

БУРДЬЕ В АМЕРИКЕ

Я рад представившейся мне возможности дополнить комментарием статью П.О. Рыкина о вкладе П. Бурдьё в этнологические/антропологические науки. На мой взгляд, в статье предложен полезный и продуманный обзор ряда основных положений ученого, который, несомненно, является трудным для понимания (и в чем-то даже “скользким”) мыслителем. Вряд ли что-то нужно добавлять к самому по себе обзору положений ученого. Тем не менее вряд ли можно согласиться с утверждениями автора о малой известности Бурдьё среди этнологов, о том, что “этнологи до сих пор, как правило, неохотно обращаются к его работам”, и о том, что попыток практического применения понятий и положений Бурдьё до сих пор совсем не много. Во всяком случае, эти утверждения, конечно, не справедливы в отношении американского антропологического сообщества, к которому я принадлежу (не совсем справедливыми они будут, как я подозреваю, и для дисциплинарных сообществ некоторых других западных стран).

В научном сообществе США (которым я ограничусь в данном кратком комментарии) творчество Бурдьё изучается довольно активно уже три десятилетия. Первым серьезным обращением к идеям Бурдьё (и, по моему мнению, до сих пор остающимся одним из наиболее интересных) среди антропологов США была работа Пола Рабиноу “Символическое доминирование”, вышедшая в 1975 г. (*Rabinow* 1975). Цитаты из Бурдьё и ссылки на него в антропологических монографиях начали становиться привычными после публикации “Очерка теории практики” Бурдьё в английском переводе в 1977 г. Апеллирование к идеям Бурдьё в 1980-х годах стало еще более распространенным, особенно после публикации очерка Шерри Ортнер “Теория в антропологии с 1960-х годов” (*Ortner* 1984), в котором понятие “практика” выступало по сути как организующий лейтмотив. Интересным для антропологов оказалось критическое обсуждение идей Бурдьё в “Изобретении повседневной жизни” Мишеля де Серто – книге, вышедшей в 1974 г. и переведенной на английский язык десятилетием позже (*de Certeau* 1984). В середине 1980-х годов Дейл Эйкелман, коллега Пола Рабиноу по марокканским этнографическим исследованиям, предпринял попытку использования концепции культурного капитала в антропологическом изучении культуры и традиций толкователей Корана (*Eickelman* 1985). Маршалл Салинс взял на вооружение концепцию габитуса в исследовании той роли, которую культурно-опосредованные традиции восприятия могли играть в определении значения исторических событий (*Sahlins* 1985). То же самое, но с еще большей аналитической тонкостью, проделала Джин Комарофф в ее исследовании общества тсвана (*Comaroff* 1985). Лорел Кендалл в исследовании тенденций трансформации брака в современной Корее признаёт свой долг теоретическим выкладкам Бурдьё о родстве, даже несмотря на то что она не соглашается с возможностью сведения логики практики к логике стратегий, т.е. такого сведения, которым, по ее мнению, злоупотребляет Бурдьё (*Kendall* 1996). Эмили Мартин указывает на важность и полезность концепции габитуса при изучении не только констант, но и вариаций в тенденциях социального и культурного восприятия, которые она исследует на материале сообществ больных людей в США (*Martin* 1996). Примерно о том же говорит и Джудит Фаркхар в ее работе, посвященной антропологическому исследованию тенденций культурного потребления в Китае (*Farquhar* 2002). Майкл Херцфельд, британский антрополог, давно работающий в США, уделяет много места критике “Очерка теории практики” Бурдьё в его известной книге “Антропология сквозь

Джеймс Д. Фобьон (Faubion) – профессор кафедры антропологии Университета Райса (г. Хьюстон, США).

зеркало” и, может быть, немного менее критически рассуждает об идеях Бурдьё в более поздней работе “Место в истории” (*Herzfeld 1987, 1991*). Что касается меня самого, то и я также давно интересуюсь теоретическим наследием Бурдьё; как и многие другие коллеги-антропологи, уделяю ему существенное место в преподавании спецкурсов для аспирантов; а также применяю некоторые из его идей в собственной работе (в частности, на идеях Бурдьё построено то, что я называю “праксологическим” анализом в книге “Уроки современной Греции”; и в более поздней работе о миллениаристских движениях я также обращаюсь к его наследию (*Faubion 1993, 2001*)).

Список, как говорится, можно продолжать. Однако следует добавить, что отношение к Бурдьё в американском антропологическом сообществе, особенно в период с середины 1980-х годов, было в целом достаточно настороженным и неоднозначным. Тенденцию укрепления этого отношения можно видеть даже в поздних работах Пола Рабиноу, который, присоединяясь к другому известному антропологу, Джорджу Маркусу, выражает, так сказать, свой “скепсис” по поводу возможности существования некоего разрыва (“псевдо-гуссерлевского”, если можно так выразиться, разрыва) между ученым и практиком – разрыва, который занимает центральное место в идеях Бурдьё о методологической рефлексивности (*Rabinow 1996, 2003; Marcus 1994*). Следует также отметить, что с удивительной последовательностью, которую можно признать только преднамеренной, Клиффорд Гирц избегает упоминания Бурдьё, кроме как в самых общих и ничего не значащих словах, во всех своих произведениях. В какой-то мере налицо нечто вроде *lex talionis* в его академическом варианте. Бурдьё имел привычку довольно высокомерно относиться к сообществу американских культурантропологов как к группе “субъективистов”, которые пользовались исследовательскими методами, якобы вообще не позволявшими им выработать некие объективные критерии для понимания как объекта исследований, так и их собственной позиции. Однако по ту сторону этой междоусобной борьбы – этой мелочной игры по принципу “око за око, зуб за зуб”, для которой научная сфера всегда оставалась преемственной питательной средой – скрывалась, возможно, более глубокая причина антагонизма между Бурдьё и ведущими антропологами США, а именно то, что Бурдьё сам называл научной “практикой”, и, следовательно, те нюансы, которые отличают социализацию *антрополога* от социализации *социолога*. Остановлюсь на трех моментах, которые мне представляются важными.

Во-первых, место Макса Вебера во французских общественных науках (во всяком случае, до недавнего прошлого) разительно отличалось от места этого мыслителя в американских социальных науках и, в частности, в американской антропологии с начала возрастания авторитета Гирца. Во Франции Вебер с самого начала пострадал от неправильных переводов и от того, что, выражаясь языком Ирвинга Гоффмана, он был стигматизирован как “правый” в идеологическом отношении. В США, как мне кажется, Вебер тоже был не сразу оценен, но он никогда не подвергался политическому остракизму в научных кругах, и с середины 1960-х годов его идеи стали центральными в попытках антропологического изучения сложных обществ. Обращение Бурдьё к Веберу, хоть оно и было новаторским в контексте французских общественных наук, для американских ученых представлялось чем-то вроде призыва хождения на территории, которые уже были открыты. И это было действительно так, даже если признать (а это следует признать), что произведенная Бурдьё трансформация веберовской концепции статуса в концепцию социального и культурного капитала была в высшей мере оригинальной и помогла осуществить синтез так называемого веберовского идеализма с так называемым марксовским материализмом.

Этот синтез, однако, указывает на второй момент, который нужно упомянуть. Оставляя в стороне споры о том, уместно ли прямо называть Бурдьё “позитивистом”, приходится согласиться с тем, что Бурдьё все же остается верным позитивистской программе, предполагающей единство научных методов и главенство естественнона-

учного метода как образцового в любом научном исследовании вообще. В науках США, и среди них *особенно* в социокультурной антропологии, дильтеевская традиция различения методов, приемлемых для естественных наук, и методов, приемлемых для гуманитарных наук, остается влиятельной и продолжает иметь множество приверженцев. Если рассматривать аргументы Бурдье с, так сказать, “нео-дильтеевской” точки зрения, то, действительно, может показаться, что тут и там Бурдье находится почти на краю тех самых догм, которые он вроде бы клеймит. Конечно же, теорию практики Бурдье нельзя назвать детерминистской, однако, с точки зрения многих американских антропологов, в концептуальном аппарате Бурдье все равно остается слишком мало места для того, что в современных теориях называют терминами “человеческое действие” или “human agency”.

Третий момент, на котором я хочу остановиться, это еще один фактор трансатлантического “антропологического” водораздела, на который не так часто обращают внимание. Хотя Бурдье ни в коей мере нельзя называть апологетом империализма в том смысле, в каком таковыми в 1960-х–1970-х годах нередко стали называть ранних антропологов-функционалистов, нельзя не видеть, что на протяжении своей карьеры Бурдье продолжал работать с интеллектуальным материалом, который был переведен Дюркгеймом (особенно убедительно в “Элементарных формах религиозной жизни”) из философской в социологическую плоскость. В изложении Бурдье данная исследовательская линия больше не предстает в виде проблематики общественной солидарности. Тем не менее Бурдье является наследником (а его изыскания в области “социального доминирования” – возможно, квинтэссенцией) тех самых идей о социокультурном воспроизводстве, что некогда имели хождение в облики дюркгеймовской концепции солидарности. Во многих отношениях это была та же проблематика, с которой, по сути, имели дело поколения американских антропологов со времени Рут Бенедикт вплоть до 1960-х годов. В их интерпретации эта проблематика преимущественно облекалась в форму исследования “воспроизводства личности”, причем этнографические наблюдения о воспитании (и даже пленении!) детей вели к безответственным теоретическим выводам о “национальных характерах” (вспомнить только проекты по изучению русского или японского национальных характеров!). Начиная с 1960-х годов “национальные характеры” и другие построения подобного рода начали подвергаться в американской антропологии такой же суровой критике, как и другие полуфантастические реифицированные концепции, “тотальности” (“общество” и “культура” в их числе), сконструированные в социальных науках. Как подчеркивали разные ученые от Мишеля де Серто до сегодняшних обществоведов, динамика воспроизводства власти и отношений доминирования у Бурдье подвергается такому категоричному теоретическому структурированию, что никакой источник структурных изменений в схеме Бурдье в принципе не может являться эндогенным – он может быть только экзогенным. Далее, эта динамика у Бурдье не может не полагаться на онтологическое присутствие тех самых “тотальностей” (Бурдье собирает их все под одной рубрикой “структура”), от которых как раз желает освободить качественный антропологический анализ все большее число ученых в США. С точки зрения многих из этих ученых, в работах Грамши или, например, Фуко содержится более гибкий и менее “тоталитаристский” набор аналитических инструментов, позволяющий исследовать проблемы воспроизводства и изменения отношений власти.

Думаю, что было бы неверным рассуждать о том, что некоторое “неприятие” Бурдье, наблюдаемое в последнее время в антропологии США, можно считать симптомом дальнейшего ухода дисциплины в некий декадентский “постмодернизм” (который, кстати сказать, почему-то любят привязывать и к увлечению идеями Фуко). Не стоит смешивать это неприятие и с незнанием творчества Бурдье либо с отсутствием интереса к нему. Скорее всего, оно означает лишь то, что в антропологическом сообществе США – как, впрочем, и Великобритании – сегодня наблюдается поворот к иссле-

дованию проблем в иной плоскости, в которой онтология “связей” и “течений” оказывается теоретически более важной, чем онтология недвижимых довлеющих “тотальностей”, и в которой динамика “возникновения” и “изменения” оказывается не менее важной, чем динамика “воспроизводства”. Возможно, этот повышенный интерес к динамике возникновения и изменения через какое-то время исчерпает себя и опять уступит место интересу к динамике воспроизводства или чему-то еще. Возможно, на приоритетной шкале подходов и методологий в антропологии США идеи Бурдье через какое-то время окажутся гораздо ближе к центру, чем сейчас. Что касается меня самого, то, по крайней мере в текущий момент, проблемы изучения связей и изменения мне представляются более насущными и перспективными задачами. Однако, несомненно, каждый исследователь должен решить этот вопрос сам для себя.

Литература

- Comaroff* 1985 – *Comaroff J.* Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- de Certeau* 1984 – *de Certeau M.* The Practice of Everyday Life. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Eickelman* 1985 – *Eickelman D.F.* Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Farquhar* 2002 – *Farquhar J.* Appetites: Food and Sex in Postsocialist China. Durham: Duke University Press, 2002.
- Faubion* 1993 – *Faubion J.D.* Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Faubion* 2001 – *Faubion J.D.* The Shadows and Lights of Waco: Millennialism Today. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Herzfeld* 1987 – *Herzfeld M.* Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Herzfeld* 1991 – *Herzfeld M.* A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Kendall* 1996 – *Kendall L.* Getting Married in Korea: Of Gender, Morality, and Modernity. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Marcus* 1994 – *Marcus G.E.* On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences // *Poetics Today*. 1994. Vol. 15. P. 383–404.
- Martin* 1996 – *Martin E.* Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS. Boston: Beacon Press, 1996.
- Ortner* 1984 – *Ortner S.* Theory in Anthropology since the 1960s // *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. P. 126–166.
- Rabinow* 1975 – *Rabinow P.* Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Rabinow* 1996 – *Rabinow P.* Essays on the Anthropology of Reason. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Rabinow* 2003 – *Rabinow P.* Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Sahlins* 1985 – *Sahlins M.* Islands of History. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова