из них, он возражает против построения моделей практик лишь на том основании, что реально овладеть логикой той или иной практики может лишь тот, кого она полностью захватила. Бурдьё с этим не согласен, потому что тогда из практики должны быть исключены любые другие «схемы восприятия, оценки и действия». Например, анализируя обряды, он называет их «самоцельными практиками» в том смысле, что они получают свое осуществление в самих себе, т.е. нет нужды знать, почему и для кого этот обряд проводится и что означает, скажем, погребальная церемония. И если работа интерпретатора, замечает Бурдьё, нацелена на то, чтобы найти в этом смысл, «восстановить забытую логику», то сами действия могут не иметь никакой цели.

Означает ли это, что суть ритуала сводится лишь к неосмысленному поведению? Или правомерна интенция как намерение обнаружить смысл, выходящий за рамки очевидного? Возможны варианты исторического или социологического понимания: либо основанного на «психическом воспроизведении», по выражению Дильтея, либо на «интенциональной транспозиции», если говорить языком Гуссерля. Бурдьё счел возможным ввести в разрабатываемую теорию практики другой подход, сформулировав это как «ученое незнание»: «непосредственное слепое к самому себе понимание, определяющее практическое отношение к миру» [2. С. 41]. Необходимо различать символическое овладение и практическое, логику, снабженную всеми накопленными средствами объективации, и логику практики, всегда и повсюду дологическую.

Опираясь на фактический этнографический материал, Бурдьё как бы делает «анамнез вытесненного социального», исследуя такие, например, ситуации, когда представители народности кабилы в слово «вернуться» включают всю систему ценностей: «вернуться лицом к востоку», «вернуться к будущему или к прошлому», — обозначая это единственным словом. Изучавшиеся также ученым бернарские крестьяне говорят «сарбат» (*букв.* вниз головой), чтобы указать направление вниз, спуск, а слово «сарсус» означает «головой вверх». Оказалось, что эти слова обозначают не только виды движения, но и представления о стыде, унижении, бесчестии или обиде.

Бурдьё усматривает в этом именно ту «дологическую логику», котораяшла свое выражение уже в творчестве Платона, когда он в десятой книге «Государства» ассоциировал справедливых с движением вверх, к небу, вперед, а злоде-

ев — со спуском вниз, с землей. Более приемлемым, по мнению ученого, оказываются не умозрительные, логически выверенные схемы, а более близкие к повседневности явления, то, что проявляется в диспозициях, «уникальный — общедоступный», «блестящий — невыразительный», «тяжелый — легкий» и т.п. Подобные понятия функционируют в самых разных областях практики, в том числе лежат в основании высших ценностей, которыми «вдохновляются все социальные ритуалы и художественные творения» [2. С. 43].

В своих размышлениях о практике Бурдьё постоянно обращается к взаимодействию объективного и субъективного. При этом, не доверяя исключительно умозрительным рассуждениям и доводам, он апеллирует к конкретным исследованиям. Например, когда в социологическом анализе возникла проблема отделения родового и индивидуального, устранения (снятия) личной предрасположенности в отношении к объекту, Бурдьё обращается к проблемам брака в Кабилии. Богатый этнографический материал дал возможность обнаружить, что отношения между родственниками есть отношения интереса, а социально поощряемые братские отношения могут скрывать структурные конфликты интересов, маскировать и оправдывать экономическую эксплуатацию, в частности, когда младший служит старшему.

Изученные материалы показали также, что семья как целое есть место конкуренции за экономический и символический капитал (не только земля, постройки, другое имущество, но и имя). И это целое раздирается борьбой за присвоение капитала. Это дало основание Бурдьё, обратившись в М. Веберу и его «спиритуалистической теории истории», истолковывать ее как «генерализованный материализм». Так он обозначил веберовскую интерпретацию К. Маркса [2. С. 37]. Сам же Бурдьё не приемлет такого механистического экономизма, который сводит практику к экономическим интересам. На самом же деле, считает он, практики могут подчиняться экономической логике, не подчиняясь при этом узко понятым экономическим интересам [2. С. 98].

Независимо от той или иной интерпретации, считает Бурдьё, объективация создает ту отстраненность, которая обеспечивает «раскрытие внешнего в самом центре внутреннего, шаблонности в иллюзии исключительности, общего в исследовании уникального» [2. С. 45], а в конечном счете — в конструировании субъекта. При этом Бурдьё подчеркивает преимущество социологического анализа перед персоналитической «выдуманной или фантазматической личностью». Именно социологический анализ, убеждает Бурдьё, делает возможным поистине новое овладение своим Я с помощью объективации объективности (так понятой субъективности), в результате чего возникают и социальные категории мышления, восприятия и оценивания, являющиеся «неосмысленным принципом всякого представления о так называемом объективном мире» [2. С. 45].

Бурдьё не принимает механицизма не только по отношению к экономической сфере, но и в понимании соотношения объективного и субъективного, коллективного и индивидуального. Он выступает против того материализма, который отождествляет природу и разум, натуралистически трактует целесообразность,

«вводит исторические цели в тайны природы» [2. С. 79], оппонирует в этом случае тезису К. Леви-Стросса: «образ мира заключен в архитектуре разума». С точки зрения Бурдьё, в этом случае исключается индивидуальная и коллективная история. Утверждая универсальность и вечность логических категорий, управляющих «бессознательной деятельностью разума», мы игнорируем диалектику социальных структур и структурирующих диспозиций, в которых образуются и преобразуются мыслительные схемы [2. С. 79]. Он убежден, что нельзя полностью осмыслить структуру мира, особенно его преобразования во времени, исходя только из его внутренней структуры и игнорируя выполняемые им функции в условиях соперничества или конфликта или в каких-либо других ситуациях.

Предметы познания, таким образом, должны быть не просто пассивным образом зарегистрированы, а сконцентрированы в практическом отношении. А объективный смысл практики нельзя редуцировать ни к воле и сознанию действующего, ни к жизненному опыту наблюдателя. Практика, считает Бурдьё, подвергается искажению уже в силу того, что она берется с определенной «точки зрения». «Для практики, — пишет он, — стимулы не существуют как объективная истина условных и обусловленных пусковых устройств, а действуют только при условии их встречи с агентами, способными их узнавать» [2. С. 103].

Диалектику объективного и субъективного Бурдьё выразил в своей концепции габитуса. Он является системой представлений и оценок, которые позволяют социальным агентам — как индивидуальным, так и коллективным (индивидуумы, группы или классы) — действовать, чувствовать и думать определенным образом, в соответствии с позицией, которую он занимает в социальном пространстве. Габитус является некоей формой практического смысла, который действует как приобретенная система предпочтений, принципов, взглядов и различий, когнитивных структур и схем действий, которые направляют восприятие ситуации. «Возможности, недоступные для агентов того или иного социального поля, — пишет Е.Е. Рослякова, — закрепляются в габитусе как немислимые. Поэтому индивид, поступающий в соответствии с ограничениями, налагаемыми на него позицией в социальном пространстве, не замечает их и воспринимает свои действия как свободные» [3. С. 198].

Социальный порядок, который, по мысли Бурдьё, определенным образом регулирует поведение, базируется на том, что содержится в габитусе как материализации коллективной памяти. Но стремление группы сохранить свое бытие функционирует на гораздо более глубинном уровне, чем частные традиции, например семейные, потому что они оказываются неспособными при возникновении новой ситуации «придумать» новые средства выполнения старых функций. На это способен, убеждает Бурдьё, габитус, ибо он есть бесконечная способность свободно порождать мысли, восприятия, выражения чувств, действия. Продукты габитуса, тем не менее, всегда лимитированы историческими и социальными условиями его собственного формирования.

Габитус есть результат инкорпорирования схем мышления, восприятия, действия, интериоризация социальных отношений в индивиде. «Габитус — деятель-

ное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является, — пишет Бурдьё. — В силу этого он есть то, что придает практикам их относительную независимость по отношению к внешним детерминациям непосредственно настоящего» [2. С. 111]. Прошлый опыт, считает Бурдьё, определяет структуры габитуса, которые лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта. Более того, прошлый опыт существует в каждом организме в форме схем восприятия, мышления и действия, более действенно обеспечивает постоянство практик. Не столько в формальных правилах и сформулированных нормах актуализируется прошлое, а в живом практическом опыте, проникающем в настоящее и стремящемся продолжаться в будущем. Бурдьё утверждает, что «антиципации габитуса, т.е. некоторого рода практические гипотезы, базирующиеся на прошлом опыте, придают неизмеримо большее значение первым опытам» [2. С. 104—105].

Кроме того, конфигурация габитуса определяет, каким образом существенные характеристики какой-либо позиции переводятся в общий стиль жизни, а обнаружить это возможно только в соответствующих продуктах практики, так как невозможно объяснить появившийся фрагмент социальной реальности на основе сознательных представлений социальных агентов. Так Бурдьё обосновывает до-рефлексивность практик, на основе которых и формируется габитус.

Посредством габитусов устанавливается отношение и взаимозависимость между субъектом и системой, что делает возможным появление связи между субъективной и объективной оценкой социальной ситуации. В этом смысле габитус дает социальным агентам комплекс принципов, благодаря которым может быть выработано бесконечное множество решений, не связанных непосредственно с условиями и обстоятельствами. Оппонируя механистическому детерминизму, Бурдьё подчеркивает, что «порождающая способность габитуса объясняется, во-первых, тем, что он стремится преодолеть обычные противоположности: детерминизма и свободы, предустановленности и творчества, сознания и бессознательного, индивида и общества. Другая причина состоит в том, что, являясь продуктом истории, габитус „производит“ как индивидуальные, так и коллективные (групповые, классовые) практики. И не все из них, воспроизводя определенные отношения, обеспечиваются механизмами, сформированными схемами и структурами» [2. С. 107].

Из этих рассуждений Бурдьё следует, что «социальный порядок» базируется на том, что содержится в сознании группы, а габитус при этом выступает как материализация коллективной памяти. Что же касается той или иной группы, то ее стремление сохранить свое бытие проявляется и функционирует на гораздо более глубинном уровне. Благодаря своей рефлексивной природе габитус вскрывает «перформативную магию социального», т.е. до поры скрытую множественность «полей», другими словами, вариантов возможного социального структурирования, в формах «порождающей структуры практик, адаптированных к логике и требованиям», по словам Бурдьё. Например, на вопрос, что делает короля, банкира или священника, он отвечает: наследственная монархия, финансовый капитализм, церковь, т.е. институция, структура может быть жизнеспособной лишь тогда, когда

объективируется не только в логике какого-то отдельного поля, но также в устойчивой предрасположенности признавать и выполнять требования, присущие данному полю.

В качестве порождающего принципа, сформировавшегося «из упорядоченной импровизации», габитус совершает реактивацию смысла, объективированного в институциях, позволяет «обжить» их, практически их присвоить и тем самым поддерживать их в активном жизненном, деятельном режиме, «заставляя ожить чувство, растворенное в омертвелых букве, языке» [2. С. 111]. Это и означает погрузиться в самую реальную деятельность, т.е. вступить в практическое отношение с миром. Только при этом, убежден Бурдьё, возможен глубокий анализ социальных отношений.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бурдьё П.* Начала. — М., 1994.
- [2] *Бурдьё П.* Практический смысл. — СПб., 2001.
- [3] Социологическая энциклопедия. В 2-х тт. / Под ред. Г.Ю. Семигина. Т. 1. — М., 2001.
- [4] *Турен А.* Современность и культурные особенности // Социологические исследования. — 2001. — № 4.
- [5] *Durkheim E.* Evolution pedagogue en France. — Paris, 1938.
- [6] *Simmel Y.* Yrundfragen der Soziologie (Individuum und Yesellschaft). — Berlin, 1970.

SOCIAL PRACTICES AND HUMAN EXPERIENCE (P. Bourdieu's discourse)

I.I. Kvasova

Sociology Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklai str., 10/1, Moscow, Russia, 117198

The multidimensionality of the contemporary social process is increasingly revealing the discrepancies between the collective and the individual, the objective and the subjective. The underlying factors are rooted in history as well as in pro-reflexive levels of human activity. P. Bourdieu treats them as distinct «domains», i.e. structured realms of positions and dispositions of the activity agents. The «habitus» emerges as the objective-subjective system of group and individual attitudes, value orientations, goals of actions in the process of permanent conflict and transformations within each of the domains as well as between them.

Key words: P. Bourdieu, «domains», habitus.