

С. Л. Бурмистров

Социологическая концепция П. Бурдьё и методология изучения культур Востока

Одной из главных проблем при изучении инокультурной реальности является проблема, сформулированная В. С. Семенцовым: «Именно функция того или иного текста (т. е. его применение, стоящее за ним действие) — в тех случаях, когда мы ее не понимаем и не можем воспроизвести, — является главным, собственно, даже непреодолимым препятствием в истолковании чужой культуры. Так, например, если определенный класс древних текстов был рассчитан на заучивание наизусть, то любая их интерпретация, не принимающая во внимание этого факта, будет ложной. Вместе с тем именно потому, что математические тексты любых культур функционально тождественны, современный математик их, во-первых, поймет (разумеется, при соответствующей сохранности текста), а во-вторых, никогда не сочтет „наивными“»¹. Речь здесь идет, собственно, о проблеме той роли, которую играет тот или иной текст в рамках не только культуры, но и социальных практик, на которых соответствующая культура основывается и осмыслением которых она является. Разумеется, все сказанное справедливо в отношении не только текстов, но и любых других культурных феноменов — изобразительного искусства, ритуалов, религиозных верований, философских концепций и т. п. Культурный феномен оказывается с этой точки зрения интегральной частью, во-первых, социальной системы как системы социальных практик, обеспечивающих самотождественность некоторого общества на всем протяжении его эволюции и на всем занимаемом им пространстве, а во-вторых, системы коммуникаций, при помощи которых система не только сохраняет относительное постоянство, но и отграничивает себя от других социальных систем.

¹ Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981, с. 5.

Мы видим в культуре, таким образом, не только чисто духовное образование, но комплекс устойчивых представлений об устройстве мира и о месте в нем человека, основанный на определенных социальных практиках, в том числе достаточно примитивных (манера говорить, двигаться, жесты, мимика и т. п.). Часто встречающееся мнение, согласно которому высокоабстрактные философские и религиозные концепции не связаны напрямую с уровнем примитивных социальных практик, оказывается, следовательно, неверным, и жизнь иного народа предстает перед нами как органическое единство, в котором философские концепции являются продолжением бытовых, повседневных действий человека и результатом их объяснения и обобщения.

Социальные практики были основным предметом исследований французского социолога Пьера Бурдьё. Именно он ввел в социологию понятие социальной практики как определенного типа деятельности социального агента, при помощи которой он изменяет окружающий его социальный мир и самого себя. В процессе осуществления социальных практик происходит своего рода взаимная «подстройка» внешнего социального мира и социального агента², за счет которой социальная система эволюционирует. В концепции Бурдьё «социальная действительность оказывается структурированной дважды: во-первых, существующими объективно, т. е. независимо от сознания и воли людей социальными отношениями, и, во-вторых, практиками агентов (и, соответственно, их практическими схемами)»³. Очевидно, что человек (или любой другой агент), действуя в социальном мире, неизбежно наталкивается на его сопротивление, которое вынуждает агента модифицировать свою деятельность. Но проблема социальных практик лежит глубже: социальный агент действует в обществе не как атом, не зависящий от остальных элементов социума, — его действия, его решения, даже его существование детерминировано тем местом, которое он занимает в социальной системе. Все

² Под термином «агент» следует понимать любого субъекта социальной деятельности, действующего как единое целое, — отдельного человека, государственную структуру, общественную организацию и т. п.

³ Шматко Н. А. Генетический структурализм Пьера Бурдьё // История теоретической социологии. В 4-х тт. / Под ред. Ю. Н. Давыдова. СПб.: РХГИ, 2000, т. 4, с. 389.

это следует учитывать при исследовании культурной (тем более — инокультурной) реальности. Философ или религиозный деятель — не просто самостоятельная культурная и социальная единица, а часть социальной системы, так что выдвигаемая им концепция представляет собой в значительной мере следствие занимаемой им социальной позиции. Применительно к истории индийской философии это отмечено относительно философии Шанкары, представление которого о природе и религиозном значении Вед было во многом обусловлено его социальным положением⁴.

Разумеется, классовые различия (в марксистском их понимании) тоже включены в понятие социальной позиции, но ими одними она у Бурдьё, конечно, не определяется. Она в его учении зависит от капитала, которым обладает социальный агент, и от соотношения типов капитала, находящихся в его распоряжении. Капитал — это, собственно, множество ресурсов, которыми располагает социальный агент, при помощи которых он может изменять социальную реальность и от которых зависит его положение в социальном поле. Типы капитала, которые выделяет Бурдьё, таковы: это, во-первых, экономический капитал, то есть все множество экономических ресурсов, которые позволяют агенту играть активную роль в социальном поле, — финансы, недвижимость и т. п.; во-вторых, культурный капитал, то есть разнообразные знания, умения и навыки; и в-третьих, символический капитал, то есть ресурсы, определяемые принадлежностью к той или иной группе, репутацией, авторитетом в глазах других⁵. Очевидно, что философ или религиозный деятель — это такой же участник игры социальных практик, как и, скажем, царь, крестьянин или буддийский монах, и на него действуют те же самые социальные закономерности, что и на остальных членов общества. Но надо учитывать при этом, что человек, как говорилось выше, не является какой-то атомарной единицей, внутренняя структура которой не зависит от внешнего мира, — напротив, каждый социальный агент, а следовательно, и каждый, кто

⁴ Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983, с. 111.

⁵ Шматко Н. А. Ук. соч., с. 392 — 393.

действует в поле культуры (в частности, и в сфере философии, религии или политики), имеет внутреннюю структуру, сформированную усвоением социальных и культурных установок, конституирующих данное общество. Человек как социальная единица, занимающая строго определенное положение по отношению к другим единицам, зависящее от общего объема и структуры его капитала, естественно, оказывается и в определенной социальной среде, предъявляющей к тем, кто в ней находится, четкие и подчас довольно жесткие требования. Философ, политик и пророк-духовидец детерминированы в психологическом отношении обществом и своим положением в нем. «Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят *габитусы* — системы устойчивых и переносимых *диспозиций*, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т. е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления»⁶. Габитус, проще говоря, представляет собой множество поведенческих и мыслительных диспозиций, детерминированных социальными обстоятельствами, в которых происходило становление социального агента и которые были усвоены им в качестве стереотипных ответов на те или иные социальные вызовы.

Габитус является (применительно к человеческой личности) внутриспсихической структурой, выросшей на почве ожиданий, которые к нему предъявляют другие и которые он сам учится предъявлять к другим, причем сами габитуальные структуры практически всегда остаются на бессознательном уровне, но именно они обеспечивают эффективное социальное взаимодействие. «„Коммуникация сознаний“, — замечает Бурдье, — предполагает общность „бессознаний“ (т. е. языковой и культурной компетенции)»⁷. Иными словами, общность габитуальных структур обеспечивает более легкое взаимопонимание, когда коммуникация может вестись на достаточно высоком уровне и нет необходимости специально рефлексировать над собственными различиями в

⁶ Бурдье П. Практический смысл / Пер. с франц. под ред. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001, с. 102.

⁷ Там же, с. 113.

поведенческих и мыслительных диспозициях и тем более вносить соответствующие поправки в свое поведение.

Для понимания иной, в частности, любой восточной культуры это важно потому, что учет социальных структур при исследовании философских, религиозных или политических систем способен показать такие черты их, которые останутся скрытыми при чисто «культурологическом», без примеси социологии, их изучении. Так, более понятной становится в свете сказанного позиция, например, Рамануджи в отношении адвайта-веданты. Рамануджа был, как известно, тамилем по происхождению⁸, что означало наличие у него существенно иного символического капитала. Проще говоря, символический капитал, например, шудры *ceteris paribus* всегда будет ниже, чем у вайшьи, а символический капитал вайшьи — ниже, чем у кшатрия. Тот акцент, который делался Рамануджей или (тем более) представителями бенгальского вайшнавизма на *бхакти* как главном средстве достижения спасения, объясняется во многом стремлением хотя бы в какой-то мере обесценить высокую репутацию «пути знания», предлагавшемся Шанкарой. Надо учитывать здесь, что капиталы в концепции Бурдье могут обмениваться по определенному курсу, который каждый раз зависит от множества социальных обстоятельств. Так, для последователей Шанкары наличие у человека знания Вед и умения толковать их (большой объем культурного капитала) было основанием для высокой его репутации (символический капитал был пропорционален культурному). В восприятии же вайшнавов и Рамануджи тот тип культурного капитала, который играл столь значительную роль у Шанкары, не так важен, и они придают большее значение пути любви к богу; у Рамануджи подлинное знание прямо отождествляется с *бхакти*⁹.

⁸ Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. М.: Наука, 1987, с. 5.

⁹ Sharma Ch. A Critical Survey of Indian Philosophy. L.: Rider & Co., 1960, p. 352.