

## Аффективный поворот: дискуссия о коллективном характере эмоций

Корецкая Марина Александровна

Доктор философских наук,

доцент,

заведующая кафедрой философии и биоэтики,

Самарский государственный медицинский университет,

443099, Российская Федерация, Самара, ул. Чапаевская, 89;

e-mail: listarh@list.ru

### Аннотация

Статья посвящена дискуссии о коллективном характере эмоций в контексте аффективного поворота. Ее цель – обзор концепций, позволяющих понимать коллективные эмоции как самостоятельный антропологический и культурный феномен. Методологические основания: аффективный поворот, дополненный концепцией перформативности социальных ритуалов и принципами социального конструктивизма. Показано, что в культурах архаических и традиционных первичен именно коллективный аффект, переживаемый группами и сообществами. Э. Дюркгейм описал, как ритуалы конституируют сообщества, индуцируя совместно переживаемые аффекты. Концепция коллективных аффектов как точки сборки коллективных тел предложена Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Теорию ситуативных ритуалов интеракции разработал Р. Коллинз, концепцию эмоциональных сообществ – Б. Розенвейн. В дискуссиях наметилась тенденция выхода за рамки логики бинарных оппозиций, однако разные методологические оптики проблематично интегрировать в единый концептуальный каркас.

### Для цитирования в научных исследованиях

Корецкая М.А. Аффективный поворот: дискуссия о коллективном характере эмоций // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2025. Том 14. № 10А. С. 106-111.  
DOI: 10.34670/AR.2025.48.22.013

### Ключевые слова

Аффективный поворот, эмоции, конструктивизм, коллективные аффекты, ритуал, эмоциональные сообщества, событие, ситуация, интеракция, социальная антропология, гуманитарное знание.

## Введение

Начиная со второй половины XX века в гуманитарном знании распространяется тенденция так называемых «поворотов» (лингвистический, антропологический, практический, визуальный, медиальный и так далее) [Савчук, 2012, с. 47-57]. Повороты далеко не всегда оформляются в целостную исследовательскую парадигму с четким онтологическим фундаментом и методологическим каркасом, чаще речь идет об открытии некоего дискуссионного поля. Это мы видим в случае аффективного поворота, который позволяет поставить фундаментальные антропологические вопросы [Николаи, Хазина 2015]. Являются ли аффекты и эмоции универсальными для всех культур и обществ, либо они культурспецифичны? Как понимать природу эмоций – она в большей степени зависит от физиологии или от культуры? Как соотносятся индивидуальные и коллективные аффекты, какие из них можно считать первичными? Статья посвящена обсуждению последнего вопроса, ее цель – обзор концепций, позволяющих понимать коллективные эмоции как самостоятельный антропологический и культурный феномен. Эта проблематика актуальна в силу того, что господствующая культура индивидуальности, нашедшая свою концептуализацию в картезианстве и трансцендентализме, индивидуальный опыт рассматривает как базовый. Однако полевые исследования антропологов позволяют усомниться в универсальности такой концептуализации и требуют поиска новых теоретических подходов к ответу на вопрос о природе коллективных аффектов.

Методологической рамкой исследования является аффективный поворот гуманитарного знания, дополненный концепцией перформативности социальных ритуалов. Исследование базируется на принципах социального конструктивизма.

## Основные результаты исследования

Кратко остановимся на дискуссии об универсальном характере эмоций. Ян Плампер в своей обзорной монографии «История эмоций» [Плампер, 2018, с. 191], считает эту проблему ключевой и группирует материал по двум осям: универсалистской, которую он по преимуществу связывает с перспективой позитивных наук о жизни (биологии и психологии), и социально-конструктивистской, опирающейся на полевые исследования культурных антропологов. Интересно, что Плампер практически игнорирует трансценденталистскую философскую установку, хотя учение об априорных структурах сознания и опыта является очевидным фундаментом для универсализма. Однако он показывает, что апелляция к единой для человеческого вида физиологии может не в меньшей степени быть основанием для теории о том, что эмоции одинаковы во всех культурах и во все времена. С другой стороны, постструктураллистская методологическая установка (М. Фуко и Ж. Деррида), дополненная социологическими теориями конструктивистского толка (линия Э. Дюркгейма, М. Мосса, И. Гоффмана) в сочетании с теми сведениями, которые дают антропологические наблюдения культур, в достаточной степени независимых от европейского влияния (Х. Гирц, Д. Бриттс, М. и Р. Розалдо, Л. Абу-Лугод, Р. Леви, К. Латц), позволяет индуктивным образом прийти к выводу, что базовый набор эмоций, способы их проживания и выражения в языке, презентации сообществу сильно различаются в зависимости от культуры и не могут без существенных натяжек быть сведены к единой общечеловеческой категориальной схеме. Эмоции являются в

большой степени результатом научения (миметического «зарождения»), чем работы физиологически детерминированных механизмов; они сильно зависят от конкретной культуры и ее перформативных практик и к тому же подвержены изменениям во времени. Как заявляет Н. Шепер-Хьюс, «без наших культур мы попросту не знали бы, как чувствовать» [Шепер-Хьюс, 2018, с. 200].

Проблематизация универсалистского подхода к природе эмоций позволяет предположить, что вопреки привычкам нашей индивидуалистической культуры, вовсе не обязательно индивидуальные чувства являются первичными по отношению к коллективным. Все-таки в культурах архаических и традиционных, где коллектив обладает приоритетом над индивидуумом, логичнее предположить, что первичен именно коллективный аффект, переживаемый, например, на уровне семейной группы. Э. Дюркгейм на примере траура показывал, как ритуалы конституируют сообщество, индуцируя совместно переживаемые аффекты: «траур не является спонтанным выражением индивидуальных эмоций. Если родственники рыдают, стонут и наносят себе раны, то не потому, что лично потрясены смертью близкого человека. <...> Траур не является естественным движением личной чувственности, которая задета ужасной потерей, – это обязанность, налагаемая группой. Человек горюет не просто потому, что испытывает грусть, но потому, что он обязан это делать» [Дюркгейм, 2018, с. 654-655]. О важности именно коллективного характера эмоций говорит и М. Цаумзайль, описывая, как яванцы переживают потери после землетрясения и цунами: «Опыт сильного горя после катастрофы является коллективным опытом. Поэтому не должна удивлять формулировка, которую мы слышали очень часто: “Травму получили мы все”» [Цаумзайль, 2013, с. 108]

Теория приоритетности коллективного аффекта представляет собой сложную задачу и для философии, и для психологии, и для социальной антропологии, прежде всего, в силу сформированной картезианством методологической привычки отталкиваться от индивида как от самоочевидной, несомненной и атомарной инстанции. Аффект вплоть до психоанализа понимался как состояние, рождающееся в глубине внутреннего опыта индивида и лишь затем выплескивающееся вовне, чтобы быть представленным и/или разделенным с другими членами сообщества. Из философов наиболее целенаправленную попытку уйти в этом отношении от картезианства мы видим у Жиля Делеза, чья теория аффектов, созданная в опоре на философию Спинозы, построена таким образом, что для нее различие индивидуального и коллективного не является смыслообразующим (это спинозистский мотив, поскольку для Спинозы как индивиды, так и группы представляют собой лишь модусы субстанции) [Делез, 2001, с. 226-230]. Аффекты понимаются как события и состояния, способствующие увеличению или уменьшению силы и способности тел к действию; они транзитивны, а не репрезентативны, то есть характеризуют не воздействующие на тела объекты, а процессы трансформации самих тел. Это понимание аффекта развивается в книге «Тысяча плато» в контексте вопроса о том, что представляет собой коллективное тело в его эффективности (рассматривается, в частности, номадическая машина войны). Коллективное тело возможно только тогда, когда активирована точка сборки, а «этот сборки являются аффективными, они суть композиции желания», причем машина войны и машина труда, нуждаясь в аффективной мобилизации, требуют аффектов разного порядка [Делез, Гваттари, 2000, с. 674-675].

Если вернуться от философских гипотез к социологии и социальной антропологии, то нужно отметить две концептуальные попытки мыслить социальное измерение эмоций не из приоритета индивида. Р. Коллинз продолжает линию Э. Дюркгейма и И. Гоффмана, предлагая теорию ритуалов интеракции, для которой отправной точкой является ситуация, а не индивид

[Collins, 2004, p. 3]. Индивид как социальный актор понимается как квазистойчивый поток в пространстве и времени, или своего рода осадок (*precipitate*), перемещающийся из одной ситуации в другую. Ситуации же обладают собственными законами развития, и задача исследователя, по Коллинзу, заключается в том, чтобы понять их собственную логику и динамику. Важную роль в этой концепции играет ритуал, понимаемый как сформированный взаимно сфокусированными эмоциями и вниманием механизм, производящий разделяемую участниками ситуации реальность и порождающий аффективно переживаемую солидарность в группе.

Автор еще одной эвристически перспективной концепции – медиевистка Б. Розенвейн, которая вводит концепт «эмоциональных сообществ». Имеются в виду социальные сообщества, такие как семьи или церковные приходы, но они описываются как системы чувств. Метод исследования Розенвейн позволяет отследить, как формируются устойчивые эмоциональные связи групп через то, как общности определяют то, что ценно; какие проявления эмоций ожидаются, поощряются, или осуждаются [Rosenwein, 2002, p. 842]. Эмоции и производятся сообществом, и сами в свою очередь воспроизводят его, они понимаются как сложные конstellации, производные от габитуса и дискурсивных практик. Такой подход позволяет избежать ловушки в виде теоретической проблемы скачка аффектации от индивида к коллективу.

## Заключение

Аффективный поворот не сложился в единую базовую концепцию, дающую конвенциональные ответы на вопрос о том, что такое человеческие аффекты по своей природе, универсальны ли они, считать ли базовыми индивидуальные или коллективные аффекты. В дискуссиях наметилась тенденция выхода за рамки логики бинарных оппозиций, однако разные методологические оптики трудно интегрировать в единый подход без натяжек и противоречий. Тем не менее речь не идет о кризисе аффективного поворота как исследовательского тренда. Современное гуманитарное знание плюралистично, допускает конкуренцию гипотез, парадигм, методологических оптик и склонно именно из интеллектуального соперничества, а не из фундаментального системотворчества извлекать эвристический потенциал. Именно это мы видим на примере дискуссий вокруг коллективных аффектов.

## Библиография

1. Делез Ж. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2000. 879 с.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело», 2018. 736 с.
4. Николай Ф. В., Хазина А. В. История эмоций и «аффективный поворот». Проблемы диалога // Диалог со временем. 2015. Вып. 50. С. 97-115.
5. Плампер Я. История эмоций. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 568 с.
6. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2012. 350 с.
7. Цаумзайль М. Дискурс о травме в контексте катастроф – опыт переживания сильного горя на острове Ява в Индонезии // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика. СПб.: РХГА, 2013. С. 98-111.
8. Шепер-Хьюс Н. Смерть без плача: похороны ангелов // Археология русской смерти. 2018. № 6. С. 176-205.
9. Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press, 2004.
10. Rosenwein B. Worrying about Emotions in History // American Historical Review. 2002. Vol. 107, no. 3. P. 821-845.

## The Affective Turn: A Discussion on the Collective Nature of Emotions

**Marina A. Koretskaya**

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Head of the Department of Philosophy and Bioethics,  
Samara State Medical University,  
443099, 89, Chapaevskaya str., Samara, Russian Federation;  
e-mail: listarh@list.ru

### Abstract

The article is dedicated to the discussion on the collective nature of emotions within the context of the affective turn. Its goal is to review concepts that allow for understanding collective emotions as an independent anthropological and cultural phenomenon. Methodological foundations: the affective turn, supplemented by the concept of the performativity of social rituals and the principles of social constructivism. It is shown that in archaic and traditional cultures, the primary phenomenon is precisely collective affect, experienced by groups and communities. É. Durkheim described how rituals constitute communities by inducing jointly experienced affects. The concept of collective affects as the point of assemblage of collective bodies was proposed by G. Deleuze and F. Guattari. The theory of situational rituals of interaction was developed by R. Collins, and the concept of emotional communities – by B. Rosenwein. The discussions reveal a tendency to move beyond the logic of binary oppositions; however, integrating different methodological optics into a unified conceptual framework remains problematic.

### For citation

Koretskaya M.A. (2025) Affektivnyy poverot: diskussiya o kollektivnom kharaktere emotsiy [The Affective Turn: A Discussion on the Collective Nature of Emotions]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 14 (10A), pp. 106-111. DOI: 10.34670/AR.2025.48.22.013

### Keywords

Affective turn, emotions, constructivism, collective affects, ritual, emotional communities, event, situation, interaction, social anthropology, humanities knowledge.

### References

1. Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
2. Delez, Zh., & Gvattari, F. (2000). *Kapitalizm i shizofreniya. Tysiacha plato* [Capitalism and schizophrenia: A thousand plateaus]. U-Faktoriia; Astrel'.
3. Delez, Zh. (2001). *Kriticheskaiia filosofiia Kanta. Bergsonizm. Spinoza* [Kant's critical philosophy. Bergsonism. Spinoza]. PER SE.
4. Durkheim, E. (2018). *Elementarnye formy religioznoi zhizni. Totemicheskaiia sistema v Avstralii* [The elementary forms of religious life: The totemic system in Australia]. Izdatel'skii dom "Delo".
5. Nikolai, F. V., & Khazina, A. V. (2015). *Istoriia emotsiy i "affektivnyi poverot"*. Problemy dialoga [The history of emotions and the "affective turn". Problems of dialogue]. Dialog so vremenem, 50, 97–115.
6. Plamper, Ia. (2018). *Istoriia emotsiy* [History of emotions]. Novoe literaturnoe obozrenie.
7. Rosenwein, B. (2002). Worrying about emotions in history. *American Historical Review*, 107(3), 821–845.
8. Savchuk, V. V. (2012). *Mediafilosofiia. Pristup real'nosti* [Media philosophy: An attack of reality]. Izdatel'stvo RKhGA.

9. Tsauzail', M. (2013). Diskurs o travme v kontekste katastrof – opyt perezhivaniia sil'nogo goria na ostrove Java v Indonezii [Trauma discourse in the context of disasters – the experience of severe grief on the island of Java in Indonesia]. In V. V. Savchuk & K. Vulf (Eds.), Neopredelennost' kak vyzov. Media. Antropologiya. Estetika [Uncertainty as a challenge. Media. Anthropology. Aesthetics] (pp. 98–111). RKhGA.
10. Sheper-Kh'ius, N. (2018). Smert' bez placha: pokhorony angelov [Death without crying: The funeral of angels]. Arkheologiya russkoi smerti, 6, 176–205.