

## От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций

Мария Деева\*

**Аннотация.** Статья посвящена анализу теоретических ресурсов постдюркгеймианской традиции в социологии эмоций. В качестве теоретической рамки для изучения автором предлагается понятие разделяемого аффекта. Обсуждение данного понятия в контексте ключевых для социологии эмоций различий «эмоциональное переживание/экспрессия», «осознанные/неосознанные эмоции», «вовлеченность в коллективные эмоции/отстраненность» позволяет очертить связь специфических проблем социологии эмоций с общетеоретическими проблемами социологии.

**Ключевые слова.** Эмоция, социология эмоций, Дюркгейм, коллективные эмоции, разделяемый аффект, интенсивность эмоций, Коллинз, фоновые эмоции, Шефф, отстранение от эмоций, Хохшильд, работа над эмоциями.

Он, так же как все вокруг него, чувствует, что они изменились одним и тем же образом, в один и тот же момент... все так, как если бы он действительно попал в особый мир, полностью отличный от обычного.

Эмиль Дюркгейм,  
*«Элементарные формы религиозной жизни»*

Я никогда не видела как проводят тест на эмпатию. Что фиксируют ваши устройства?

Филипп Дик,  
*«Мечтают ли андроиды об электроовцах»*

Современная социология пытается выработать собственный специфический язык применительно к эмоциям и выбрать угол зрения, отличный от психологического. Показательна в этом смысле дискуссия относительно необходимости разграничения «базовых» эмоций (например, страха, радости, гнева, печали) как универсальных и стабильных и «вторичных», социальных эмоций (например, гордости и стыда) как культурно специфических и вариативных<sup>1</sup>. Эта дискуссия возвращает к вопросу классической социологии о том, насколько пластичны эмоции, насколько они изменчивы

\* Деева Мария Игоревна — аспирант ГУ-ВШЭ, участница исследовательской группы по культурно-социологии Центра фундаментальной социологии ГУ-ВШЭ. Email: deeva.mariya@gmail.com

© Деева М., 2010

© Центр фундаментальной социологии, 2010

<sup>1</sup> Как это делает, например, Теодор Кемпер [25]. В качестве еще одного признака того, что эмоция является базовой, он называет их безусловную физиологичность [25, р. 263–264], а также указывает на отличия в критериях отнесения эмоций к базовым [25, р. 265–268].

под воздействием социального<sup>2</sup>, и вместе с тем, как показывает К. Луц, отсылает к гораздо более старому спору вокруг того, что вообще следует понимать под эмоциями<sup>3</sup>, и представлению об эмоции как некоей сущностной и неизменной вещи [27, p. 288].

Негативное определение эмоций, т. е. указание на то, чем эмоции не являются, также имеет для социологии огромное значение. Речь идет о том, что «эмоции — это первичные и базовые антитезы для двух различных явлений: с одной стороны, они противопоставляются позитивно оцениваемому разуму (мышлению, рациональности), с другой стороны — негативно оцениваемой отстраненности от мира. Эти различия занимают не менее важное место в западной культуре (и науке), чем такие различия, как тело и разум, поведение и интенция, индивидуальное и социальное, сознательное и бессознательное» [27, p. 289].

Для социологии эмоций две первые антитезы (за исключением оценочного аспекта суждений о них) очерчивают проблемное поле дисциплины. Те, чьи исследования составляют основу социологии эмоций — Т. Шефф, А. Хохшильд<sup>4</sup>, Р. Коллинз<sup>5</sup>, Дж. Барбалет<sup>6</sup>, — рассматривали свою работу по меньшей мере как попытку переосмысления через категорию эмоционального ключевых социологических понятий (начиная от рационального действия и заканчивая социальной структурой). Как пишет Дж. Барбалет, социология эмоций призвана «расширить наше понимание социальной структуры и повысить компетентность нашей социальной теории»<sup>7</sup> [8, p. 1]. Но работы этих социологов и их последователей, скорее ставящих перед собой задачу описания роли эмоций в различных социальных процессах, построены на двух указанных выше антитезах, которые в социологии эмоций раскрываются в базовом для нее дуализме формальной и содержательной стороны эмоционального.

В терминах классической социологии (с поправкой на некоторую условность такого обобщения) эмоция может выступать двояким образом. Содержательно она может лежать в основании действия — вспомним, например, рассуждения Т. Гоббса о том, что страсть является первоосновой действия, или «словари мотивов» Р. Миллса. Формальная, экспрессивная сторона эмоционального выступает на первый план в явлении, которое И. Гофман обозначал как «выход из себя» (flood-out): «Человек терпит крушение как субъект взаимодействия и... не способен взять себя в руки и сосредоточиться, хотя бы временно, для исполнения других элементов организованной роли... во всех обществах индивид может впасть в состояние неудержимого смеха,

---

<sup>2</sup> Следует в первую очередь упомянуть работы Н. Элиаса.

<sup>3</sup> Луц предпочитает говорить о работах Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо, но упоминает и античную и христианскую средневековую философию.

<sup>4</sup> Арли Хохшильд — профессор социологии Калифорнийского университета (Беркли, США), сфера интересов: гендерная социология, экономическая социология, социология эмоций.

<sup>5</sup> Рэндалл Коллинз — профессор социологии Пенсильванского университета (США), сфера интересов: теоретическая социология, социология конфликта, микросоциология, социология эмоций.

<sup>6</sup> Джек Барбалет — профессор социологии Университета Западного Сиднея (Австралия), до этого — профессор социологии Лейстерского университета (Великобритания), специалист в области теоретической социологии, социологии эмоций и политической социологии.

<sup>7</sup> На русском языке см. реферат книги Дж. Барбалета «Эмоция, социальная теория и социальная структура: макросоциологический подход» [6].

плача или гнева, либо в панике и ужасе бежать от какого-то происшествия, одним словом, „сорваться“ (flooding out)» [1, с. 441].

И тому и другому предметному аспекту соответствует методологическая проблема социологии эмоций. Эмпирицистская установка в сочетании с методологическим индивидуализмом заводит рассуждения в тупик. Наиболее обсуждаемый в социологии эмоций пример тупиковой ситуации — снижение интенсивности эмоций (вплоть до невозможности ее идентифицировать). Там, где такое изменение индивидуальной эмоции все еще оставляет поле для рассмотрения в терминах психологии, социологический разговор теряет смысл: действие становится рациональным, а вышедший из себя берет в себя в руки. Этот методологический момент наглядно демонстрирует сложности социологической трактовки эмоций. Большей ясности требует и вопрос о том, в какой момент эмоции становятся «видимыми» для социологии и попадают в сферу ее интереса.

Одна из попыток преодолеть эту проблему связана с решением предметных вопросов через методологические — путем перенесения центра внимания с индивидуальных эмоций на коллективные. Такой методологический ход становится возможным благодаря ревизии идей Э. Дюркгейма относительно коллективных эмоций в ритуальном взаимодействии. Здесь необходимо сделать несколько оговорок.

«Коллективные эмоции» — важное для социологии эмоций понятие. Принимая во внимание методологические проблемы, неудивительно, что формирование проекта социологии эмоций началось в конце 70-х годов, в частности, с дискуссии вокруг статьи Т. Шеффа<sup>8</sup> относительно роли эмоций в ритуале<sup>9</sup>. Термин «коллективные эмоции» (collective emotions) является общеупотребительным в англоязычной традиции, но даже в ее рамках зачастую требует уточнения: «разделяемые коллективные эмоции» (shared collective emotions)<sup>10</sup>. В русскоязычной традиции он имеет весьма специфические коннотации — читатель, незнакомый с обсуждаемой проблематикой, может с готовностью трактовать упоминание о «коллективных эмоциях» как приглашение к разговору о безумствующей толпе в духе Г. Ле Бона. Подобное непонимание было бы особенно печальным, учитывая, что для социологии эмоции вызовом является скорее рассмотрение противоположной ситуации — людей, спокойно погруженных в совместное практическое занятие, например прогулки художников, рисующих с натуры.

Дабы избежать неверной интерпретации, мы будем использовать термин «разделяемый аффект». Но это не единственная причина для того, чтобы предлагать подобный термин. Понятие аффекта в зарубежных социологических исследованиях зачастую используется через запятую с понятиями «эмоция» и «чувство». Но если мы не хотим нивелировать очевидные связи, которые существуют между социологией эмоций и идеями Гофмана, необходимо указать на возможное соотношение аффекта

---

<sup>8</sup> Томас Шефф — профессор социологии Калифорнийского университета (США), сопредседатель секции социологии эмоций Американской социологической ассоциации, сфера интересов: теоретическая социология и социология эмоций.

<sup>9</sup> Речь идет о статье, опубликованной на страницах «Current Anthropology», а также публикации реплик на нее и ответа автора [20; 29].

<sup>10</sup> См. [34], далее мы рассмотрим этот вопрос более подробно.

и эмоции<sup>11</sup>. В тех направлениях современной социологии эмоций, где различие аффекта и эмоций является значимым, аффект трактуется как более общее понятие, а эмоция — как частный случай аффектов — культурно маркированная аффективная реакция на произошедшее событие<sup>12</sup>. Таким образом, говоря об аффекте, мы сможем избежать обычного для социологии эмоций спора о культурно специфическом маркировании конкретных эмоций, который мог бы увести от сути рассматриваемого вопроса. Кроме того, использование термина «аффект» указывает на очевидные параллели между социологически значимыми характеристиками эмоций, такими как интенсивность эмоций и отстраненность/вовлеченность и их психологическими версиями, где интенсивность эмоций становится сопряженной с их физиологической составляющей, а вовлеченность понимается как доминирование над другими психическими процессами.

В свете этого термин «разделяемый аффект» позволит, с одной стороны, сохранить исходно заданную теоретическую рамку, с другой — применить ее к постдюркгеймианской проблематике изучения коллективных эмоций. При этом понятие аффекта оказывается более широким, чем понятие эмоции. «Разделяемый аффект» скорее сопоставим с понятием «*effervescence*», которое отсылает к рассуждениям Дюркгейма относительно коллективных эмоций в ритуальном взаимодействии.

Дискуссия, рассматриваемая в данной работе, а также ее возможные итоги лежат в плоскости рассуждений американской школы социологии эмоций, в значительной степени способствовавшей институционализации дисциплины и повлиявшей на ход аналогичных споров в европейской традиции. Тем не менее существуют и другие версии решения этого вопроса, которые заслуживают отдельного рассмотрения.

Какие решения вопроса о предмете и методе социологии эмоций дает обращение к коллективным эмоциям и дюркгеймианской проблематике? И представляют ли интерес такие решения для теоретической социологии?

## Основания

Использование термина «эмоция» предполагает обязательную отсылку к социальному: психофизиологическая сторона эмоционального в пределе сводима к инстинкту и объединяет человека с другими живыми существами, во фрейдистской традиции она же толкуется как влечение. Рассматриваемый феномен «перестает быть исключительно психофизиологическим и может быть обозначен как *эмоция* именно тогда, когда «становится частью коммуникации», элементом «взаимозависимости между людьми» [32, p. 92].

Анализ эмоций позволяет выделить две различные стороны эмоционального: переживание и экспрессию, обозначающие, соответственно, внутренний опыт эмо-

---

<sup>11</sup> Этого требует и традиция отечественных работ в области психологии, где принято достаточно жестко разграничивать эти понятия, апеллируя в первую очередь к интенсивности и телесной детерминанте аффекта.

<sup>12</sup> Как это делается, например, в рамках *affect control theory* — одного из направлений в социологии эмоций (см.: *Robinson D. T., Smith-Lovin L., Wisecup A. K. Affect Control Theory // Handbook of the Sociology of Emotions / ed. by J. E. Stets and J. H. Turner. New York: Springer, 2008. P. 179–202*).

ционального и проявление (или выражение) этого опыта<sup>13</sup>. Форма выражения эмоций — распознаваемые нами телесные изменения представляют собой символы, или, как их называет Т. Парсонс, экспрессивные символы. Они предполагают рядоположенность означаемого и означающего, т. е. определенные экспрессивные символы связываются с определенными эмоциональными переживаниями<sup>14</sup>. Парсонс обращает внимание на то, что экспрессивные символы не сводятся к «телесным изменениям», экспрессивные символы многообразны [28, р. 384]. Так, ребенок, радующийся тому, что ему подарили игрушку, невольно передает свою радость улыбкой. Взрослый, не столь остро переживающий радостный момент обретения аналогичной игрушки, может не улыбнуться. Но может и улыбнуться, обозначая благодарность дарящему. Мы видим, как экспрессивный символ становится коммуникативным элементом, обозначая эмоцию, а не спонтанно выражая ее.

В данном случае возникает только одна проблема — физическое и психическое выносятся за скобки. В то же время проект социологии эмоций возник в том числе и как попытка отказаться от исключительно социологической интерпретации эмоций, где альтернативной видится рассмотрение эмоций как того, что сводит в одну точку физическое (в том числе и физиологическое), психологическое и социальное [30]. Но варианты подобной работы непосредственно связаны с тем, о каких эмоциях идет речь. Традиции веберианской теории действия, а также работы У. Джеймса предполагают рассмотрение индивидуальных эмоций. Постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций в первую очередь ставит вопрос о коллективных, разделяемых эмоциях [34].

Термин «коллективные эмоции» обозначает не эмоции внутри группы (т. е. эмоции между ее участниками), а именно разделяемое эмоциональное состояние [9, р. 5]. Ключ к пониманию этого состояния лежит в понятии, которое использует в работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм, — *effervescence* («волнения», «бурления») в ритуале. Именно оно позволяет акцентировать различия между индивидуальными и коллективными эмоциями. Если индивидуальные эмоции соответствуют прежде всего обычному течению жизни, то коллективные возникают в ритуале. Они «вызваны и направляются внешней силой, которая заставляет человека мыслить и действовать иначе, чем в обычное время» [15, р. 163].

Различение внутреннего-внешнего продолжает работать применительно к коллективным эмоциям, но в них оно приобретает новое измерение. С одной стороны, в ритуале переживание и экспрессия могут снова обрести единство, в том числе

---

<sup>13</sup> Подобное разделение основано на различных факторах. В числе наиболее значимых для социологии необходимо назвать подход к изучению эмоций У. Джеймса, основанный на примате соматического и важности роли наблюдателя (как внешнего, так и внутреннего — т. е. самого субъекта эмоций). По Джеймсу, эмоцией является «наше переживание [телесных] изменений, в то время как они происходят» [23, р. 189–190].

<sup>14</sup> У Парсонса эта рядоположенность символов ложится в основу разделения экспрессивного и инструментального действий. Как пишет Парсонс, «в «чистом» виде они [экспрессивные символы] образуют культурные паттерны действий экспрессивного типа, в которых главной является заинтересованность в немедленном удовлетворении первичных потребностей, а не инструментальные или оценочные соображения. Главное, что само по себе выражение потребности является первичным, а не подчиняется достижению какой-то цели вне этой ситуации или сдерживающей норме» [28, р. 384].

единство пространства и времени. Дюркгейм особо подчеркивает, что состояние *effervescence* должно быть проявлено, выражено, более того, оно требует сильной экспрессии [15, p. 283]. В этом, в частности, заключается отличие коллективных эмоций, возникающих в ритуале, от индивидуальных эмоций, возникающих в потоке обыденной жизни: коллективные эмоции не нужно подавлять, напротив, они являются собой ту витальность, которая требуется для возникновения и поддержания солидарности.

Но есть и другая сторона коллективных эмоций. Ритуал стирает грань между переживанием и экспрессией, и он же делает особенно очевидным их разделение. Дюркгейм эксплицирует это через анализ ритуала оплакивания. Рассмотрим этот пример подробнее. Плач — один из экспрессивных символов эмоции, сцепленной с болью; в контексте оплакивания на траурной церемонии такая эмоция может быть обозначена как «горе». Но ритуальное оплакивание, говорит Дюркгейм, не является спонтанным выражением личной утраты [15, p. 295]. Конечно, возможны и исключения, но «в целом нет никакой взаимосвязи между теми чувствами, которые испытывают участники церемонии, и теми, которые они выражают». Участники такого ритуала выражают горе, но вполне способны в случае необходимости отвлечься на интересный разговор, немедленно отказавшись от использования набора соответствующих экспрессивных символов [15, p. 295].

То, о чем идет речь в примере Дюркгейма, в терминах Гофмана могло бы быть обозначено как «переключение фрейма». Напомним, что Гофман предлагает понимать «фрейм» как форму организации взаимодействия различных миров (например, мира повседневности и мира ритуального взаимодействия). При этом Гофман предлагает отличать первичные и вторичные фреймы. «Когда... человек распознает какое-либо конкретное событие, во всех случаях он вкладывает в свое восприятие одну или несколько систем фреймов или схем интерпретации, которые можно назвать первичными» [1, с. 81]. В качестве такой первичной схемы интерпретации в ритуале оплакивания выступает переживание, вызванное смертью кого-либо (оно может быть обозначено как «горе») и выраженное через экспрессивный символ, который может быть назван «плачем». В гофмановских терминах события, уже осмысленные в терминах базовой системы фреймов, с помощью определенного набора конвенций могут быть трансформированы в иной, с точки зрения участников, вид деятельности [1, с. 104, 106]. Ритуал коллективного оплакивания умершего вторичен по отношению к личному горю, вызванному утратой. Учитывая, что каждая ситуация взаимодействия является «многослойной»<sup>15</sup>, в ритуале оплакивания, который описывает Дюркгейм, явственным становится «переключение»: переход от оплакивания умершего к повседневному обмену репликами, где разговор на обыденные темы и прекращение выражения эмоций обозначают границу и указывают на *ритуальный* (как вторичный по отношению к собственно плачу по умершему) характер оплакивания.

Представляется, что идеи Гофмана относительно переключения фреймов существенно проясняют возможности соотнесения индивидуальных и коллективных эмоций во взаимодействии. Как справедливо отмечает К. Шиллинг, каждый из теоретиков, чьи работы являются ключевыми для социологии эмоций, работает с моделью

<sup>15</sup> Здесь речь идет о гофмановском понятии ламинации [1, с. 143].

индивидуального, аналогичной *homo duplex* у Дюркгейма, где сущность человеческого бытия предполагает выход за пределы природного «Я» [34, р. 25]. Если для Дюркгейма эта модель раскрывается в различении сакрального/профанного, то у Зиммеля — это мотив неполноты обобществления, у Вебера — аффективное/инструментальное, у Парсонса — экспрессивное/инструментальное. В данном случае модель *homo duplex* развернута применительно к коллективным эмоциям. Посмотрим, какие дальнейшие ходы эта модель предоставляет.

С одной стороны, она еще раз обозначает проблему разорванности переживания и экспрессивного символа — теперь уже на уровне соотношения индивидуальных и коллективных эмоций. Для некоторых исследователей эмоций (в их числе Т. Кемпер<sup>16</sup> и те, кто опирался на его работы) это возможность поставить вопрос о «подлинных», «настоящих» эмоциях в противоположность «неподлинности» экспрессивных символов, отделенных от эмоционального переживания. Это не столько ведет к противопоставлению индивидуальных и коллективных эмоций, сколько позволяет сформулировать вопрос о том, при каких условиях (в рамках данной системы координат) коллективные эмоции следует считать «настоящими», «подлинными», «реальными». Такую постановку вопроса предполагает, в частности, программа коллективных эмоций, предложенная Р. Коллинзом.

С другой стороны, модель *homo duplex* может указать на направление изучения взаимосвязи психофизиологического и социального в эмоциях. Отличие ритуалов, о которых говорит Дюркгейм, заключается не только в разорванности или единстве экспрессии и переживания, но и в отсутствии или наличии «бурления». В то же время здесь остается больше вопросов, чем ответов. Что есть *effervescence* в терминах социологии эмоций? Любой ли ритуал означает его присутствие?

Социология эмоций чувствительна к постановке подобных вопросов. Но поиск ответов на них зачастую осложняется тем, что наиболее очевидным ходом становится изучение ритуалов, организованных вокруг сакрального события. Физические рождение и смерть, инициация — вот события, ритуальное взаимодействие вокруг которых традиционно позволяет говорить о разделяемом аффекте. Работы Гофмана расширяют поле дискуссии и обращают внимание на повседневное взаимодействие. Постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций, в значительной мере испытавшая его влияние, демонстрирует принципиальную универсальность анализа коллективных эмоций. Их анализ строится вокруг разделяемого аффекта театральной аудитории, детской игры, курения сигарет, военных действий, социальных движений — список может быть продолжен. И в каждом из этих случаев использование категории эмоционального оказывается необходимым для полного понимания каждого феномена.

На наш взгляд, особенно наглядным может стать пример взаимодействия, где присутствие эмоционального фактора не является очевидным. Представим себе группу людей, делающих зарисовки с натуры. Они работают не в помещении, а на открытом воздухе. Это городской пленэр. В то же время это не только пленэр, но и прогулка. Они не рисуют долго в одном месте, а сделав короткий десятиминутный

<sup>16</sup> Теодор Кемпер — профессор социологии университета St. John (США), один из основоположников социологии эмоций.

набросок, идут дальше, к следующему месту остановки. Допустим, что это не разовое событие и его структура как последовательности взаимодействий является для участников предсказуемой.

Этот сюжет может быть рассмотрен в различных плоскостях: как повседневная практика (прогулка) и как действие в сфере искусства (создание рисунка). Но можно ли с уверенностью утверждать, что мы наблюдаем ритуальное взаимодействие? Для начала попробуем понять, какие черты такого взаимодействия могут отделить его от сходных с ним и позволить заострить внимание на интересующей нас теме. Во-первых, исключение институциональной составляющей — рисование членами этой группы не связано с обязательными практиками какого-либо художественного учебного заведения. Это не означает, что рассмотрение взаимодействия в институциональном контексте было бы невозможным. Но, оставив этот контекст за скобками или вообще исключив, нам легче будет говорить об эмоциональной составляющей без дополнительных оговорок. Во-вторых, минимизация рациональных мотивов взаимодействия — хотя рисующие могут существенно отличаться по степени мастерства (от профессиональных художников до тех, кто не занимался художественными практиками систематически), в группе нет обучающихся и обучаемых, наставников и учеников, каждый работает самостоятельно. Наконец, роль чистого общения в таком взаимодействии также нельзя поставить на первое место, если многие из участников взаимодействия практически не знакомы или даже видят друг друга в первый раз. Какие решения в данном случае может дать следование постдюркгеймианской линии в социологии эмоций и насколько они удовлетворительны?

### **Фоновые эмоции в ритуальном взаимодействии**

В первую очередь необходимо понять, в какой мере взаимодействие, о котором шла речь выше, может считаться ритуальным. Упомянув пленэр, мы утверждаем, что это нечто большее, чем прогулка. В то же время передвижение также играет немаловажную роль для такого взаимодействия. Но и то и другое не важно, если считать, что прогулка-пленэр — всего лишь слепок другого взаимодействия, рационально предпринимаемого учения ради. Однако почему все-таки такое взаимодействие возможно? Наличие двух-трех организаторов, назначающих встречу, ничего не объясняет — почему к встрече раз за разом присоединяются другие люди?

В действительности вопросы о возможности подобного взаимодействия и его ритуальном характере в постдюркгеймианской традиции социологии эмоций воспринимаются как разные стороны одной медали. И сакральный ритуал перехода (например, получение статуса дипломированного художника), и ритуал приветствия оказываются частью взаимосвязанных цепочек ритуальных взаимодействий<sup>17</sup>, пронизывающих повседневность. Р. Коллинз, чей интерес лежит в плоскости изучения подобных взаимодействий, полагает, что «такие цепочки микровзаимодействий лицом-к-лицу дают жизнь ключевым элементам социальной организации — власти,

---

<sup>17</sup> В оригинале используется термин «interaction ritual chains».



праву собственности, принадлежности к группе<sup>18</sup> — создавая и воспроизводя „мифические“ культурные символы и эмоциональную энергию<sup>19</sup>» [13, р. 985].

Необходимо упомянуть о некоторых важных особенностях подхода, который предлагает Коллинз. В качестве рабочего он отталкивается от определения ритуала как «механизма создания на короткое время с помощью сконцентрированного внимания и эмоций общей реальности, порождающей тем самым солидарность» [14, р. 7]. Как признается сам Коллинз, его интерпретация ритуала относится к числу тех радикальных вариантов, когда невольно возникает вопрос: что же тогда не ритуал? [14, р. 15]. Подобное признание, справедливо замечает Барбалет, не мешает автору постараться уйти от каких-либо более точных определений [10, р. 447]. Тем не менее Коллинз описывает ритуальное взаимодействие через его составляющие (или, иначе, его условия) и результаты. К составляющим ритуального взаимодействия он относит:

- физическое соприсутствие;
  - границы, отделяющие участников от не-участников ритуала;
  - кратковременное осознание общей концентрации внимания на объекте или событии;
  - разделяемые эмоции («общее настроение или эмоциональный опыт») [14, р. 48].
- В качестве результатов ритуального взаимодействия Коллинз называет:
- чувство общности и, как следствие, групповой солидарности;
  - связанные с взаимодействием в ритуале индивидуальные эмоции;
  - символы (знаки, слова, жесты), в которых проявляется коллективный опыт группы;
  - моральное единство (которое проявляется, например, в уважении к символам).

Взаимодействие художников из нашего примера, таким образом, обладает первыми тремя из перечисленных составляющих (или, по Коллинзу, условий) ритуального взаимодействия. Момент остановки является также и моментом осознания общей концентрации внимания на выборе объекта изображения, вычленения его из окружающего пространства. И если выбор является индивидуальным актом и совершается каждым из рисующих отдельно, момент поиска и необходимости сделать выбор является общим для всех участников взаимодействия. Хотя во время создания рисунков художники могут находиться на большом расстоянии друг от друга, вскоре они снова собираются вместе.

Есть ли здесь место коллективным (разделяемым) эмоциям? В том виде, в котором предлагает их дюркгеймианская теория, нет: ни явного «бурления», ни осознан-

<sup>18</sup> Здесь проявляется влияние на развитие подхода Коллинза к изучению эмоций идей Кемпера. Через девять лет после публикации цитируемой статьи, вписывающей изучение эмоций в широкий методологический и теоретический контекст («*Microfoundation of Macrosociology*») [13], он в соавторстве с Т. Кемпером опубликовал статью «*Dimensions of Microinteraction*», где эмоции рассматриваются уже преимущественно в рамках концепции «власть-статус» Кемпера [26].

<sup>19</sup> Использование термина «эмоциональная энергия» предполагает необходимость обширного экскурса в значение этого понятия в работах Коллинза, что в данном случае уведет от интересующей нас темы. Следует лишь отметить, что понятие «эмоциональная энергия», жестко критикуемое как органицистское, у Коллинза отсылает к индивидуальным эмоциям и рассматривается как один из результатов, эффектов ритуального взаимодействия. Далее оно будет переводиться как «индивидуальные эмоции».

ного использования сходных экспрессивных символов. Но в рамках коллинзовской трактовки ритуала эмоции в таком ритуальном взаимодействии, несомненно, присутствуют.

Анализируя ритуал, Коллинз предлагает говорить об эмоциях не как о содержании взаимодействия, но как об обязательном условии, для того чтобы взаимодействие состоялось. Опираясь на Гофмана, он указывает, что заявленным содержанием взаимодействия обычно не являются эмоции, которые в него включены<sup>20</sup>. Это может предполагать сосредоточенность на какой-то практической работе или на общении, в любом случае эмоции оказываются «не содержанием взаимодействия, но той степенью, в которой участники могут поддерживать общую деятельность, сосредоточившись на ее содержании» [13, р. 998]. Здесь имеют место два важных момента. Во-первых, разделяемым эмоциям отводится роль фона во взаимодействии. Во-вторых, степень эмоциональной аффектации связана со степенью вовлеченности во взаимодействие.

Необходимо уточнить, как такой подход к пониманию эмоционального может быть соотнесен с понятием знака эмоций, т. е. их обычного маркирования как «положительных» или «отрицательных». Ведь дюркгеймианский подход явно предполагает «бурление» не только «позитивных», но и «негативных» эмоций. Коллинз вполне отдает себе в этом отчет, особо оговаривая, что солидарность предполагает не только позитивные эмоции, она создается и конфликтной ситуацией, так как солидарности противопоставлен не конфликт, а безразличие [2, с. 128]. Более точным в контексте его концепции ритуала является вывод о том, что безразличие представляет собой противоположность «бурлению» как коллективной разделяемой аффектации.

Для нашего примера полное отсутствие «бурления» означало бы, что художники просто прервали прогулку и разошлись. Каждый участник взаимодействия может прервать его в любой момент несколькими способами: пойти по другому маршруту отдельно от группы; остаться рисовать не на десять минут, а на час; не рисовать во время очередной остановки (как вариант — сделать перекур, сбежать за мороженым — все это будет означать лишь временный выход из ритуального взаимодействия). Чтобы взаимодействие полностью завершилось, так должен поступить каждый участник. Однако они продолжают воссоздавать свой коллективный опыт творчества через художественную практику рисования с натуры вне студии, используя соответствующие материальные атрибуты (в терминах Гофмана — «оснащение» (equipment): бумага, картон, карандаш, планшет, блокнот и т. п.) и символы (короткий рисунок, набросок, отсутствие постановки, модель в повседневных условиях, отсутствие заданного объекта изображения), и, напомним, делают это вне институциональных рамок, вне рациональных мотивов и общения. По Коллинзу, это является прямым указанием на присутствие разделяемых эмоций во взаимодействии. Но каких? Этот момент далеко не очевиден и требует внимательного рассмотрения.

Если на одном конце континуума интенсивности находится *effervescence*, а на другом — безразличие, то важно хотя бы обозначить нижнюю границу интенсивности эмоций, когда мы все-таки можем утверждать, что эмоция есть. Для социологии эмо-

---

<sup>20</sup> В этих выводах Коллинз апеллирует уже не к Дюркгейму, а к Зиммелю.

ций это нетривиальный вопрос, применительно к индивидуальным эмоциям с ним связана проблема распознавания и маркировки эмоций, а также проблема искренности<sup>21</sup>. В контексте обсуждения разделяемых эмоций он также важен, ведь, по Коллинзу, отсутствие эмоций означает завершение ритуала. Как о такой нижней границе интенсивности он предлагает говорить об «эмоциональном тоне» [13, p. 999].

С одной стороны, в работах Коллинза *effervescence* выступает как аналитическая категория, противопоставляемая отсутствию эмоций, безразличию, аффективной нейтральности во взаимодействии. В таком случае «бурление» предполагает фоновые эмоции любой интенсивности. С другой стороны, собственно *effervescence* — высшее проявление коллективной аффектации, и, как подчеркивает Коллинз, это кратковременное состояние вызывает длительный эффект, воплощаясь (т.е. в буквальном смысле обретая плоть, поскольку речь идет о телесности участников ритуального взаимодействия) в чувстве групповой солидарности, символах и священных объектах, а также индивидуальных эмоциях участников взаимодействия.

Понятие интенсивности эмоций, которое использует Коллинз, напрямую выводит к пониманию соотношения физиологического и социального в ритуальном взаимодействии. «Бурление» — момент высшего сопряжения эмоций как феномена, имеющего своим субстратом человеческое тело, с пространством социального. Экспрессивный символ, в пределе являющийся физиологическим маркером и неотделимый собственно от эмоционального переживания, в *effervescence*, понимаемом как разделяемый аффект, рядоположен семиотическому пространству ритуала.

Снижение или рост интенсивности эмоций определяется в терминах качественных и количественных (улыбка — смех, слеза — плач) характеристик экспрессивных символов. Но оно же, по Коллинзу, определяется через степень сфокусированности на содержательной стороне ритуала. И здесь Коллинз подводит к важному выводу: порог нашего восприятия не позволяет точно установить нижнюю границу интенсивности коллективных эмоций. Более точным критерием наличия или отсутствия эмоционального переживания должно выступать само взаимодействие, а точнее, то, состоялось ли оно.

Вернемся к другому важному вопросу, оставшемуся без внимания — ритуалам, в которых отсутствует *effervescence*. По логике Коллинза, такие ритуалы следует признать неудачным взаимодействием. Коллинз напрямую опирается на выводы Дюркгейма, а ход мысли в его работах является сейчас обычным для социологии эмоций. Целый ряд феноменов не может быть описан без указания на определенную эмоцию. Чествование тех, кто одержал победу — в Олимпийских играх, игре в нарды, военном конфликте, — немыслимо без указания на такую эмоциональную составляющую, как «гордость». Оно же может предполагать другие эмоции, например, радость, стыд, печаль, но уже с определенными оговорками. Коллинз понимает это, и рассматривая фоновые эмоции ритуального взаимодействия, делает интересное замечание: «В действительности группа фокусируется на собственных разделяемых эмоциях, т.е. на ощущении того, что эмоции разделяются с другими, но нет способа передать это ощущение общности, кроме как через воплощение его в объекте. Объект ритуала

<sup>21</sup> Авторы, идеи которых обсуждаются в данном тексте, не раз обращаются к этой теме, см. подробнее в работах Хохшильд, Кемпера, Шеффа [22; 24; 30].

овеществляет этот опыт, делая его знаком общности, существующей постоянно (в отличие от эмоций. — *М. Д.*)» [14, р. 37].

Тем не менее классический пример Дюркгейма о ритуале оплакивания не до конца вписывается в эту схему. Участники такого ритуала могут и не разделять эмоциональный опыт, но они разделяют использование экспрессивных символов. Их вовлеченность во взаимодействие формируется скорее благодаря использованию этих символов, а не вопреки ему. Остаются ли разделяемые эмоции фоновыми в таком ритуале? Вопрос можно переформулировать: являются ли эмоции разделяемыми в таком ритуале? По всей видимости, ответ должен быть отрицательным в рамках логики рассуждений, которую предлагает Коллинз, — здесь остается место только для индивидуальных эмоций, а внимание переносится на экспрессивные символы. Но такой вывод не может рассматриваться как окончательный.

Определение центра внимания тесно связано с пониманием эмоций как осознанных либо бессознательных. В этом смысле подход Коллинза вполне логичен. Рассуждения автора связаны с фоновыми эмоциями, которые, по его мнению, являются неосознанными. Фокус внимания перенесен на содержание взаимодействия, в какой-то момент становится осознанной общность концентрации внимания, но не общность эмоций. Осознаны скорее моменты входа в каждую из ситуаций — Коллинз рассматривает цепочку ритуальных взаимодействий не только в терминах коллективных эмоций, но и культурных ресурсов. Благодаря культурным ресурсам ритуала люди могут размышлять о том, что с ними происходит, но осознание в конечном счете не влияет на ситуации ритуального взаимодействия [13, р. 1005].

И здесь оказывается, что в теоретические построения Коллинза заложена небольшая мина замедленного действия. Разделяемые эмоции являются необходимым условием ритуала. Но разрушение ритуального взаимодействия само по себе свидетельствует, что это условие далеко не всегда выполняется. По мнению Коллинза, участники ритуала «должны желать создать солидарность хотя бы на какой-то момент» [13, р. 999]. «Должны» — их желание возникновения общности опосредуется эмоциями, но если этих эмоций нет? Это как раз другой вариант ритуального взаимодействия, который мы уже обсуждали и который не рассматривается в работах Коллинза. Другой вариант, также не вписывающийся в его схему, — тот, о котором упоминает Хохшильд, критикуя коллинзовский подход. Это вариант сбоя взаимодействия, когда необходимость разделять эмоции — причем вполне определенные эмоции — с другими его участниками становится осознанной.

## Отстраненность/вовлеченность

Итак, подход Коллинза дает несколько продуктивных теоретических ходов. Хотя коллективные эмоции и являются условием возникновения солидарности, но и для них нужны определенные условия. Солидарность дает возможность говорить о социологическом измерении разделяемого аффекта, где интенсивность фоновых эмоций оказывается связанной с самой возможностью взаимодействия. Но давая общую схему анализа коллективных эмоций через призму ритуального взаимодействия, концепция Коллинза имеет и явные ограничения. Последовательное использование

ресурсов теории Гофмана, к которой постоянно апеллирует Коллинз, требует более внятной интерпретации таких характеристик ритуального взаимодействия, как кратковременное осознание общей концентрации внимания на объекте ритуала или событии, физическое сопresутствие, границы ритуала. Для нас же более важно, что эти физические характеристики ритуала могут быть тесно взаимосвязаны с физиологическим аспектом эмоционального. По крайней мере, немаловажными являются собственно момент осознания общей концентрации внимания на объекте ритуала или событии, а также физические характеристики ритуального взаимодействия, которые непосредственно создают возможность для возникновения коллективных эмоций и поддерживают их. Рассмотрим еще один вариант развертывания дюркгеймианской темы в социологии эмоций.

Свой подход к дюркгеймианской проблематике предлагает Шефф. Если для Коллинза общие эмоции являются условием ритуала, то Шефф утверждает, что ритуал позволяет установить необходимую дистанцию по отношению к эмоциям. Термин «дистанцирование» указывает на степень вовлеченности или отстраненности отдельного индивида в коллективные эмоции в ритуале<sup>22</sup>.

В системе координат, предлагаемой Дюркгеймом, отстраненность от коллективных эмоций отсылает к ритуалу, в котором отсутствует *effervescence*, но который требует присутствия эмоций. Вовлеченность — к ритуалу, в котором есть *effervescence*. В то же время вовлеченность в разделяемые эмоции предполагает, что они являются неосознанными, а отстраненность делает их осознанными. Предельный случай — осознанное использование экспрессивных символов.

Шефф задает более широкие рамки изучения ритуального взаимодействия, обозначая континуум, на одном конце которого находится чрезмерная вовлеченность в коллективные эмоции, на другом — чрезмерная отстраненность от них<sup>23</sup>. Чтобы показать, каким образом реализуется дистанцирование от эмоций<sup>24</sup>, Шефф выделяет в ритуальном взаимодействии три ключевых элемента: повторяющееся разделяемое эмоциональное напряжение, механизмы отстранения и эмоциональная разрядка [29, р. 488].

Как Шефф интерпретирует данные понятия? Под повторяющимся разделяемым эмоциональным напряжением он понимает собственно коллективные эмоции, которые конституируют тот или иной ритуал: «Так боль временной разлуки дает жизнь ритуалу прощания, а горе от разлуки навсегда с тем, кто умер, — ритуалу оплакивания» [29, р. 488]. Механизмы отстранения — это приемы, которые позволяют каждому из участников ритуала одновременно разделять коллективные эмоции и наблюдать за ними со стороны.

---

<sup>22</sup> В оригинале у Шеффа термин «*distancing*» («помещение на определенном расстоянии») обозначает скорее процесс, нежели состояние.

<sup>23</sup> В оригинале, соответственно, «*underdistancing*» и «*overdistancing*».

<sup>24</sup> Обсуждение этой концепции вне контекста ритуального взаимодействия и коллективных эмоций уводит нас от рассматриваемой темы и предполагает несколько иную трактовку соотношения между сознательным и неосознанным. В значительной мере такая интерпретация апеллирует скорее к теории катарсиса, которую развивает Шефф, нежели к развитию дюркгеймианской проблематики.

Шефф не предлагает внятного описания приемов дистанцирования, но указывает на то, что они могут включать слова и/или жесты, могут выражаться в манипулировании пространственными характеристиками ритуального взаимодействия. В качестве самого простого и наглядного примера он описывает то, как мать и ребенок играют в «ку-ку»<sup>25</sup>. Мать прячется (изменение пространственной конфигурации), имитируя свое исчезновение, следует ритуальная фраза («ку-ку»), и она вновь появляется, к общей радости. Момент исчезновения, по Шеффу, имитирует и одновременно воссоздает пугающую ситуацию одиночества и потери значимого другого — для обоих участвующих (исходные эмоции). Момент возвращения — устраняет угрозу, сменяя переживание страха на радость (которая в данном случае рассматривается как разрядка исходных эмоций) [29, р. 484]. Слова, дающие название игре; то, что тот, кто прячется, не скрывается полностью (он может частично скрыться за каким-то предметом или просто закрыть лицо руками) — собственно ритуалы дистанцирования.

По Шеффу, для каждого ритуала существует собственная оптимальная (или, как он ее называет, «эстетическая») дистанция, предполагающая некий баланс между отстраненностью и вовлеченностью, неосознанным переживанием эмоций и их осознанием. В примере с игрой в «ку-ку» описывался случай достижения такого равновесия. Но прослеживая эту цепочку рассуждений, можно восстановить варианты развития событий, соответствующие полной вовлеченности в разделяемые эмоции и полной отстраненности от них. Ребенок может посчитать, что его мать или другой играющий действительно покинули его. Тогда финалом игры будут слезы, а не смех, и даже немедленное возвращение игрока не сможет сразу их остановить. Если пример с чрезмерной вовлеченностью достаточно нагляден, то проиллюстрировать пример с чрезмерной отстраненностью не так просто. Скорее всего, это будет означать невозможность игры: допустим, ребенок капризничает и не желает переключаться с собственных индивидуальных эмоций на эмоции, общие с кем-то другим. Игра не вызовет у него эмоционального отклика — если на самом деле никто никуда не исчезает, что ж, тем лучше.

Вернемся к примеру с художниками на пленэре. Если исчезновение общего эмоционального тона (как и чрезмерная дистанция) означало бы полное прекращение совместного рисования, то чем бы стало в данном случае уменьшение дистанции и полная вовлеченность в разделяемый аффект? Ответ на этот вопрос позволит одновременно прояснить, чем же, собственно, является разделяемый в данном взаимодействии эмоциональный тон. По-видимому, он является *интересом* к потенциальным объектам художественного изображения. Чрезмерная вовлеченность, вероятно, означала бы сложность переключения с интереса к уже найденному объекту изображения к поиску нового. Так, особенно интересный объект изображения может заслуживать более длительной работы — например, полутора часов вместо десяти минут. Но тогда это означало бы, что взаимодействие, которое начиналось как пленэр с коротким рисунком, разрушено. Можно уже говорить о длительной работе, требующей гораздо более глубокой вовлеченности, но с первоначальным взаимодействием это будет иметь мало общего.

---

<sup>25</sup> В оригинале — игра «peekaboо» (peek-a-boo).

В художественной прогулке есть также механизмы дистанцирования, сходные с произнесением «ку-ку» в одноименной игре. Это контроль за временем, которое каждый из рисующих посвящает объекту изображения, находящемуся в общей зоне соприсутствия. Там, где в других схемах взаимодействия временные ограничения подобного рода устанавливаются заранее (длительность академического часа, контроль над временем педагогом, руководящим коллективной работой художников, и т. д.), в данном случае они являются гибкими. Тем не менее их существование заранее оговаривается и поддерживается одним или несколькими людьми в группе (или, ситуативно, любым из участников) и состоит в напоминании о завершении времени короткого наброска («десять минут прошло», «сидим здесь уже полчаса вместо десяти минут»).

Концепция Шеффа существенным образом дополняет понимание разделяемых эмоций. Ритуальное взаимодействие уже не выглядит мифическим триггером коллективных эмоций; его описание дополняется важными механизмами возникновения и поддержания разделяемого аффекта. При этом Шефф постулирует важную с социологической точки зрения особенность разделяемого аффекта: абсолютная поглощенность участника взаимодействия разделяемыми эмоциями не является неотъемлемой чертой ритуала. Напротив, полная вовлеченность (отсутствие дистанции, по Шеффу) разрушительна для ритуала, и предотвратить ее призваны элементы ритуала, сходные с теми, которые позволяют вовлеченность увеличить.

Обращая внимание на эти важные особенности коллективных эмоций, Шефф все же больше внимания уделяет отстранению от эмоций, когда вовлеченность в них слишком велика. Его концепция не проясняет полностью вопрос о ритуальном взаимодействии, где вовлеченность в эмоциональное переживание может быть минимальной, а на первый план выходит использование экспрессивных символов. Точно так же в его концепции обозначается, но не решается проблема сбоя в ритуальном взаимодействии, когда отдельные участники не разделяют эмоций других. Дополнить представление о ресурсах дюркгеймианской проблематики в социологии эмоций может критика исследований коллективных эмоций А. Хохшильд с позиций изучения индивидуальных эмоций.

### **«Работа над эмоциями»**

Итак, фоновое «бурление» эмоций в ритуале противопоставляется ритуальному вниманию к эмоциям и ритуальному использованию экспрессивных символов. Для Коллинза коллективные эмоции существуют только в первом случае, во втором — эмоций просто нет, и в этом существенное ограничение его подхода. Шефф в своих рассуждениях об отстраненности/вовлеченности в ритуале идет дальше, демонстрируя, что именно лежит между двумя полюсами ритуального взаимодействия. Тем не менее и в его работах ритуальное использование экспрессивных символов оказывается вне зоны внимания.

Такая ситуация во многом объясняется особенностями исследовательского подхода. По-видимому, эмоции могут быть названы коллективными благодаря тому, что они разделяются с другими участниками взаимодействия. Можно ли говорить о такой общности, если каждый из взаимодействующих лишь демонстрирует эмоцию, а

не переживает ее? Но действительно ли речь идет только о демонстрации? Приводя пример с ритуалом оплакивания, Дюркгейм отмечает, что участники взаимодействия могут на самом деле переживать те чувства, которые выражают. Легкость переключения на другое взаимодействие демонстрирует, что они их *не переживают*: в терминах Шеффа это означало бы, что, будучи сосредоточены на эмоциональной форме взаимодействия, они сохраняют *отстраненность* от его эмоционального содержания. А там, где присутствует подобная отстраненность, остаются только индивидуальные эмоции.

Однако такой вывод не может быть окончательным. Он только показывает ограничения подходов, которые мы обсуждали, и необходимость искать другую оптику анализа. Направление может задать одно из описаний ритуалов оплакивания, предлагаемых М. Моссом, где выражение эмоций также оказывается в центре внимания. Это пример того, как «посреди обычных занятий, банальных разговоров вдруг, в точно установленные часы или дни, или в строго определенных обстоятельствах, группа... начинает выть, кричать, петь... И затем, после этого взрыва тоски и гнева, все селение, кроме, может быть, нескольких специально назначенных носителей траура, возвращается к обычному ходу своей жизни» [4, с. 77]. Внимание здесь сконцентрировано не на наличии или отсутствии дистанции между индивидуальными и коллективными эмоциями, а на том, какую важную роль играет *выражение* эмоций в подобных ритуалах. Мосс подчеркивает, что «коллективные, одновременные выражения чувств индивида и группы, обладающие моральной ценностью и принудительной силой, — это не просто демонстрация, это знаки, понятные выражения». Эмоции в таком случае не просто проявляют, «их проявляют для других, поскольку они должны быть выказаны» [4, с. 82]. И то, что именно выражение эмоций оказывается в центре ритуального взаимодействия, особым образом меняет соотношение между переживанием и экспрессией. Во-первых, экспрессия приобретает «стереотипность, ритм, тональность», которые, как говорит Мосс, представляют собой явления одновременно физиологические и социологические [4, с. 80]. Это означает, что экспрессивные символы здесь «в значительной мере отлиты в коллективную форму» [4, с. 81]. Во-вторых, те, кто непосредственно участвует в ритуале, используют (или могут использовать) определенные приемы, для того чтобы добиться соответствия между переживаемым и выражаемым: «Большую часть времени эти плачи, крики и песнопения сопровождаются умерщвлением плоти, часто весьма жестоким, которому... подвергают себя как раз для того, чтобы поддерживать боль и крики» [4, с. 79].

Эти рассуждения дают возможность посмотреть на ритуалы вне «бурления» с другой стороны. Кроме того, становятся более прозрачными важные параллели между концепциями индивидуальных эмоций Джеймса и коллективных эмоций Дюркгейма. Помимо общих мест относительно разделения переживания и экспрессии, оба автора говорят о тесном переплетении в эмоциональном социального и физического. Можно сказать, что Дюркгейм «создал в коллективном измерении аналог джеймсовской соматической теории эмоций» [11, р. 14]. В первую очередь речь идет об идее, согласно которой «согласование физических действий и жестов в ритуале создает связанные с ними эмоции» [11, р. 13].



В социологии эмоций эта линия выстраивается не в рамках исследований коллективных эмоций как таковых, но в контексте исследований индивидуальных эмоций. Наиболее важным ресурсом в этом смысле являются работы Хохшильд. Говоря преимущественно об индивидуальных эмоциях, она рассматривает их через призму сбоев разделяемых эмоций. Коллинз указывает на необходимость изучения данной темы: «[Ритуал как] триггер [эмоций] в данном случае — скорее метафора, так как сам социальный объект без возможности (потенциальной) проявления в нем той или иной эмоции немыслим, это фактически его часть. Человеческий опыт фрагментирован возможностью проявления тех или иных эмоций» [13]. Там, где рассуждения Коллинза заканчиваются, Хохшильд видит исходную точку своих исследований. Проблематичность эмоций в ритуале, отсутствие эмоциональной общности там, где она должна быть, «неприемлемые» эмоции — вот что в первую очередь привлекает ее внимание.

Остановимся подробнее на той линии рассуждений, которая возникает благодаря одной из центральных концепций, предложенных Хохшильд, — «работа над эмоциями». Под ней она понимает «действие, являющееся попыткой изменить интенсивность или качественные характеристики эмоций (тип эмоций). „Работа над эмоциями“ является более широким понятием, чем „эмоциональный контроль“ и „подавление эмоций“, которые связаны скорее с попыткой остановить или предотвратить эмоциональное переживание; она включает также действия, связанные с вызыванием и изменением эмоций. Можно говорить о двух основных типах эмоциональной работы: вызывание эмоции, где сознание сфокусировано на желательных эмоциях, которые отсутствуют в данный момент, и подавление — где когнитивный фокус приходится на нежелательные эмоции, которые в данный момент присутствуют» [21, p. 561].

Здесь возникают два различных сюжета — индивидуальная «работа над эмоциями» и «работа над эмоциями» в ритуальном взаимодействии. Хохшильд преимущественно интересуется первым из них, тем не менее в ее работах присутствуют и продуктивные рассуждения, имеющие отношение к дюркгеймианской тематике. Она обращает внимание на физические характеристики ритуала, напрямую связанные с возникновением и поддержанием разделяемых эмоций. Речь идет об определенных техниках тела, которыми должны владеть или которым обучаются участники ритуалов. Игроки одной спортивной команды, верующие — все они используют подобные техники.

Во-первых, это попытка понять, что есть *приемлемые* эмоции и каковы критерии, по которым их можно отделить от *неприемлемых*. Концепция «работы над эмоциями» — это прежде всего разговор о том, какие возможности использует человек, чтобы подчиниться правилам чувствования, где «правила чувствования» синонимичны «приемлемым» эмоциям в ритуале [21, p. 554].

По Хохшильд, приемлемость эмоций определяется в терминах *типа эмоции* (печаль-радость, страх-гнев) и ее *интенсивности*: «Все мы действуем как доморощенные психиатры, используя суждения, которые не могут быть проверены, в попытке определить, какие условия оправдывают такую интенсивность эмоций такого типа» [21, p. 559]. Помимо типа и интенсивности эмоций Хохшильд выделяет в качестве

важной характеристики *длительность* эмоций [21, р. 564]. Важность данных понятий для социологии эмоций отмечают и другие авторы, однако соотношение ритуала и эмоций именно в таких терминах не рассматривается подробно ни одним из них.

Во-вторых, именно Хохшильд проблематизирует *осознанность* разделяемых, коллективных эмоций. Хотя различие осознанного-неосознанного для социологии эмоций является одной из ее основ, акцент дискуссий по этому поводу перенесен на индивидуальные эмоции. С коллективными эмоциями дело обстоит несколько сложнее. В работах Шеффа вопросу о собственно механизмах увеличения отстраненности/вовлеченности уделяется мало внимания. Коллинз же сознательно ограничивает свои рассуждения неосознанными коллективными эмоциями. Осознанность коллективных эмоций, причем, что особенно важно, осознанность в терминах определенных их характеристик — интенсивности, длительности, типа эмоций — вот что оказывается ключом к интерпретации обсуждаемого нами примера с ритуалом оплакивания у Дюркгейма.

Казалось бы, другой пример — с прогуливающимися художниками — никак не может быть дополнен благодаря этим новым соображениям. Однако зададимся вопросом: каким образом завершается подобное взаимодействие? Что происходит после того, как время, отведенное участниками на совместную прогулку, истекло? Предположение, что они просто разойдутся, далеко от реальности. Коллективное рисование с натуры, если оно осуществляется в институциональных рамках, завершается совместным просмотром работ по завершении длительного цикла (несколько месяцев, полгода, год и т. д.). В данном случае мы говорим не о процедуре обсуждения и оценки этих работ экспертами-наставниками, а о совместном просмотре рисунков теми, кто их создавал. И если в институционализированном процессе обучения рисованию эта стадия предваряет собственно просмотр и считается менее значимой, то для любого совместного рисования вне институционализированных рамок просмотр самими художниками является неотъемлемым элементом взаимодействия и естественным финалом каждого из циклов взаимодействия (в конце дня, в конце прогулки). Процедура раскладки рисунков организует пространство совместного просмотра. Собственно просмотр предполагает, что каждый из присутствующих должен подойти к полосе работ каждого художника и взглянуть хотя бы один раз на каждую из них. Экспрессивный символ интереса к объекту изображения, в данном случае проявленном через призму видения другого художника, необязательно выражает интерес участника. Но то, что происходит в этот момент с участниками взаимодействия, — не только *демонстрация* интереса.

Отталкиваясь от обратного, т. е. от использования экспрессивных символов в рассматриваемом ритуале, мы можем восстановить полноту картины. В значительной степени этот процесс может быть описан в терминах того, что Хохшильд называет «работой над эмоциями». Эмоциональная работа, отмечает она, может вестись на когнитивном, экспрессивном и телесном уровнях — как одновременно на всех, так и на каждом в отдельности. На когнитивном уровне телесная работа представляет собой «попытки изменить образы, идеи, мысли, для того чтобы изменить чувства, с ними связанные». На телесном уровне эта работа связана с физическими симпто-

мами эмоций<sup>26</sup>. Сюда Хохшильд относит контроль над дыханием, частотой пульса и т. п. Она подчеркивает, что при работе на соматическом уровне можно говорить о попытке как изменить наличествующие эмоции (например, человек пытается сдержать дрожь страха), так и вызвать отсутствующие или недостаточные эмоции. И, наконец, на экспрессивном уровне эмоциональной работы Хохшильд анализирует использование экспрессивных символов, для того чтобы изменить внутренние переживания, с ними связанные (например, попытка улыбаться, плакать и т. п.). Они отличаются от простого изображения тем, что направлены на изменение переживаний, а не на их имитацию. Три эти техники различимы теоретически, но на практике, конечно, часто используются вместе [21, p. 562].

Опираясь на Хохшильд, мы можем утверждать, что использование таких экспрессивных символов одновременно формирует интерес и увеличивает его интенсивность. Кроме того, это еще раз возвращает всех участников ритуального взаимодействия к каждому из моментов совместного фокусирования интереса на потенциальном объекте изображения. У каждого художника будет, по меньшей мере, один набросок, имеющий аналог у других участников взаимодействия. Аналог в том смысле, что он отсылает всю группу к конкретному моменту остановки в пути и поиска объекта изображения (например, «это было нарисовано, когда мы останавливались у Чистых прудов»), и кроме того — единства фоновых эмоций. Именно эта часть ритуала формирует солидарность группы и не только создает символы данного ритуального взаимодействия (связанного с изображением с натуры), но и воссоздает принадлежность участников взаимодействия к миру искусства.

## Заключение

Постдюркгеймианский подход позволяет по-новому определить основания социологического интереса к эмоциям. Взаимодействие, в котором эмоции *не* находятся в центре внимания, определяются как заслуживающие тщательного изучения. Присутствие разделяемого аффекта связывается с наблюдением не отдельных экспрессивных символов, а состоявшегося взаимодействия. Эмоции здесь не фокус взаимодействия, но его необходимое *условие*.

При обсуждении взаимодействия, которое выстраивается вокруг эмоциональной экспрессии, но на первый план выходит сосредоточенность на его форме и отстраненность от содержания, предполагающие сознательное использование экспрессивных символов. Те же приемы, которые используются индивидами при сбоях в фоновых эмоциях, осознанно используются целыми группами в других взаимодействиях. В данном случае эмоциональные техники, в том числе и телесные, могут рассматриваться как самостоятельный объект изучения. Речь идет о техниках не только, усиливающих эмоции, но и видоизменяющих их, а также устанавливающих и поддерживающих оптимальную дистанцию по отношению к эмоциям.

---

<sup>26</sup> Речь идет о тех симптомах, которые в первую очередь являются внутренними; если они доступны внешнему наблюдателю, то скорее рассматриваются как индикаторы эмоций, а не как экспрессивные жесты.

Одним из любопытных теоретических следствий такого прочтения является то, что отказ от жесткого противопоставления внутреннего/внешнего и анализ коллективных эмоций в терминах постдюркгеймианской традиции приводят к позиции, сильно приближающейся к прагматистской. По крайней мере, на такую мысль наводит максима, сформулированная Дж. Барбалетом, одним из блестящих критиков американской школы эмоций, интегрировавшего ее идеи в собственную теоретическую схему, характеризуемую формулой: «Об эмоции можно судить по тому, какой социальный эффект она оказывает» [8].

Постдюркгеймианский подход существенно меняет как методологические, так и предметные акценты, обычные для социологии эмоций. В его контексте излишним кажется накал взаимных обвинений в позитивизме и конструктивизме, которыми традиционно обмениваются представители разных школ (в том числе и те, идеи которых мы объединили в рамках данного текста). Ибо разговор уже идет не о том, какой смысл придают эмоциям или что кроется за экспрессивным символом, — важным становится то, как эмоциональное *соотносится* с символическим.

Описание всех этих любопытных деталей не должно заслонять собой основной эффект применения постдюркгеймианской логики теоретизирования в социологии эмоций. Сделанные выводы представляют интерес не только для узкой предметной области. Социология эмоций оказывается важным ресурсом для теоретической социологии, по меньшей мере, для постдюркгеймианской традиции, возвращая интерес к эмоциям как к своеобразному связующему звену, способному заполнить безвоздушное пространство между мифом и ритуалом.

## Литература

1. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / пер. с англ. Р. Е. Бумагина и др. М.: Институт социологии РАН, 2003.
2. Коллинз Р. Мой путь в социологии / пер. с англ. П. А. Максимова // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 125–132.
3. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? / пер. с англ. А. Д. Ковалева // Теория общества / под ред. А. Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
4. Мосс М. Обязательное выражение чувств (австралийские погребальные словесные ритуалы) // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1996. С. 74–82.
5. Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1996. С. 224–241.
6. Николаев В. Г. Джек М. Барбалет. Эмоция, социальная теория и социальная структура: макросоциологический подход // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 2. С. 3–9.
7. Элиас Н. О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. В 2 тт. / пер. с нем. А. М. Руткевича. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
8. Barbalet J. M. Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
9. Barbalet J. M. Why Emotions Are Crucial // Emotions and Sociology / ed. by J. M. Barbalet. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. P. 1–9.

10. *Barbalet J. M.* Emotional Payoff of Ritual // *European Journal of Sociology*. 2006. Vol. 47. № 3. P. 446–451.
11. *Barbalet J. M.* Classical Pragmatism, Classical Sociology: William James, Religion and Emotion // *Pragmatism and European Social Theory* / ed. by P. Baert and B. S. Turner. Oxford: Bardwell Press, 2007. P. 17–45.
12. *Berezin M.* Secure States: Towards a Political Sociology of Emotions // *Emotions and Sociology* / ed. by J. M. Barbalet. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. P. 33–52.
13. *Collins R.* On the Microfoundations of Macrosociology // *American Journal of Sociology*. 1981. Vol. 86. № 5. P. 984–1014.
14. *Collins R.* *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
15. *Durkheim E.* *The Elementary Forms of Religious Life* / transl. by K. E. Fields. New York: Free Press, 1995.
16. *Goffman E.* On Face-Work // *Goffman E.* *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1982. P. 5–45.
17. *Goffman E.* The Nature of Deference and Demeanor // *Goffman E.* *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1982. P. 47–95.
18. *Goffman E.* Embarrassment and Social Organization // *Goffman E.* *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1982. P. 97–112.
19. *Goffman E.* Alienation from Interaction // *Goffman E.* *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1982. P. 113–136.
20. *Hochschild A. R.* Comments on T. Scheff «The Distancing of Emotions in Ritual» // *Current Anthropology*. 1977. Vol. 18. № 3. P. 494–495.
21. *Hochschild A. R.* Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure // *American Journal of Sociology*. 1979. Vol. 85. № 3. P. 551–575.
22. *Hochschild A. R.* *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.
23. *James W.* What Is an Emotion? // *Mind*. 1884. Vol. 9. P. 188–205.
24. *Kemper T.* Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions // *American Journal of Sociology*. 1981. Vol. 87. № 2. P. 336–362.
25. *Kemper T.* How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components // *American Journal of Sociology*. 1987. Vol. 93. № 2. P. 263–289.
26. *Kemper T., Collins R.* Dimensions of Microinteractions // *American Journal of Sociology*. 1990. Vol. 96. № 1. P. 32–68.
27. *Lutz K.* Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category // *Cultural Anthropology*. 1986. Vol. 1. № 3. P. 287–309.
28. *Parsons T.* *The Social System*. London: Routledge, 1991.
29. *Scheff T.* The Distancing of Emotions in Ritual // *Current Anthropology*. 1977. Vol. 18. № 3. P. 483–505.
30. *Scheff T.* Toward Integration in the Social Psychology of Emotions // *Annual Review of Sociology*. 1983. Vol. 9. P. 333–354.
31. *Scheff T.* Shame and Conformity: The Deference-Emotion System // *American Sociological Review*. 1988. Vol. 53. № 3. P. 395–406.
32. *Scheff T.* Shame and the Social Bond: A Sociological Theory // *Sociological Theory*. 2000. Vol. 18. № 1. P. 84–99.
33. *Sheff T., Retzinger S.* *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. iUniverse, 2001.
34. *Shilling C.* The Two Traditions in the Sociology of Emotions // *Emotions and Sociology* / ed. by J. M. Barbalet. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. P. 10–32.