УДК 316.7

Н.Е. Вокуев

Сыктывкар

№ 2 (17) (2020)

«Наследие»

«ГАБИТУС» И «СТРУКТУРА ЧУВСТВА»: О ДВУХ ПОПЫТКАХ ПРЕОДОЛЕТЬ ОППОЗИЦИЮ СОЦИАЛЬНОГО И ЛИЧНОГО В ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ

Цитирование: Вокуев Н.Е. «Габитус» и «структура чувства»: о двух попытках преодолеть оппозицию социального и личного в теории общества и культуры // Наследие. 2020, № 2(17). – С.46–54.

DOI: <https://doi.org/10.31119/hrtg.2020.2.3>

Citation: Vokuev N.E. «*Gabitus*» i «*struktura chuvstva*»: o dvuh popytkah preodolet' oppozitsiyu social'nogo i lichnogo v teorii obshchestva i kul'tury ["Habitус" and "Structure of Feeling": on two attempts to overcome the opposition of the social and the personal in the Theory of Society and Culture] // *Nasledie* [Heritage]. 2020, No. 2 (17). – pp.46–54.

DOI: <https://doi.org/10.31119/hrtg.2020.2.3>

В статье сравниваются социологические теории культуры Пьера Бурдьё и Реймонда Уильямса, в частности концепции «габитуса» и «структуры чувства». Оба эти понятия представляют собой попытку преодолеть ограничения объективистских и субъективистских подходов к изучению практик, в случае французского социолога – структурной антропологии Клода Леви-Строса и феноменологии Жан-Поля Сартра, в случае британского теоретика – марксистской теории культуры и литературного гуманизма Ф.Р. Ливиса. Автор указывает на смежность этих концепций и в целом исследовательских парадигм бурдьёзианской критической социологии и «культурного материализма» Реймонда Уильямса.

Ключевые слова: габитус, структура чувства, опыт, теория практик, критическая социология, культурные исследования.

Vokuev N.E. "Habitус" and "Structure of Feeling": on two attempts to overcome the opposition of the social and the personal in the Theory of Society and Culture *The article compares the sociological theories of culture by Pierre Bourdieu and Raymond Williams, in particular the concepts of "habitus" and "structure of feeling." Both of these terms represent an attempt to overcome limitations of objectivist and subjectivist approaches to the study of practices, in the case of the French sociologist – the structural anthropology of Claude Levi-Strauss and the phenomenology of Jean-Paul Sartre; and in the case of the British theorist – the Marxist theory of culture and the literary humanism of F.R. Leavis. The author points on the contiguity of these concepts and, in general, of the research paradigms of Bourdieusian critical sociology and "cultural materialism" of Raymond Williams.*

Key words: *habitus, structure of feeling, experience, theory of practices, critical sociology, cultural studies.*

Пьер Бурдьё и Реймонд Уильямс – фигуры во многих отношениях гомологичные. Первый, сын почтальона из французской провинции, стал едва ли не самым влиятельным социологом и публичным интеллектуалом своего времени. Второй, родившись в семье валлийского железнодорожного рабочего, оказался в послевоенное время в числе наиболее заметных представителей британской интеллектуальной жизни и заложил, наряду с Эдвардом Томпсоном и Ричардом Хоггартом, основы «культурных исследований» (*cultural studies*). Один, получив философское образование в престижной Высшей нормальной школе, исследовал как антрополог Кабилию и родной Беарн, а затем выстроил собственную парадигму в социологии с подчеркнутым вниманием к вопросам культурного (вос)производства. Другой изучал литературу в Кембридже, там же преподавал драму, но ощущал себя скорее социологом и посвятил одну из книг систематизации основ социологии культуры [Williams, 1981]. Оба – пусть Бурдьё и пришел к этому будучи уже маститым исследователем – были апологетами ангажированного знания. Неудивительно, что эти ученые проявляли взаимный интерес: обменивались письмами, ссылались друг на друга [Jackson, Rivetti, 2020]. Бурдьё опубликовал фрагмент работы Уильямса «Город и село» (*The Country and the City*, 1973) в своем журнале *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* [Williams, 1977b]. Уильямс в соавторстве с Николасом Гарнэмом рассказал англоязычной публике о социологических работах французского коллеги как о важном вкладе в исследования культуры [Garnham, Williams, 1980]. Последователи Уильямса нередко относят и того и другого к «культурному материализму» [McGuigan, 2019; Milner, 2018]. Ученики и друзья Бурдьё тоже не остались в долгу: Лоик Вакан положительно оценил предложенный британцем проект социологии культуры [Wacquant, 1985], а Дидье Эрибон взял у него обстоятельное интервью для *Libération* [Eribon, 2012]*.

Наметившиеся здесь точки соприкосновения логично продолжить подробным сравнением социологических теорий Пьера Бурдьё и Реймонда Уильямса. Однако, учитывая формат статьи, ограничимся сравнительным разбором двух важных для этих авторов концептов – габитуса (*habitus*) и структуры чувства (*structure of feeling*). Эти понятия роднит проявляющаяся в них попытка преодолеть дихотомию социального и личного. В случае Бурдьё концепция габитуса являет собой также результат попытки выйти за рамки ограничений объективистского и субъективист-

* Дидье Эрибон в своем блоге опровергает распространенное во Франции мнение о несовместимости критической социологии в бурдьезианском ключе и британских *cultural studies*. Такую точку зрения излагает, например, Эрик Мегрэ в работе *Sociologie de la communication et des médias*, объясняя влиянием социологии Пьера Бурдьё, якобы враждебной к исследованиям масс-медиа, позднюю рецепцию идей культурных исследований во Франции [Maigret, 2015, p.157]. Упомянутые факты взаимного интереса Уильямса и Бурдьё (помимо прочего издавшего на французском одну из ключевых работ ранних культурных исследований – *The Uses of Literacy* Ричарда Хоггарта), а также их последователей противоречат этому суждению. На мой взгляд, более корректна точка зрения Анн Шаляр-Фийодо, утверждающей, что *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* Пьера Бурдьё – наряду с журналом *Communications*, основанным Жоржем Фридманом, Эдгаром Мореном и Роланом Бартом, – занимался смежной с *cultural studies* проблематикой, закладывая основы для культурных исследований на французский манер (*études culturelles*) [Chalard-Fillaudeau, 2015, pp.127–128].

ского взглядов на проблематику агентности. Во Франции второй половины XX в. эти взгляды ярче всего воплощали в себе структурная антропология Клода Леви-Строса и феноменология Жана-Поля Сартра. О том, что социолог полемизировал в первую очередь с этими интеллектуальными авторитетами своего времени, свидетельствует композиция работы «Практический смысл», открывающейся критикой структурализма и феноменологической философии [Бурдьё, 2001]*.

Согласно одному из предложенных в этом труде определений габитусы – это «системы устойчивых и переносимых *диспозиций*, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие структуры, т.е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непременное овладение необходимыми операциями по ее достижению» [Бурдьё, 2001, с.102]. Иными словами, под габитусом Пьер Бурдьё понимал «инкорпорированную социальность» [Бурдьё, Шартъё, 2003] или интернализацию внешнего и экстернализацию внутреннего, систему сформированных социальной средой и усвоенных субъектом установок, способствующую воспроизводству социальных структур.

Латинское слово *habitus* – это переведенное Бозцием с греческого понятие *hexis*. В аристотелевом учении о добродетели оно означало особый «склад души», приобретенное и укоренившееся состояние моральных качеств, которое направляет чувства, желания, а следовательно, и действия человека в той или иной ситуации. В философии и социальных науках к этому понятию обращались Эмиль Дюркгейм, Марсель Мосс, Торстейн Веблен, Макс Вебер, Норберт Элиас, Эдмунд Гуссерль, Альфред Шюц, Морис Мерло-Понти. Это богатое философское и теоретическое наследие было усвоено и переработано Пьером Бурдьё [Sapiro, 2015; Wacquant, 2011].

Habitus нередко переводят как «привычка». На некорректность такого перевода в своей известной лекции «Техники тела» указывал еще Марсель Мосс, отдававший предпочтение латинскому термину: «Обращаю ваше внимание на то, что я говорю *habitus* на настоящей латыни, понятной во Франции. Слово это передает суть дела несравненно лучше, чем “привычка” (*habitude*), “предрасположение” (греч. *exis*), “навык” (*acquis*) и “способность” (*faculté*) в истолковании Аристотеля (который был психологом). Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную “память”, о которых говорится в солидных томах или в небольших и знаменитых диссертациях. Эти “привычки” варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом в зависимости от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способности к повторению» [Мосс, 2011, с.307–308]. Характерно, что греческое *hexis* у Бурдьё стало обозначать один из аспектов габитуса, в большей степе-

* О решающем влиянии этих авторов на его интеллектуальное становление говорил сам Бурдьё: «В юности мне выпала счастливая возможность конструировать себя при помощи Сартра и Леви-Строса и одновременно против Сартра и Леви-Строса: первый наиболее радикальным образом воплощал собой субъективистскую позицию, в то время как второй – объективистскую» [Бурдьё, Шартъё, 2003]. Не стоит забывать о том, что одновременно с этим, разрабатывая свою концепцию, Бурдьё старался «примирить» объективистскую социологию Эмиля Дюркгейма с субъективистской социологией Макса Вебера.

ни связанный с телесными практиками, вроде манеры держаться и говорить – теми самыми «техниками тела». Помимо них, габитус включает в себя устойчивые ментальные привычки, схемы восприятия, классификации, оценки, чувства и действия. Но даже в таком широком смысле габитус вполне можно рассматривать – вслед за Марселем Моссом – как «психологическую шестерню», «зубчатую передачу» между социальным и биологическим [Мосс, 2011, с.323].

В качестве матрицы восприятий, оценок и действий габитус в концепции Бурдьё сохраняет эту посредническую функцию, выступая в роли медиатора между социальными структурами и индивидом. Это – социальные структуры, ставшие структурами ментальными. «Габитус», трактуемый в духе Мосса, упоминается еще в ранних антропологических работах Бурдьё об Алжире и Беарне. Систематическое же употребление этого термина можно отсчитывать с 1967 г., когда социолог написал послесловие к французскому изданию «Готической архитектуры и схоластики» Эрвина Панофского [Champagne, Christin, 2012, p.57]. Понятие габитуса, формируемого системой образования, он использовал, чтобы объяснить отмеченную искусствоведом гомологию между готическими соборами и схоластической мыслью.

Габитус «формируется работой по внушению и присвоению» [Бурдьё, 2001, с.111], но не является продуктом подчинения правилам. Он порождается социальной структурой, одновременно предоставляющей индивидам возможности для действий и ограничивающей их вариативность. В результате представления о возможном и невозможном закрепляются на уровне «здорового смысла», обуславливающего поведение, которое нельзя назвать ни бессознательным, ни рациональным: «Наиболее невероятные практики исключаются еще до какого-либо рассмотрения как немыслимые посредством того непосредственного подчинения порядку, который заставляет делать из нужды добродетель, т. е. отказываться от невозможного и хотеть неизбежного» [Бурдьё, 2001, с.103]. Это, в свою очередь, порождает индивидуальные и групповые практики, совместимые с социальными условиями их осуществления. Поскольку условия эти разнятся в зависимости от того, к каким классам (и иным социальным группам) принадлежат индивиды, то и габитусы и порождаемые ими практики дифференцируются по классовому и групповому принципу. Габитус участвует в формировании устойчивых образов жизни социальных групп, представители которых – в силу схожести условий своего существования – обладают схожим же опытом*. В форме габитуса инкорпорируется одновременно индивидуальная и коллективная история: «Являясь продуктом истории, габитус производит практики как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно — саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным образом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени» [Бурдьё, 2001, с.105].

Так, согласно теории Бурдьё, воспроизводятся социальные структуры. Такое объяснение этих процессов, вопреки расхожему представлению о бурдьезианской соци-

* К этому опыту относятся и те характеристики, которые индивиды склонны считать наиболее персональными. Габитус включает в себя также вкусы и культурные предпочтения, которые, как показал Бурдьё в одной из самых известных своих работ *La Distinction* («Различение»), тоже дифференцируются по классам и способствуют воспроизводству классовых различий [Bourdieu, 1979].

ологии, не является детерминистским. Напротив, это результат преодоления детерминизма, которым грешили различные версии структурализма. Бурдьё постоянно подчеркивает, что индивид не определяется полностью социальными структурами. Габитус дает ему возможность, пусть и ограниченную, импровизации. Социолог сравнивает его то с чувством игры, то с чувством пространственно-временной ориентации [Бурдьё, Шартье, 2003]. «Поскольку габитус, – отмечает он, – есть бесконечная способность свободно (но под контролем) порождать мысли, восприятия, выражения чувств, действия, а продукты габитуса всегда лимитированы историческими и социальными условиями его собственного формирования, то даваемая им свобода обусловлена и условна, она не допускает ни создания чего-либо невиданно нового, ни простого механического воспроизводства изначально заданного» [Бурдьё, 2001, с.107]. Не остается застывшим и сам габитус. Базируясь прежде всего на опыте, полученном в раннем возрасте, он изменяется по мере усвоения нового опыта. Трансформации габитуса могут быть также реакцией на изменившиеся социальные условия (например, в случае переезда из села в город или в другую страну), однако система установок, схем восприятия, поведения и мышления всегда будет запаздывать, подстраиваясь под новые условия (инерция габитуса).

Таким образом, индивид в теории Бурдьё оказывается ограниченным в своих практиках, но не полностью детерминированным. Как сформулировал это сам социолог в разговоре с историком Роже Шартье: «Мы рождаемся определенными с маленьким шансом на свободу» [Бурдьё, Шартье, 2020]. Социологическое знание, вскрывающее социальные детерминизмы, является инструментом, необходимым для достижения этой свободы. Такая позиция, однако, была не слишком близка более решительно настроенному Реймонду Уильямсу, посчитавшему бурдьезианскую оценку изменчивости – или скорее относительной неизменности – социальных структур чересчур пессимистичной [Garnham, Williams, 1980, p.222]. Относительно большим динамизмом – по сравнению с достаточно инертным «габитусом» – отличается и одна из ключевых категорий его теории культуры, «структура чувства», которая, помимо прочего, объясняет исторические и межпоколенческие разрывы в опыте.

«Структура чувства», казалось бы, даже формально напоминающая аристотелевский «склад души» (*hexis*), – понятие, близкое к «габитусу», но не совпадающее с ним. Впервые это словосочетание Уильямс использует в тексте *Preface to Film* (1954) и концептуализирует в одной из своих самых значимых книг «Долгая революция» (*The Long Revolution*, 1961). При этом в опубликованной в промежутке работе «Культура и общество» (*Culture and Society*, 1958), где этот термин не встречается ни разу, можно обнаружить описание «структуры чувства» *avant la lettre*. В главе о консервативном мыслителе Эдмунде Берке, комментируя оценку этого автора Мэттью Арнольдом (Берк, по его словам, «насыщал политику мыслью»), Уильямс пишет: «Это не “мысль” в обычном противопоставлении “чувству”; это скорее особая непосредственность опыта, который глубоко прорабатывает себя до определенного воплощения идей, которые сами по себе становятся целостным человеком» [Williams, 1960, p.5]. После чего замечает, что этот опыт сохраняется, будучи артикулированным в письме.

Именно в таком ключе разворачивается перед нами концепция «структуры чувства» в «Долгой революции». Из пространной цитаты, приведенной ниже, можно

понять, что речь идет все о том же непосредственном опыте, который артикулируется в текстах и артефактах культуры: «<...> устойчивая и определенная, как и полагается “структуре”, она действует в самых деликатных и наименее заметных областях нашей деятельности. В каком-то смысле структура чувства – это культура определенного периода: частный живой результат всех элементов общей организации. Именно в этом отношении искусство эпохи, включающее в себя характерные подходы и тона аргументации, имеет большое значение. Только в нем эта характеристика может быть выражена; часто не сознательно, а благодаря тому, что здесь, в единственных примерах записанной коммуникации, пережившей своих носителей, естественным образом черпается подлинный живой смысл, глубокая общность, делающая общение возможным» [Williams, 1965, p.65].

Структурами чувства, полагает Уильямс, обладают все настоящие сообщества, т. к. от них зависит общение. Сходство с концепцией габитуса здесь налицо. В обоих случаях подразумеваются инкорпорированные структуры, опосредующие общий для определенных социальных групп опыт. Уильямс предпочитает говорить о «чувстве» (*feeling*), т. к. оно лучше, чем «опыт» (*experience*), всегда отсылающий к чему-то «осадочному», уже «отложившемуся», передает непосредственность, актуальность, «здесь и сейчас» проживания социального. Оттого парадоксальнее его соединение со «структурой». Изобретая этот трудноуловимый термин, британский теоретик, как и Бурдьё, стремился разрешить противоречия сформировавших его субъективистской и объективистской традиций, в этом случае воплощенных, с одной стороны, в работах влиятельного литературного критика Фрэнка Реймонда Ливиса, с другой – в марксистской культурной теории «базиса и надстройки» с ее экономическим детерминизмом [Milner, 2018, p.114].

С габитусом структуру чувства роднит и то, что она не является результатом формального обучения. В то же время Уильямс в большей степени акцентирует поколенческую специфику структур чувства: «Одно поколение может с умеренным успехом обучить другое в рамках социального характера или общего культурного паттерна, но у нового поколения будет собственная структура чувства, которая не будет казаться “откуда-либо” возникшей. Поскольку здесь наиболее отчетливо меняющаяся организация будет разыгрываться в организме: новое поколение по-своему отвечает на унаследованный им уникальный мир, во многом сохраняя преемственность, которую можно проследить, и воспроизводя многие аспекты организации, которые можно описать отдельно, но при этом ощущая всю свою жизнь в некоторой степени иначе и облекая свой творческий ответ в форму новой структуры чувства» [Williams, 1965, p.65].

Реймонд Уильямс, в отличие от Бурдьё, у которого возможности импровизации для агента всегда ограничиваются социальными условиями, подчеркивает связь структуры чувства с креативностью индивидов и социальных групп. Вероятно, поэтому он постоянно апеллирует к значимости литературы и искусств. После смерти носителей структуры чувства их «живой» опыт сохраняется в «документальной культуре» – «от поэзии до архитектуры и одежды» [Williams, 1965].

В поздних работах Уильямс пересматривает и адаптирует теорию гегемонии Антонио Грамши. В более зрелой версии своего «культурного материализма» с его акцентированным вниманием к изучению человеческих практик и процессуальности

культурного производства он разделяет формы культуры на остаточные, доминантные и зарождающиеся [Уильямс, 2012]. «Структура чувства» позволяет ему преодолеть дихотомию социального и личного, где первое сводится к застывшим формам (отношениям, институтам, формациям, позициям), а второе – к «живому», активному опыту. Доминантные системы верований, убеждений, образования, утверждает он, становятся общественным сознанием лишь как практическое сознание, будучи активно проживаемыми в реальных взаимоотношениях (структура чувства – это мысли, как они ощущаются, и чувства, как они осмысляются).

Интерес к «живому», актуальному опыту приводит Уильямса к тому, что «структура чувства» в его теории все больше начинает отождествляться с практиками зарождающихся (альтернативных и оппозиционных) культур – в противовес застывшим формам культур остаточных и доминантных. Литература и искусства по-прежнему играют здесь принципиальную роль, т. к. часто именно художественные практики первыми указывают на формирование новых структур чувства. В «Марксизме и литературе» (*Marxism and Literature*, 1977) Уильямс пишет: «Структуры чувства можно определить как общественный опыт *в состоянии взвеси*, в отличие от других социальных семантических формаций, *осажденных* и более явно и непосредственно доступных. Не всякое искусство связано с современной структурой чувства. Действующие формации большей части актуального искусства относятся к уже проявленным социальным образованиям, доминантным или остаточным, а структура чувства *как взвесь* в первую очередь связана с зарождающимися формациями (хоть часто и в форме модификации или нарушения более старых форм)» [Williams, 1977a, pp.133–134].

Пьер Бурдьё – автор более известный, чем Реймонд Уильямс. Однако теоретическое наследие второго активно продвигается сторонниками «культурного марксизма» как актуальная и продуктивная парадигма культурных исследований [McGuigan, 2019; Milner, 2018]. Концепция «структуры чувства» в последнее время стала вновь востребованной на волне интереса к изучению аффективной инфраструктуры социальных, политических и культурных процессов [Sharma, Tygstrup, 2015]. В этом свете Уильямс оказывается автором, предвосхитившим современных теоретиков аффекта, таких как Брайан Массуми. Но и в этом случае исследования структуры чувства сопряжены с анализом текстов и артефактов культуры. Так, Стивену Шавиро эта концепция позволяет выявить, как фильмы и видео облекают в звуки и слова ту «расплывчатую» чувственность, что пронизывает современное общество. Например, с его точки зрения, деформации и трансформации образа Грейс Джонс в клипе Ника Хукера на ее песню *Corporate Cannibal* репрезентируют «текущий», гибкий характер постфордистской экономики и механизмы того, что Жиль Делез назвал «обществом контроля» [Shaviro, 2010]. А Елена Петровская обращается к концепту «структура чувства», чтобы изучить «семиотику поколения» в фильмах Алексея Балабанова или, иными словами, то, как в специфических конфигурациях образов, музыки и игры актеров (например, в знаменитых проходах персонажей, размечающих пространство Васильевского острова) поколение 90-х узнает себя [Петровская, 2018].

Таким образом, понятия «габитус» и «структура чувства», несмотря на явные сходства, вовсе не дублируют, а скорее дополняют друг друга, будучи концептами

смежными. Их отличия можно объяснить их различным инструментальным назначением. «Габитус» позволил Пьеру Бурдьё преодолеть взгляды на субъекта как на полностью детерминированного или, наоборот, рационального и ничем не ограниченного актора. Он стал одним из центральных понятий теории поля, применяемой для изучения самых разных областей практики. «Структура чувства» же, будучи тоже результатом преодоления ограничений субъективизма и объективизма, при всем теоретическом интересе Уильямса к человеческим практикам чаще совмещается с методами гуманитарных наук. Это объясняется, по-видимому, литературоведческим образованием британского теоретика, социология культуры которого продолжала во многом опираться на анализ текстов. Учитывая все нюансы, сходства и различия, можно заключить, что «габитус» и «структура чувства» остаются важными концептуальными инструментами, удобными и пригодными для всестороннего комплексного изучения социально-культурных процессов.

Литература

- Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетея, 2001. – 562 с.
- Бурдьё П., Шартье Р. Люди с историями, люди без историй // НЛО. М., 2003, № 2 [<https://magazines.gorky.media/nlo/2003/2/lyudi-s-istoriyami-lyudi-bez-istorij.html>].
- Бурдьё П., Шартье Р. «Мы рождаемся определенными с маленьким шансом на свободу» // Syg.ma, 2020 [<https://syg.ma/@nikolai-vokuiev/pier-burdie-my-rozhdaemsia-opriedieliennymi-s-malienkim-shansom-na-svobodu>].
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2011. – 416 с.
- Петровская Е. «На стороне новых варваров»: знаки поколения у Балабанова // НЛО, М., 2018, № 1 (149) [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/149_nlo_1_2018/article/19453/?sphrase_id=175612].
- Уильямс Р. Базис и надстройка в марксистской теории культуры // Логос. М., 2012, № 1(85). – С.136–156.
- Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement, Les Éditions de Minuit, Paris. 1979.
- Chalard-Fillaudeau A. Les études culturelles, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis. 2015.
- Champagne P., Christin O. Pierre Bourdieu: Une initiation, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2012 [<http://books.openedition.org/pul/5109>].
- Eribon D. Entretien avec Raymond Williams (1980) // Site personnel de Didier Eribon, 2012. [<http://didiereribon.blogspot.com/2012/04/entretien-avec-raymond-williams-1980.html>].
- Garnham N., Williams R. Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction // Media, Culture & Society. 1980. Vol. 2. № 3. – pp. 209–223.
- Jackson L.C., Rivetti U. Pierre Bourdieu and Raymond Williams: Correspondence, meeting and crossed references // Tempo Social. 2020, № 32(1). – pp. 183–204.
- Maigret É. Sociologie de la communication et des medias, Armand Colin, Paris. 2015.
- McGuigan J. Raymond Williams: Cultural Analyst, Intellect Books, Bristol. 2019.
- Milner A. Again, Dangerous Visions: Essays in Cultural Materialism. (Historical Materialism #167), Brill, Boston. 2018.
- Sapiro G. Habitus: History of a Concept, in N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds.), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition (Vol. 10, pp. 484–489), Elsevier, Amsterdam. 2015.
- Sharma D., Tygstrup F. (eds.). Structures of Feeling, De Gruyter, Berlin, Boston. 2015.
- Shaviri S. Post-Cinematic Affect, Zer0 books, Winchester. 2010.
- Wacquant L. Habitus, in Beckert J., Zafirovski M. (eds.), International Encyclopedia of Economic Sociology (pp. 317–321), Routledge, London. 2011.
- Wacquant L. Williams Raymond, The sociology of culture // Revue française de sociologie. 1985. № 3 (26). – pp. 557–560.
- Williams R. Culture, Fontana New Sociology Series, Glasgow, Collins. 1981.
- Williams R. Culture and Society. 1780–1950. Anchor Books, New York. 1960.
- Williams R. Marxism and Literature, Oxford University Press, Oxford. 1977a.

- Williams R. Plaisantes perspectives // Actes de la recherche en sciences sociales. 1977b. Vol. 17–18. – pp. 29–36.
- Williams R. The Long Revolution, Penguin: Harmondsworth. 1965.

References

- Bourdieu P. *Prakticheskij smysl* [Practical meaning]. St. Petersburg: Aleteia, 2001. – 562 p.
- Bourdieu P., Chartier R. *Lyudi s istoriyami, lyudi bez istorij* [People with stories, people without stories] // NLO [UFO]. M. 2003, No. 2 [<https://magazines.gorky.media/nlo/2003/2/lyudi-s-istoriyami-lyudi-bez-istorij.html>].
- Bourdieu P., Chartier R. «*My rozhdaemsya opredelennymi s malen'kim shansom na svobodu*» [«We are born certain with a small chance of freedom»] // Syg.ma, 2020 [<https://syg.ma/@nikolai-vokuiev/pier-burdie-my-rozhdaemsya-opriedieliennymi-s-malienkim-shansom-na-svobodu>].
- Moss M. Obshchestva. *Obmen. Lichnost'.* *Trudy po social'noj antropologii* [Society. Exchange. Personality. Works on social anthropology]. M.: KDU, 2011. – 416 p.
- Petrovskaya E. «*Na storone novyh varvarov*»: *znaki pokoleniya u Balabanova* [«On the side of the new barbarians»: Balabanov's semiotics of a generation] // NLO [UFO], M. 2018, No. 1 (149) [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/149_nlo_1_2018/article/19453/?sphrase_id=175612].
- Williams R. *Bazis i nadstrojka v marksistskoj teorii kul'tury* [Base and superstructure in Marxist cultural theory] // Logos [Logos]. M. 2012, No. 1 (85). – Pp.136–156.