

# Катектические механизмы культуры\*

## Часть 1

*Дмитрий Куракин*

Кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии, профессор Департамента образовательных программ Института образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Приглашенный профессор социологии Йельского университета. Адрес: ул. Мясницкая, 20, Москва, 101000 Российская Федерация  
E-mail: dmitry.kurakin@hse.ru

Первая часть статьи посвящена изложению и обоснованию новой исследовательской программы, нацеленной на признание конститутивной роли эмоций, аффекта и их интенсивности в формировании культурных смыслов. Она противостоит широкой традиции, так или иначе сводящей культуру к информации, а культурные процессы — к кодированию, передаче и обработке этой информации. Выдвигается предположение, что эта «кибернетическая» парадигма культуры связана с явным или скрытым доминированием вычислительной модели познания в социологии. Благодаря прогрессу нейронауки и его теоретическому осмыслению, уже приведшим к серии когнитивных поворотов в ряде дисциплин, эта модель сегодня уже не может считаться адекватной. Наметившийся переход к распределенным моделям познания требует пересмотра и уточнения понятия культуры, связанного с ее «вертикальным» измерением, формируемым эмоциями и их интенсивностью. Предлагаемая программа исходит из того, что вместо того, чтобы рассматривать эмоции как «усилитель» уже готовых культурных смыслов или «топливо» культурных и социальных процессов, необходимо видеть их как ингредиент эмерджентного синтеза, в котором рождается культура. В первой части статьи производится историко-социологическая реконструкция теорий, различающих эмоциональное измерение культуры как составной элемент социальности, в противоположность широкому спектру хорошо разработанных подходов, описывающих социальные и культурные факторы и последствия эмоций как особого феномена психической жизни человека, составляющих корпус субдисциплины социологии эмоций. На основе этой реконструкции и в контексте дебатов о когнитивном повороте в социологии производится попытка построения дюркгеймианской теории катектических механизмов культуры, в основании которой лежит реинтерпретация фрейдовского понятия «катексис». Сформулированы основные принципы и имплика-

\* Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Стратегии нормализации повседневности в чрезвычайных ситуациях: инерция аффекта и открытость вызовам», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2023 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Благодарности. Я выражаю особую признательность И. Ф. Девятко и А. Ф. Филиппову за многие часы обсуждений, продолжительную переписку и детальные советы и рекомендации, которые позволили сделать это исследование намного лучше. Нет сомнений, что мне удалось воспользоваться этим ценным ресурсом лишь в меру своих знаний и способностей. Я также признателен Ванине Лещинер и Джейсону Масту за очень полезные комментарии к разделу, посвященному теории катексиса, в другой статье, над которой я работал параллельно этой. Комментарии Ф. Смита, Дж. Александра, В. Биндера и других участников воркшопа Центра культурсоциологии Йельского университета в ноябре 2020 года повлияли на ранние этапы работы над исследованием. Андреа Бригенти, Джузеппе Шортино и другие коллеги в Университете Тренто, где я провёл прошлый академический год, также существенно способствовали моему продвижению в работе над темой.

ции социологической теории катексиса. Вторая часть статьи будет посвящена изложению основ позитивной программы катектических механизмов культуры.

*Ключевые слова:* катексис, культура, эмоции, аффект, сакральное, культурсоциология, социология культуры и познания, когнитивные процессы

Социология последовательно «кибернетизирует» культуру, сводит ее к информации, а «энергетическая» сторона дела, представленная прежде всего эмоциями, часто остается на периферии социальной теории даже в тех случаях, когда ее значимость для изучаемых феноменов очевидна исследователям. А именно: когда интенсивность эмоций, а не только их валентность, модус или стиль, становится ключевым фактором формирования и протекания культурных процессов. Подобно тому, как Фрейд отступился от «энергетического» проекта психоанализа, социология, за редкими исключениями, в основном избегает принципиальных постановок проблемы об эмоциональной интенсивности как неотъемлемой части формирования смыслов или ограничивается эмпирическими ее описаниями, не достигающими уровня теории.

Классические социологические рассуждения о сетях смыслов, бинарных оппозициях и структурах, текстах, культурных и когнитивных схемах, практиках и рутинах, не вмещают яркой социальной энергетики, которая — когда мы с ней встречаемся — почти всегда становится наиболее примечательной чертой социальных процессов, ситуаций и явлений<sup>1</sup>. Даже неистовые ритуалы в изложении поведенческих ученых чаще всего высушиваются до состояния аккуратно классифицированных музейных мумий и предстают перед читателем в виде схем, структур и иерархий, из которых ушла вся эмоциональная интенсивность, которая только и способна привести их к жизни.

Картина культуры, подобная кибернетической схеме, различающей элементы и наличествующие или отсутствующие связи между ними, находит отражение даже в основных методах нашей дисциплины: будь то количественный анализ опросных данных, в котором выраженные респондентами суждения рассматриваются в качестве однотипных и аддитивных смысловых единиц — «бит» информации, или качественные методы, как правило, построенные по принципу классификации и кодирования рядоположенных смысловых единиц.

Но решительно все, что мы знаем из опыта социальной жизни, стремительно противится «плоскому» видению культуры как совокупности рядоположенных элементов информации. То есть такому видению, которое не имеет «энергетического» измерения, способного влиять не только на выраженность смыслов или

---

1. Эмпирически-ориентированные методики, особенно близкие к психометрике и психологии в целом, зачастую лучше различают роль эмоциональной интенсивности в смысловых конструкциях. Например, ставшие популярными в социологии методики, восходящие к работам Чарльза Осгуда и его коллегам (Девятко, 1993), имели в своей основе оси «оценка/сила/активность», восходящие к трехкомпонентной теории эмоций Вильгельма Вундта, распознававшей роль не только модальности, но и интенсивности эмоций. Я благодарен И. Ф. Девятко за то, что она обратила мое внимание на эту важную часть истории вопроса.

их способность влиять на социальную жизнь, но и на сами эти смыслы. «Возвышенное», самым своим наименованием отсылающее к вертикальному измерению, для культуры — парадигма, а не аномалия. Религия и поэзия, музыка и любовь — все, на чем, как принято считать, построено существование любого человека, живущего жизнью, достойной быть прожитой, конституируется эмоциями, нехарактерными и почти недостижимыми для повседневности. Как получилось, что социология по большей части либо избегает столь очевидно важного измерения жизни, либо отводит ему роль «анклава»? И почему именно сейчас, как я предполагаю, сложились все условия, чтобы вернуть это измерение в картину социальной жизни и культуры?

В данном исследовании я выдвигаю предположение, что «кибернетическая» модель культуры, явным или скрытым образом сводящая ее к информации и не включающая эмоционального измерения, связана с явным или скрытым доминированием вычислительной модели познания в поведенческих науках и в особенности с тем, в каком виде эта модель подспудно закрепилась в социологии. Однако благодаря прогрессу в нейрокогнитивных науках и его теоретическому осмыслению — процессам, уже приведшим к серии когнитивных поворотов в ряде дисциплин — сегодня и сама эта модель, и формы ее существования в социологии уже не могут считаться адекватными. Этот прогресс одновременно и угрожает существованию социологии, потому что наиболее радикальные голоса призывают к ее переформатированию в подраздел когнитивной науки, и дает возможность, избегая этой крайности, существенно уточнить центральное для социологии понятие культуры.

Происходящее в настоящее время усиление распределенных моделей познания (исходящих из того, что познание происходит в гораздо более широких ландшафтах, нежели только мозг, и, соответственно, не сводится к приему и обработке информации) требует пересмотра и уточнения понятия культуры — в первую очередь связанных с ее «вертикальным» измерением, формируемым эмоциями и их интенсивностью. Вместо того чтобы рассматривать эмоции как «усилитель» уже готовых культурных смыслов или «топливо» социальных процессов, необходимо видеть эмоции как ингредиент эмерджентного синтеза, в котором рождаются культурные смыслы. Для решения этой задачи в настоящем исследовании я предлагаю реинтерпретацию почти забытого в социологии понятия «катексис» и формулирую такие принципы изучения катектических механизмов культуры, которые опираются на современное положение дел в социологии культуры и познания.

Такая постановка вопроса отделяет предпринимаемую мною попытку от обширного и хорошо разработанного подраздела социологии — социологии эмоций (Bericat, 2016; Shilling, 2014; Stets, Turner, 2006, 2014; Деева, 2010; Николаев, 2002; Симонова, 2018а, 2018б). В рамках этой высокоразвитой субдисциплины тщательно изучены разнообразные связи между культурой и социальной жизнью, с одной стороны, и эмоциями — с другой. Эти исследования в основном фокусировались на описании социально-сконструированных особенностей (стилей, режимов,

практик и пр.) проявлений эмоций в современных обществах. Однако упомянутые находки нейрокогнитивных наук и запущенные под их влиянием дебаты позволяют «повысить ставки» и поставить вопрос по-другому: если культура неразрывно связана с эмоциями, как построить такое ее описание, которое бы учитывало это ее фундаментальное свойство?

Настоящее исследование является попыткой ответить на этот вызов. В этом отношении оно типологически соотносимо с проектами Сары Ахмед (Ahmed, 2004), Рэндалла Коллинза (Collins, 2004), Марты Нуссбаум (Nussbaum, 2001, 2013), Брайана Массуми (Massumi, 1995) и немногих других исследователей, которые теоретизируют эмоции и аффект как интегральную часть социальности и культуры, а не как отдельные феномены, влияющие на социальную жизнь, — и потому не относят свои исследования к области социологии эмоций. Со стороны последней, указанное различие в целом схватывается «родительным падежом»: социология эмоций как «социология по поводу эмоций». В свою очередь, теории эмоций/аффекта отличаются от социологии эмоций подобно тому, как культурсоциология, в версии Джеффри Александера и Филиппа Смита (Александр, Смит, 2010), в своем ключевом аспекте отличается от социологии культуры, а также подобно тому, как проект *sociologie religieuse* Эмиля Дюркгейма имеет мало общего с субдисциплиной социологии религии (он посвящен не описанию конкретных религий и их социальных аспектов, а пониманию базовых принципов социальности).

В первом разделе статьи я предпринимаю краткий экскурс в историю социологической мысли, классической и современной, связанной с проблемой эмоциональной интенсивности. В нем я стремлюсь показать, что, хотя социологи, от классики до современности, не игнорировали эмоции, они, как правило, не отдавали себе отчет в том, что те эмоции особой интенсивности, которые иногда попадали в их поле зрения, — отнюдь не исключения или отклонения от «нормальной» социальности, а проявление фундаментальных для нее свойств. Отталкиваясь от этого, я формулирую и кратко иллюстрирую тезис, что дюркгеймианство способно предложить адекватное и последовательное решение этой проблемы и рассматриваю отдельные дюркгеймианские теории, чтобы выявить наиболее важные свойства эмоционального измерения культуры. Во втором разделе я обращаюсь к истории развития понятий, связанных с той реинтерпретацией катексиса, которую я выстраиваю в данной работе. С опорой на эти изыскания, в третьем разделе я перехожу к позитивной части построения теории катексиса. Для преодоления вычислительной теории познания, повлекшей многие трудности и заблуждения в социологии, я обращаюсь к философии эмерджентизма как ключевому эпистемологическому средству решения этих проблем и к тому, какую форму приобретают понятие «катексис» и катектические механизмы культуры, выстроенные на этой основе.

В свою очередь, во второй части статьи я произведу краткий экскурс в теории и модели, представляющие существенный ресурс для объяснения катектических механизмов культуры и обозначу перспективные направления развития исследовательской программы, развернутой в первой части.

## Проблема эмоциональной интенсивности в социологии

### *Интенсивные эмоции у классиков*

Классики социологии, определившие долгосрочные сценарии развития дисциплины, отнюдь не игнорировали значимость эмоций, однако эмоции в их построениях чаще играли вспомогательную роль, они не вошли в число основных социологических категорий, а вопрос об эмоциональной интенсивности затрагивался редко. Для Вебера, выстраивающего понятийный аппарат понимающего метода, свойство эмоциональной эмпатии было неотъемлемой предпосылкой способности людей к взаимной интерпретации смыслов их действий, лежащей в основе его теории действия (Вебер, 2004). В своем исследовании Саймон Кларк отмечает, что эмоции, в том числе интенсивные, сыграли важную роль в объяснительной схеме «Протестантской этики», определяя мотивы действий и способы осмысления опыта протестантов, а также в исследовании харизмы (Clarke, 2003: 150–51). Но в целом можно заключить, что «юридическая» по своему духу социология Вебера маргинализировала аффект — в духе доминирующих в первой половине XX века теорий права как герметичной самореферентной системы<sup>2</sup>, в которой нет места аффектам и напряжениям социальной жизни — и в противоположность возвращению эмоций в правовой дискурс в первые десятилетия XXI века (Karstedt, 2011). Рассуждения об эмоциональной жизни и эмпатии можно найти и у Зиммеля, и у Шелера, и у Маркса, и у Дюркгейма (Clarke, 2003: 150–51). Интенсивные эмоции также привлекали внимание теоретиков толпы, работавших на стыках социологии, психологии и теории культуры, — Гюстава Лебона, Габриеля Тарда и Элиаса Канетти. Не говоря уже о Джеймсе, разработавшем теорию эмоций<sup>3</sup>, и хотя не считавшемся социологом, но оказавшем существенное влияние на нашу дисциплину.

Неочевидным образом за фасадом отдельных и не выходящих прорывными описаний эмоций у Дюркгейма, вроде упомянутого Кларком чувства солидарности или спектра аффектов, связанных с самоубийством, в дюркгеймовской теории можно обнаружить существенно более принципиальную и имеющую далеко идущие последствия попытку включить интенсивные эмоции в большой социологический проект. Эта историко-социологическая реконструкция — первый шаг на пути предпринимаемой мной здесь реконцептуализации понятия катексиса.

Высокоинтенсивные эмоции коллективного происхождения стали, ни больше ни меньше, ключевым звеном выстроенного Дюркгеймом решения проблемы социального порядка, и в том числе разработанной им социологической теории познания. В онтологии *homo duplex* ненаблюдаемые абстракции «социального» и «индивидуального» воплощаются через эмпирические референты четко отгра-

2. Представленных, например, работами Ганса Кельзена и только усиливавшихся на протяжении XX века, хотя и знавших антитезы: и по линии «командной теории права» Джона Остина, и по линии Гоббс-Доносо Кортес-Шмитт, и даже в некоторых колебаниях в сторону децизионизма у самого Вебера в его поздние годы (Brighenti, 2023: 21–25).

3. См. теорию эмоций Джеймса-Ланге (Dewey, 1894).

ниченных друг от друга базовых категорий сакрального и профанного, которые пронизывают жизнь не только традиционных, но и современных обществ (как минимум потому, что не существует человеческих обществ, в которых запреты не играли бы ключевую роль) (Durkheim, 1973; Kurakin, 2015; Дюркгейм, 2018; Куракин, 2018). В терминах теории познания проблема, однако, состоит в следующем: как различие между сакральным и профанным становится устойчивым фактом социальной жизни?

Первейшее свойство этого различия состоит в том, что оно упраздняет произвол наблюдателя — то есть навязывает себя участникам и свидетелям взаимодействий в качестве общезначимого<sup>4</sup>. Для описания такого процесса Дюркгейм и вводит модель «effervescence», или «бурления»: особым образом устроенное социальное взаимодействие порождает эмоции, интенсивность которых несопоставима с интенсивностью эмоций, которые индивиды испытывают в повседневной жизни. *Эти эмоции маркируют предметы, тела, участки пространства, отрезки времени и события: произведенное эмоциями различие воплощается в них и посредством этого становится частью наблюдаемой реальности* — именно это свойство культуры впоследствии ляжет в предложенное мной рабочее определение катексиса. Таким образом, эмоциональное измерение культуры оказывается фундаментальной частью выстраиваемой Дюркгеймом конструкции социального, будучи принципиально связанным с культурой и познанием (Kurakin, 2019; Куракин, 2018).

Неудивительно, что выраженное и теоретически-нагруженное внимание к эмоциональной интенсивности в социологии чаще всего встречается именно у дюркгеймианцев, таких, например, как Жорж Батай, Клиффорд Гирц и Рэндалл Коллинз<sup>5</sup>. Ниже я кратко остановлюсь на некоторых из дюркгеймианских теорий, чтобы зафиксировать наиболее важные свойства эмоционального измерения культуры, выявленные в них. Эти свойства — ключевые ориентиры для решения основных задач данного исследования — реинтерпретации понятия катексиса и выхода на исследовательскую программу катектических механизмов культуры.

### *Жорж Батай и его визионерское внимание к «энергетике» культуры*

Потенциал дюркгеймианского подхода к эмоциям и познанию долго оставался скрытым, во многом из-за того, что сам Дюркгейм был озабочен дисциплинарной обособленностью социологии от биологии и психологии и старался избегать акцентирования тем и явлений, которые могли бы размыть дисциплинарные границы. Эмоции, которые куда привычнее было рассматривать в качестве фактов

4. Иными словами, является «абсолютным событием», в терминах теории события А. Ф. Филиппова (Филиппов, 2006).

5. Это далеко не полный список: выстраиваемый здесь фокус на катектических механизмах культуры позволяет усмотреть такие механизмы в исследованиях многих дюркгеймианцев, от Роберта Герца и Мориса Хальбвакса до Анри Юбера и Марсея Мосса и современных дюркгеймианских культурсоциологов.

психической жизни, относятся именно к этой категории (Куракин, 2018). Гейб Игнатоу отмечает, что в ряде случаев соображения дисциплинарной демаркации противоречили теоретической логике подхода Дюркгейма и препятствовали развитию его социологического проекта. В этом смысле нужно согласиться с утверждением Игнатоу о том, что проект социологии «тотального человека» главного ученика и последователя Дюркгейма Марселя Мосса, в котором тот расширил схему *homo duplex* на инфра-индивидуальные процессы, включающие тело и организм, вместе с эмоциями, в которых социальное соединяется с физиологическим<sup>6</sup>, действительно в полной мере воплощает логику развития дюркгеймовского проекта, освободившегося наконец от острой необходимости защищать место автономной социологии под солнцем (Ignatow, 2012).

В историко-социологической перспективе именно Жорж Батай оказался дюркгеймианцем, на несколько десятилетий опередившим доминирующий сегодня способ прочтения теории сакрального, развернутой классиком в «Элементарных формах религиозной жизни» и некоторых других работах<sup>7</sup> (Батай, 2006; Фуко, 1994). Сверхинтенсивные эмоции как ключевой фактор социальной жизни оказались в центре его внимания, в первую очередь в контексте теории трансгрессии и теории траты. Поиск ритуальных основ жизни, способных вывести за пределы эмоциональной умеренности и сдержанности светской жизни, и идея траты — неутилитарной эмоциональной, экономической и — в широком смысле — энергетической, стали главными ориентирами работы Батая и его окружения. Весьма влиятельный в свое время, проект Батая и его группы не привел, однако, к формированию школы последователей, хотя и повлиял на работы ряда ключевых социальных ученых 1960–1970-х годов, в первую очередь постструктуралистов (Smith, 2020; Зыгмонт, 2018). Но острый интерес Батая к сакральному и миру аффекта делает его труды настоящим кладом идей и моделей, представляющих первостепенный интерес для изучения эмоционального измерения культуры.

Филипп Смит и Флориан Штолль прибегают к этому ресурсу, выстраивая свою расширительную модификацию теории жертвоприношения (Smith, Stoll, 2021). Они утверждают, что наиболее влиятельная в современной социологии культуры модель жертвоприношения Юбера и Мосса (Мосс, Юбер, 2000) слишком близка еще к чуждой дюркгеймианцам утилитаристской логике, характерной для другой влиятельной теории жертвоприношения, принадлежащей Брониславу Малиновскому (Малиновский, 2004); и лишь в более зрелых своих работах, прежде всего в исследовании о даре, Моссу удалось преодолеть это плоское видение (Мосс,

---

6. Самый яркий пример в этом контексте — исследование коллективно внушенной мысли о смерти, в котором было показано, что во многих задокументированных случаях физически здоровые индивиды скоропостижно умирают вследствие нарушения священных табу (Мосс, 1996б).

7. То же самое до известной степени справедливо и для его окружения из интеллектуального кружка под названием «Коллеж социологии» и в первую очередь Роже Кайуа (Зенкин, 2011; Кайуа, 2003).

1996а)<sup>8</sup>. Чтобы построить широкую культурсоциологическую теорию жертвоприношения, приложимую к обширному кругу явлений современной жизни, Смит и Штолль опираются на Батая, что позволяет им выстроить понимание жертвоприношения как «неутилитарного расходования денег, энергии, страсти и усилий, нацеленных на трансцендентный опыт» (Smith, Stoll, 2021: 53).

Суть проницательной гипотезы Батая, отмечают Смит и Штолль, следует понимать так, что вообще все, что связано с потреблением, имеет выраженные черты и логику жертвоприношения<sup>9</sup> (Smith, Stoll, 2021: 55). Их исследование ценно тем, что проект Батая, который сегодня привычно воспринимать как интересную, но экзотическую и малоприменимую к описанию обычной социальной жизни теорию, становится мощным объяснительным ресурсом. А именно — оно не только выводит жертвоприношение из сокровенных анклавов экзотических религиозных практик на широкий оперативный простор, но и существенно способствует решению более фундаментальной задачи, на значимость которой давно указывали отдельные проницательные комментаторы (см., например: Massumi, 1995): встраиванию измерения (эмоциональной) интенсивности в доминирующую в культурной теории «плоскую» картину культуры. Это открывает большую перспективу развития дюркгеймианской культурсоциологии в ближайшем будущем.

Обобщая, можно зафиксировать, чем важна теория Батая для предпринимаемого мною здесь начинания: она позволяет вскрыть важное заблуждение, относящее эпизоды «эмоционального избытка» к побочным эффектам «нормальных» социальных процессов или к экзотическим анклавам, все больше уходящим в прошлое. В противоположность этому интенсивные эмоции во многих процессах являются ключевым ингредиентом человеческого опыта, без которых многие социальные процессы — в первую очередь те, что связаны с социально-санкционированным изменением коллективных и индивидуальных идентичностей — невозможны. Конститутивная встроенность этих эмоций в социальные и культурные процессы — общее свойство культуры, а не просто психический феномен, связанный с ней лишь в отдельных категориях ситуаций.

### *Большой проект Рэндалла Коллинза*

Рэндалл Коллинз — современный дюркгеймианец, который наиболее прямым и последовательным образом откликнулся на дюркеймовскую теорию эмоций. При этом если Дюркгейм говорил об «эмоциональной энергии» скорее в метафорическом ключе, Коллинз трактует это понятие вполне буквально, как квантифицируемую и аддитивную субстанцию, и помещает его в самый центр своего обширного проекта. Эмоциональная энергия — это то, что формируется в цепочках

---

8. Тесная связь между даром и жертвоприношением, как показал Алексей Зыгмонт, была очевидна и для Батая (Зыгмонт, 2018: 52).

9. Стоит также упомянуть о попытках построить социологию потребления на базе батаевской теории траты (Miller, 1998).

ритуальных взаимодействий (дюркгеймовская концепция ритуала, масштабированная на мириады повседневных процессов) и таким образом перераспределяется между индивидами (Collins, 2004). Ее избыток дает индивиду или группе весьма существенные преимущества: как в достоинстве и признании, так и в способности эффективно и результативно действовать.

Опираясь на эту теорию, Коллинз провел впечатляюще масштабные исследования в разных сферах. В своем исследовании физического насилия в его разнообразнейших проявлениях, от домашнего насилия и уличных драк до войн и военных преступлений, Коллинз выстроил объяснение динамики протекания батальных сцен, в котором ключевую роль играет именно реципрокное перераспределение эмоциональной энергии: ее наращивание у одной стороны напрямую влечет дефицит у другой (Collins, 2008).

С опорой на доступные статистические данные о ходе боевых конфликтов, применении оружия и специфике нанесения ран, в широком историческом диапазоне, Коллинз утверждает, что, в силу эмоционально-когнитивной конституции человека, эволюционно ориентированной на эмпатию как фасилитатор сложной коммуникации, столкновение на равных чрезвычайно трудно дается людям и они стремятся избегать его всеми доступными способами. Поэтому, вопреки доминирующим стереотипам, главной эмоцией войн и насилия в целом является отнюдь не гнев или ярость — эмоции, сонаправленные насилию, а страх — эмоция, ориентированная в противоположном направлении. А подавляющая часть увечий и смертей в вооруженных конфликтах происходит в ходе односторонне-направленных атак на ретирующегося противника, когда атакующая сторона находится в состоянии агрессивного и безжалостного аффекта — панического по своей природе (Коллинз вводит специальное понятие «forward panic», которое стоит в том числе за военными зверствами). Сторона, которую атакуют, в этот момент страдает от острого дефицита эмоциональной энергии, парализована страхом и фактически не способна защищаться. Например, в ходе Нанкинской резникратно превосходящие числом японцев китайские военные массово гибли, не оказывая практически никакого сопротивления: Коллинз утверждает, что это не обусловлено их трусостью или военной несостоятельностью, но проистекает из структурных свойств ситуации и типично для массы подобных случаев.

Для битв до-огнестрельной эпохи, по данным источников Коллинза, в целом характерны военные потери погибшими на уровне пяти процентов участников — за исключением отдельных, существенно более редких битв, которые он называет «решающими». В случае этих решающих битв потери оказывались намного выше — и это разительное отличие, согласно Коллинзу, может быть обусловлено лишь формированием «forward panic» у атакующей стороны и эмоционального паралича у противоположной. Коллинз утверждает, что многочисленные случаи побед войска Александра Македонского над существенно численно превосходящим противником обусловлены именно тем, что он целенаправленно стремился именно к этому сценарию, выискивая в порядках противника слабое звено и за-

пуская коллективный эмоциональный механизм «резни». Анализируя реконструкцию битвы при Азенкуре во время Столетней войны, где англичанам удалось не только одержать победу над кратно превосходящими силами французов, но и добиться многократного перевеса в числе погибших, Коллинз предполагает, что именно созерцание масштаба насилия, нетипичного для битв с использованием холодного оружия, ввело англичан в агрессивный аффект и парализовало французов — в том числе тех следующих рядов, наблюдавших за гибелью соотечественников (иначе, рассуждает он, затруднительно объяснить, почему большие массы французов не пришли на помощь первым линиям).

Помимо этого Коллинз обращался к проблемам циркуляции эмоциональной энергии в науке и философии, пытаясь показать, что формирование по-настоящему креативных и влиятельных теорий обусловлено сверхконцентрацией эмоциональной энергии в небольших группах, структурно благоприятствующих таким суперэффектам (Коллинз, 2002). Хотя это исследование встретило существенную критику на основании избирательного и чересчур вольного в части интерпретации стиля работы с историческими свидетельствами, Коллинзу удалось выстроить интригующие эвристические объяснения некоторых хорошо знакомых исследователям эффектов, от творческих тупиков до зависимости смысла научного утверждения от статуса производящего его ученого — именно вследствие того, что в процессе участвуют более интенсивные эмоции (Куракин, 2018).

Коллинз пошел дальше предшественников, потому что ему удалось показать, как интенсивные эмоции встраиваются в самые разные культурные процессы и, что самое главное, могут влиять на формируемые в этих процессах смыслы. Последнее играет ключевую роль для данного исследования, поскольку указывает на важное свойство культуры (равно как и на дефициты в его объяснении): если эмоции не просто усиливают уже сформированные в культурных процессах смыслы, но участвуют в самом их формировании, требуется такая модель культуры, которая бы учитывала это эмоциональное измерение и его роль в познании. Однако в целом Коллинзу не удастся избавиться от «топливного» видения эмоций, а его понятие эмоциональной энергии остается умозрительным и спекулятивным.

### *Эмоции как ингредиент культуры и познания и «воспитание чувств»*

Сверхинтенсивные эмоции часто указывают на самые важные социальные устроения, служащие основой многим другим элементам жизни людей. Знаменитый анализ балинезийских петушиных боев, проделанный Клиффордом Гирцем, может послужить тут отличной иллюстрацией. И с точки зрения организации жизни, и в космологическом отношении, и в части распределения статуса, достоинства и престижа, и даже во многом в экономическом плане петушиные бои являются центральным общественным институтом балинезийцев. А в сердцевине самих этих боев — настолько интенсивные эмоции, что победа и поражение служат метафорами рая и ада (а не наоборот).

В контексте нашего исследования наиболее примечательное тут — не просто роль эмоций в социальной жизни, а то, что во многих социальных процессах, в которых участвуют сверхинтенсивные эмоции, присутствует ярко выраженная составляющая коллективных когнитивных процессов. В этом смысле петушиный бой — особый способ социально-организованного познания. Гирц лучше большинства современников различал значимость этого обстоятельства и прямо указывал на то, что лишь выстраиваемый им культурный подход, рассматривающий петушиный бой как текст, способен выявить эту, самую важную его черту, а именно: «задействие эмоций в познавательных целях».

То, что петушине бои говорят, они говорят на языке чувств — на языке трепета риска, отчаяния поражения, радости победы. И все же они говорят не просто о том, что риск волнует, поражение удручает, а триумф вознаграждает (банальные тавтологии), но о том, что именно с помощью этих эмоций — поставляющих, таким образом, своего рода наглядный пример — строится общество и индивиды соединяются воедино. Посещение петушине боев и участие в них — это для балийцев своего рода воспитание чувств. Там балиец открывает для себя, как выглядят этос его культуры и его личные чувства (или, по крайней мере, некоторые из их проявлений), когда они произносятся «вслух» в коллективном тексте; он открывает для себя, что то и другое достаточно похоже, чтобы быть выраженными в символах одного и того же текста; и — взволновывающая часть — что текст, с помощью которого совершается это открытие, состоит из петуха, который бездумно рвет на части другого петуха (Гирц, 2004а: 509).

В этом высказывании Гирца для нас важны две фиксации. Первая: культурные и когнитивные процессы выходят далеко за пределы зашифрованных в символы отрезков информации, циркулирующих от мозга к мозгу. Они распределены и включают в себя разнородные объекты, человеческие и не человеческие тела и их окружение, а также связи между ними: позы владельцев петухов, сидящих на корточках с высоко задранными коленями, сжимающих между бедрами петухов, лезвия, привязанные к ногам петухов, и многое другое. Вторая: они «энактивны», то есть нуждаются в «проигрывании», включающем в себя скоординированные эмоциональные переживания участников. Если «скрипт» включает в себя «петуха, который бездумно рвет на части другого петуха», а не прочувствовав это, страдая и торжествуя, и закрепляя эти переживания денежными ставками, проигранными или выигранными, затруднительно осмыслить основы собственной культуры, то перед нами открывается более сложная и богатая картина культуры, нежели просто сеть смыслов. Сложная эмоционально-заряженная культурно-когнитивная симфония, для понимания которой необходимо прояснить взаимоотношения между культурой, эмоциями и когнитивными процессами.

Задолго до разработок Эдвина Хатчинса и других теоретиков распределенного познания (Clark, Chalmers, 1998; Hutchins, 1995) Гирц оказался чрезвычайно чувствителен к распределенной природе познания и ключевой роли эмоций в куль-

турных и когнитивных процессах. В работе, посвященной построению концепции культуры в контексте эволюции разума, он пишет:

Пользование картой дорог позволяет нам точно проделать свой путь от Сан-Франциско до Нью-Йорка; чтение романов Кафки позволяет сформировать ясное и вполне определенное отношение к современной бюрократии. Мы овладеваем умением моделировать полет самолетов в аэродинамических трубах; мы развиваем в себе способность испытывать подлинный благоговейный трепет в церкви. Прежде чем считать «в уме», ребенок считает на пальцах; сначала он ощущает любовь на своей коже, а только потом в «своем сердце». Культурными артефактами в человеке являются не только идеи, но и эмоции (Гирц, 2004б: 95–96).

Картина культурных смыслов и связей между ними, не имеющая этого «энергетического» — эмоционального измерения, или даже включающая эмоции, но лишь с учетом их модальности — то есть, по сути, как некая отдельная разновидность культурных смыслов, явно или неявно опирается на «вычислительную теорию познания», более или менее уподобляющую человеческое взаимодействие обмену и обработке информации. То, что для прояснения разума и чувств, передачи привилегии, укрепления социального порядка и прочих социальных процессов иногда жизненно важно, чтобы один петух разрывал другого на части, вгоняя в стыд и отчаяние владельца последнего, просто не вписывается в эту картину. Гирц дополняет культурные смыслы эмоциями. Между тем, как мы увидим далее, культурные процессы, которые невозможно адекватно понять без учета плотно вплетенного в них эмоционального измерения — это правило, а не экзотическое балинезийское исключение.

Осмысливая эту проблему в своей подводящей итоги исследований на протяжении всей жизни книге «Религия в человеческой эволюции» Роберт Белла следует логике Гирца, уточняя и усиливая его понимание эмоций как конститутивной части социального познания (Белла, 2019). Характеризуя взаимную обусловленность эмоций и культурных форм, он останавливается на формулировке, что они соотносятся как аристотелевские материя и форма (Белла, 2019: 13). Это сравнение призвано показать неразрывную связь, существующую между гетерогенными сущностями культуры и эмоций. Однако оно требует уточнения и корректировки, ведь во всех приведенных выше примерах эмоции были далеко не единственным «материалом», из которого синтезируются культурные формы. В этом сравнении больше умолчания, нежели позитивного знания: выведя нас в нужном направлении, и Гирц, и Белла останавливаются на пути построения конкретной теории эмоционального измерения культуры (что, конечно, не составляло их целей, но составляет мою).

Другие разнородные элементы этого синтеза культурных форм — материальные объекты, тела и их части, пространственные и временные зоны и даже события. Как мы могли убедиться в первом подразделе, ключевым необходимым условием «синтеза особого рода», в котором, согласно теории Дюркгейма, форми-

руются коллективные представления (то есть культура), является то особое свойство, благодаря которому все эти элементы способны вмещать в себя, удерживать и передавать коллективно производимые эмоции. Без этого подразумеваемого свойства социальной и психической жизни вся модель социального как верхнего уровня реальности, связанного с индивидуальным и нижними уровнями природных порядков, распадается. Описывая ключевую для социологической теории познания модель коллективного «бурления», Дюркгейм никак не именуется это фундаментальное свойство, но ближайший его аналог в поведенческих науках — это фрейдовское понятие «катексис».

### **Катексис: в поисках потерянного открытия**

#### *Дюркгеймовское неназванное свойство и фрейдовский катексис*

Зигмунд Фрейд ввел термин *Besetzung*, позже приобретший известность как «катексис», в своих ранних трудах середины 1890-х годов: в «Нейропсихозах защиты» (1894) и «Дополнительных замечаниях к нейропсихозам защиты» (1896), в «Исследованиях истерии» (1895) и в «Проекте научной психологии» (1895) — не опубликованном при жизни Фрейда трактате, текст которого известен из переписки Фрейда с Вильгельмом Флиссом. Фактически понятие *Besetzung* впервые употребляется в «Исследованиях истерии», но сама идея обсуждается и в чуть более ранних исследованиях. Во всех этих работах Фрейд рассуждает о свойстве, позволяющем психической энергии «занимать», «заполнять» или «захватывать» некий объект — предмет или идею и пребывать в этом качестве, влияя на этот объект и обращение с ним. Как отмечают многие комментаторы (см., например: Hoffer, 2005; Strachey, 1962), ближайшая аналогия, заложенная в этом терминологическом решении, это военная оккупация некой территории или объекта, изменяющая его политические, социальные и «энергетические» свойства (то есть актуализированную или потенциальную способность стать площадкой высокоинтенсивных взаимодействий) и изменяющая его предрасположенность к другим «оккупациям». Как Фрейд уточняет в «Нейропсихозах защиты», «квота аффекта» или «сумма возбуждения», характеризующая этот «захват», — это количественная характеристика, способная увеличиваться, уменьшаться или вовсе «разряжаться»: иными словами, речь идет об эмоциональной интенсивности как основном свойстве описываемого Фрейдом феномена.

Фрейд пошел намного дальше Дюркгейма в уточнении свойств эмоционального заряда, прикрепляемого к объектам восприятия, и он имеет дело с другими уровнями реальности — психическим и нейрофизиологическим, а не социальным и индивидуальным, как Дюркгейм. Но на самом общем уровне гомология между их рассуждениями очевидна, и это открывает важную для дюркгеймианской социологии перспективу терминологического заимствования и реинтерпретации. Аналогичное фрейдовскому катексису, не поименованное Дюркгеймом, но играющее ключевую роль в его модели свойство культуры состоит в том, что коллек-

тивно произведенные эмоции могут прикрепляться к объектам самого разного рода, удерживаться на них и менять их свойства в части влияния на социальную жизнь. Именно так в дюркгеймовской модели «бурления» возникают сакральные объекты в ходе эмоционально-интенсивных ритуальных взаимодействий.

Это позволяет дать первичное, рабочее определение: *я буду называть катексисом базовое свойство культуры, в соответствии с которым эмоции, производимые в социальных взаимодействиях, могут прикрепляться к разного рода объектам — вещам, идеям, представлениям, символам, телам и их частям, пространственным (таким как, например, территории) и темпоральным (таким как события) феноменам.* Чтобы продвинуться дальше на пути социологической реинтерпретации катексиса, я попробую проследить потенциал и пределы указанной параллели.

На ранней стадии разработки проблемы для Фрейда энергетическая трактовка катексиса носит вполне буквальный характер — он рассматривает катектические процессы как материальные нейрособытия. Собственно, в первоначальной трактовке именно нейрон может быть «катектирован» — заполнен количественно-исчислимой физической энергией (Freud, 1966: 298). В этой части Фрейд следует совсем еще недавним прорывным открытиям: к концу XIX века была окончательно сформирована классическая нейронная доктрина, представляющая нервную систему состоящей из нейронных цепочек, по которым распространяется возбуждение, да и сам термин «нейрон» был введен Вильгельмом фон Вальдейером буквально за несколько лет до публикации указанных работ Фрейда.

Но очень скоро Фрейд вынужден отказаться от этой физикалистской трактовки и начинает использовать понятие катексиса исключительно для характеристики психических процессов: вместо нейронов катектированы теперь могут быть представления, идеи и другие объекты восприятия, причем как на сознательном, так и на бессознательном уровне. Как отмечает Джеймс Стрейчи, уже в «Проекте научной психологии» Фрейд не ограничивается материальной трактовкой катексиса и пытается перебросить мостик между нейрологией и психологией; то же самое характерно для «Исследований истерии», где Фрейд склонен к нейрологическим трактовкам, тогда как его наставник и соавтор Брейер — к психологическим (Breuer, Freud, 1955). Через несколько лет, начиная с «Толкования сновидений» и во всех последующих работах, его трактовка катексиса становится уже исключительно менталистской (Strachey, 1962: 64–65). Речь по-прежнему идет об «энергии», и, например, в «Толковании сновидений» Фрейд прямо утверждает, что эта энергия так или иначе восходит к энергии нейронов, но он решительно отказывается от идеи проследить прямое соответствие между описываемыми им катектическими механизмами психической жизни и нейрофизиологическими процессами. Так, он пишет про один из них: «[м]еханизм этих процессов мне совершенно неизвестен; кто захотел бы серьезно заняться этим, тот должен был бы подобрать аналогию из физики и проложить себе путь к пониманию процесса движения при раздражении нейронов» (Фрейд, 2020: 428). К 1905 году, согласно Стрейчи, этот процесс окончательно завершён, и Фрейд оставляет всякие попытки трактовок

катексиса через нейронные корреляты и сведения путей и направлений психических ассоциаций к нейропроцессам (Strachey, 1955: xxiv–xxv).

Зафиксируем этот ключевой вывод: уже у Фрейда катексис — это понятие, характеризующее эмоциональной энергетической интенсивностью заряда объектов катектирования; физически эта энергия локализована в нейронах; однако описание и объяснение наблюдаемых событий психической жизни оказывается невозможно свести напрямую к этим нейронным процессам. Что же мы находим у Дюркгейма в тех рассуждениях, применительно к которым я реконструирую аналогию с фрейдовским катексисом? Очень похожие аргументы и выводы.

В том месте рассуждения, где Фрейд оставляет попытки интегрировать нейронауку с психологией и проследить каузальные цепочки, ведущие от нейрофизиологического к психическому уровню, Дюркгейм вводит свое, уже упомянутое выше, понятие «синтеза особого рода». Синтез *sui generis* — это то, что приводит к формированию коллективных представлений (культурных смыслов) из субстрата индивидуальных представлений. Коллективные представления были бы невозможны, если бы не существовали представления индивидуальные, они формируются из их материала как из субстрата, но они представляют явления более высокого порядка и формируются из своего субстрата не каузальным образом, не в результате какого-либо сложения или генерализации, а в результате этого «синтеза», порождающего качественно иные объекты. Дюркгейм начинает эти рассуждения уже в своих ранних работах, а окончательный вид они принимают в «Элементарных формах религиозной жизни» (Дюркгейм, 2018), где указанная несводимость занимает краеугольное место в социологической теории познания.

Итак, как и Фрейд, Дюркгейм прямо указывает на невозможность проследить прямую каузальную связь между индивидуальными и коллективными представлениями, но для Дюркгейма это намного больше, чем просто эпистемологическое затруднение. Прерывание каузальных рядов при переходе от индивидуального к коллективному порядку явлений — это то, что на уровне теоретической абстракции стоит за разнородностью социального и индивидуального, а на конкретно наблюдаемом уровне — за абсолютным характером различия сакрального и профанного.

Аналогия с рассуждениями Фрейда усиливается тем, что когда Дюркгейм начинает выстраивать рассуждения о синтезе *sui generis*, приводящем к формированию коллективных представлений из субстрата индивидуальных, он опирается на аналогичный процесс, происходящий между уровнями нейрофизиологии мозга и психическими состояниями, причем он разворачивает эти рассуждения в своей ранней работе «Представления индивидуальные и представления коллективные», изданной через пару лет после упомянутых выше первых работ Фрейда, выводящих на сцену понятие «катексис», и за два года до «Толкования сновидений». Обращаясь к указанной аналогии, Дюркгейм, в частности, пишет:

Внешнее существование психических фактов по отношению к клеткам мозга имеет такие же причины и такую же природу. В самом деле, нет никаких

оснований предполагать, что представление, каким бы элементарным оно ни было, может быть прямо порождено клеточным колебанием определенной интенсивности и тональности. Но нет такого ощущения, в котором бы не участвовало известное количество клеток» (Дюркгейм, 1995: 197).

Таким образом, на этом, наиболее общем уровне рассуждения, Дюркгейм продвигается на шаг дальше Фрейда и не ограничивается констатацией прерывания каузальных рядов (или даже невозможностью их проследить), но предлагает и формулу отношения между явлениями соседних уровней: «субстрат — синтез *sui generis*». Признавая присущие ей познавательные ограничения, он делает комментарий, по тону и смыслу почти в точности предвосхищающий процитированный выше фрейдовский: «Это дело метафизики найти концепцию, которая бы делала эту разнородность представимой; что касается нас, то нам достаточно того, чтобы само ее существование было признано бесспорным» (Дюркгейм, 1995: 197). Рассуждения двух великих мыслителей обнаруживают свой предел почти в одном и том же месте, отсылая для его преодоления, однако, в противоположных направлениях: где Фрейд взывает к физике, Дюркгейм апеллирует к метафизике.

Эта противоположность для нас сегодня не менее показательна, чем выявленные сходства между дюркгеймовской социологической теорией познания и фрейдовским катексисом. Я предполагаю, что как минимум отчасти она связана с недостатком знаний о нейрокогнитивных процессах и их философского осмысления — на первое указал Фрейд, а на второе Дюркгейм, но для преодоления тупика важны обе составляющие: без надежного знания о нейропроцессах философия и социальная теория вынуждены полагаться на спекуляции о природе познания, а без осмысления этих знаний в терминах теории действия они остаются достоянием узкоспециализированной области, в которой были получены.

Сама возможность моей нынешней попытки социологической реинтерпретации катексиса обусловлена тем, что именно сейчас наконец сложились оба этих условия: прогресс второй половины XX века в когнитивной нейронауке и его философское осмысление в работах конца XX и начала XXI века привели к серии «когнитивных поворотов» в поведенческих науках и дебатах о «когнитивном повороте» в социологии. Но прежде чем перейти к позитивной части рассуждения, которой посвящен следующий раздел данной статьи, важно, не ограничиваясь отсылкой к высказанным вскользь комментариям Фрейда и Дюркгейма об актуальных для них границах познания, кратко проиллюстрировать, как указанные познавательные дефициты сказались на судьбе интересующих нас понятий.

#### *В поисках катексиса: скрытое и явное*

Первое, что бросается в глаза при попытке проследить ранние этапы истории понятия «катексис», это разительный контраст между большим значением, придаваемым ему в работах отдельных влиятельных комментаторов, и фактическим

узусом употребления термина у Фрейда — не говоря уже о еще более красноречивом *отсутствии* близко соответствующего ему и подразумеваемого, но неназванного Дюркгеймом понятия. Действительно, Джеймс Стрейчи — редактор Стандартного издания полного собрания психологических сочинений Фрейда, переводчик и один из самых влиятельных исследователей работ Фрейда, утверждает, что катексис — это центральное и наиболее фундаментальное понятие Фрейда (Ornston, 1985), лежащее в фундаменте большей части его построений. Принцип постоянства и принцип удовольствия, первичные и вторичные ментальные процессы, теория отреагирования, обширная терминология «загрузки» и вся огромная совокупность энергетических коннотаций имеют в своем основании теорию катексиса, указывает Стрейчи (Strachey, 1962).

Но уже из этих рассуждений (равно как и их позднейших обсуждений (Hoffer, 2005; Ornston, 1985)) ясно, что для того, чтобы распознать значимость этого понятия, требуется недюжинный труд теоретической реконструкции. «Теорию катексиса» приходится буквально собирать по мельчайшим фрагментам: согласно Стрейчи, она начинает разворачиваться еще до первого употребления термина *Ver-setzung*; сам термин, используемый Фрейдом, выглядит как обыденный немецкий оборот речи; в некоторых переводах он вообще остается незамеченным, например, в раннем русском переводе «Толкования сновидений» (включая последующие доработки и переиздания), седьмую главу которого Стрейчи указывает в числе важных источников для формируемой теории катексиса, мы вообще не обнаружим ни слова «катексис», ни слова «захват», которым иногда переводят на русский Фрейдов *Besetzung*, ни какого-либо иного консистентного перевода<sup>10</sup>.

Сам термин «катексис» — неочевидное и оспариваемое некоторыми комментаторами терминологическое решение Стрейчи: в английском переводе, «в интересах ясности» (Strachey, 1962: 63), он воспользовался греческим словом, что первоначально вызвало неудовольствие Фрейда, впоследствии сменившееся принятием (поздний Фрейд и сам использовал терминологическое решение Стрейчи). В литературе по этому вопросу можно обнаружить бурные дискуссии, в инструментальной части которых обосновывается и отсутствие адекватного варианта в английском языке, и разница между немецкой и английской грамматикой; а в принципиальной части — сложность самого фрейдовского понятия, соединяющего в себе «статический» и «динамический» смыслы — которые не схватываются в том числе и немецким оригиналом *Besetzung* (Hoffer, 2005; Ornston, 1985; Strachey, 1962)<sup>11</sup>. Но трудно удержаться от предположения, что Стрейчи воспользовался

10. В более позднем переводе А. М. Боковикова уже широко используется термин «катексис».

11. Споры об адекватности этого переводческого решения не утихают по сей день и во многом сводятся к тому, использовал ли Фрейд «плоское» и почти просторечное терминологическое решение для того, что некоторые исследователи считают центральным понятием всей его концепции, ненамеренно (и, возможно, в качестве временного), или же, напротив, это было хорошо взвешенное и продуманное решение, для которого Стрейчи подобрал неадекватно-напыщенный и заимствованный из греческого термин «катексис» (Bettelheim, 1983; Hoffer, 2005; Strachey, 1962).

экстраординарным переводческим решением в немалой степени ради того, чтобы акцентировать особую значимость теории катексиса.

Терминологическое решение Стрейчи ведет к еще одной неочевидной и неожиданной параллели между Фрейдovým катексисом и аналогичным свойством культуры и коллективной жизни, описанном, но не поименованным Дюркгеймом. Как напоминает Андреа Бригенти, слово «катексис» связано с раннехристианским понятием «катехон» (Brighenti, 2023: 14–15), которое, в свою очередь, тоже не обойдено вниманием в социальной теории (Шмитт, 2008). Катехон принято переводить как «удерживающий», причем исходно имеется в виду сдерживание наступления Антихриста. И если у Фрейда катексис, как правило, не связан с сакральным или религией, то Дюркгейм описывает соответствующее свойство именно в этом контексте: в рассуждениях о «мане», о фетишизме и особенно в модели «бурления», построенной на материале первобытного ритуала (Дюркгейм, 2018). Хотя смысл «сдерживания» присущ и фрейдовским описаниям катексиса, у Дюркгейма он выходит на другой уровень: речь идет о сдерживании наиболее фундаментальной границы — между сакральным и профанным<sup>12</sup>. Таким образом, переводческое решение Стрейчи, как это иногда случается, оказалось еще более пронизательным в отношении обсуждаемого нами фундаментального свойства, чем можно было бы предположить: так, термин «катексис» в силу «логики вещей» нащупывает потенциальную недостаточность психологической трактовки и вызывает к социологической реинтерпретации.

Без сомнения, наброски фрейдовской психологической теории катексиса остаются намного более детально проработанными, чем рассуждения Дюркгейма, к которым я здесь отсылаю. Если непосредственно из дюркгеймовской модели «бурления» мы понимаем лишь немногим более того, что катектированный сакральный объект более или менее стабильно хранит эмоциональный заряд, то у Фрейда мы имеем дело и с «принципом постоянства», описывающим то, как психический аппарат регулирует объем возбуждения, и с настоящей «экономией аффекта», и со многими другими детальными объяснениями связи катексиса с передачей и блокированием возбуждения. Поэтому отмеченная мной гомология между двумя подходами лишь указывает на пока нереализованный потенциал принципа катексиса в социологии. Она носит общий характер, а более подробная разработка теории катексиса в социологии, вероятно, будет иметь не так много общего с детальными описаниями работы катектических механизмов психической жизни, развертываемыми Фрейдом. В свою очередь, установленная Дюркгеймом контекстуализация этого принципа в теории сакрального и заложенное им базовое понимание связи между индивидуальными и коллективными представлениями, о которых я писал выше, закладывают другую стратегию развертывания

---

12. Подчеркнем лишний раз для ясности, что пересечения и нарушения этой границы возможны, и в действительности постоянно происходят, но полное ее упразднение означало бы обесмысливание, уничтожение культуры и языка как системы различений.

принципа катексиса в социологии. И эта стратегия может оказаться куда ближе к логике понятия, разрабатываемого Фрейдом и Стрейчи.

Чтобы сделать следующий шаг к реинтерпретации катексиса в логике дюркгеймианской теории, необходимо обратиться к последовательности и логике аргументации, приведшей Дюркгейма к ключевому свойству социальной жизни, наиболее полным образом описанному им в модели «бурления» в «Элементарных формах религиозной жизни» (Дюркгейм, 2018). Как хорошо известно, Дюркгейм построил свою позднюю теорию, включая модель «бурления», преимущественно на материале этнографических исследований Болдуина Спенсера и Фрэнсиса Гиллена. Однако у Спенсера и Гиллена мы не обнаружим идеи «захвата» высокоинтенсивными эмоциями коллективного происхождения вещей, людей или идей (Miller, 2012; Schiermer, 2019). Где же искать источник его последующего открытия?

Как ни странно, ключевым ресурсом на пути реконструкции логики аргументации, ведущей Дюркгейма к открытию социологического аналога Фрейдова катексиса, оказывается привлекающая все большее внимание современных теоретиков полемика Дюркгейма с Габриэлем Тардом. Эта полемика длилась многие годы, причем если со стороны Тарда она иногда принимала конвенциональные формы рецензий, то Дюркгейм в основном облекал свои атаки в неспецифические жанры, такие как обзоры современной социологии (Durkheim, 1895) и собственные оригинальные исследования: про книгу «Самоубийство» Тард даже говорил, что она целиком посвящена его критике.

Критика Дюркгейма сосредоточена на центральном понятии Тарда — «подражании» (imitation). В своем историко-социологическом исследовании Бьерн Ширмер в деталях обосновывает контринтуитивное утверждение, что именно эта многолетняя полемика во многом приводит Дюркгейма к модели «бурления» (Schiermer, 2019). С самого ее начала Дюркгейм избирает двусоставную стратегию: с одной стороны, он резко обличает тардовское «подражание» как чисто индивидуальный феномен психической жизни — плоское и лишённое социологической релевантности понятие. С другой стороны, и в противопоставление Тарду, он раз за разом выстраивает собственное, оригинальное и отличное от общепринятого понятие подражания — по замыслу, уже вполне социологическое. В ранней работе — «Правилах метода» — оно принимает форму объяснения, которое Ширмер называет «подражание-через-нормы»: идея, что ключевым посредником в подражательном поведении может выступать не индивидуальный, а социальный феномен — нормы. Этот аргумент становится объектом острой критики молниеносной рецензии Тарда, которая успела выйти даже раньше самой рецензируемой книги (Дюркгейм ранее опубликовал «сигнальную» главу).

В своей ответной реплике в том же 1895 году Дюркгейм под давлением этой критики (а может, и под косвенным влиянием упомянутых выше работ Фрейда, вышедших в это же самое время?) существенно видоизменяет свой аргумент: та или иная форма практики вызывает подражание не непосредственно, указывает он, а из-за того, что она обладает *престижем* и содержит в себе *интенсивную энер-*

гию (Durkheim, 1895) — то есть подражание происходит в силу коллективно-сконструированной притягательности образца или привязанности к нему (Schiermer, 2019: 59).

Здесь мы имеем дело уже почти с социологизированной концепцией катексиса, вполне консистентной предложенному мной выше его рабочему определению. Конечно, это прорывное объяснение сформулировано «под давлением» и несколько опережает ход мысли самого Дюркгейма: Ширмер показывает, что уже в «Самоубийстве» Дюркгейм на время возвращается к более привычным для себя позициям по вопросу подражания. Но в итоге именно это, рожденное в жесткой полемике с Тардом объяснение приводит Дюркгейма к поздней модели «бурления», в которой подражание понимается как «взаимное вовлечение» или «взаимный захват» («mutual entrainment») — то есть социологический аналог катексиса — и Ширмер действительно неоднократно, хотя и не акцентируя внимания, употребляет это слово, описывая рассматриваемые Дюркгеймом явления. Говоря о рассматриваемом нами фундаментальном свойстве, для которого у Дюркгейма не нашлось отдельного термина и которое я переопределяю как катексис, он подчеркивает, что важность этого во многом просмотренного в литературе великого открытия трудно переоценить: «Дюркгейм говорит нам, в сущности, что социальное вращается вокруг того, что в коллективно-разделяемые в эмпирическом опыте объекты вдыхается жизнь, очарование, значимость, чувственное притяжение, данность и действительность» (Schiermer, 2019: 66). Это и есть социологический смысл катексиса.

Катексическая природа подражания может показаться неожиданным аргументом, однако он встречается и в других работах, в которых обращение к сакральному прокладывает путь к «энергетической» стороне культуры. Один из ключевых источников, который необходимо упомянуть в этой связи, — исследование Рене Жирара о сакральном и насилии и один из его центральных аргументов — о миметической природе желания (Жирар, 2000: 179).

Мимесис, который в интерпретациях, выстроенных в логике кибернетизирующих/семиотических концепций культуры и вычислительной модели познания, на деле обнаруживает конститутивно важную для него эмоционально-энергетическую составляющую. Почти ритуальные ссылки на «зеркальные нейроны», которые при поверхностной интерпретации якобы напрямую, в силу «нейропрошивки», побуждают людей подражать друг другу, при более аккуратном подходе куда лучше отвечают структуре дюркгеймианской модели катексиса — в качестве нейросоставляющей синхронизации катексического захвата. Это указывает на направление реинтерпретации катексиса, которую я стремлюсь выстроить в этом исследовании.

### *Катексис у Парсонса*

Предпринимаемая здесь попытка социологической реинтерпретации катексиса — не первое такого рода обращение к этому понятию. Если для того, чтобы распо-

знать фундаментальную роль теории катексиса для описания психической жизни, потребовались визионерские способности Джеймса Стрейчи, сходную роль для социологии сыграл Толкотт Парсонс — наиболее влиятельный формирователь канона классической социологии. Именно благодаря его работам понятие катексиса обрело некоторую известность в социологии (Parsons, 1937, 1970; Parsons et al., 1951). Разрабатывая свою большую социологическую теорию, Парсонс во многом опирался на Фрейда и смог распознать значимость теории катексиса, открывающей перспективу описания «энергетического» измерения осмысленной жизни. Когда он вводит в рассмотрение элементарное действие, у него обнаруживаются три базовых ориентации: когнитивная, катектическая и оценочная; и если первая и последняя определяют содержательные и реляционные (то есть определяемые в контексте целей и интересов действующего) характеристики объектов, с которыми имеет дело индивид, и с выбираемыми сценариями действий, катектическая ориентация обозначает притяжение/отталкивание, которые отвечают за интенсивность и напряжение, присущие ситуации действия.

Влияние Парсонса на развитие социологии — сложная историко-социологическая проблема. Долгое время будучи «главным американским социологом», он впоследствии оказался отвергнут (если не сказать больше) дисциплинарным мейнстримом, и на явном уровне это отторжение действительно и по сей день, полвека спустя. Не вдаваясь в подробности дебатов вокруг влияния Парсонса на современную социологию, можно зафиксировать, однако, укрепляющийся консенсус, что оно весьма велико, но носит скрытый характер<sup>13</sup>. Я предполагаю, что в данном случае это влияние распространяется двумя основными путями.

Первый — неявное наследование типологий и классификаций, введенных Парсонсом. Поскольку в теории систем Парсонса катексис относился к сфере личности, а не к сфере культуры, социологи культуры в целом не рассматривали это понятие как относящееся к своей сфере интересов. Второй — логика кибернетического контроля, пронизывающая большую часть построений Парсонса. В этой логике любые процессы включают в себя кибернетическую и энергетическую составляющие, причем первые доминируют над вторыми (Парсонс, 2002). Для иллюстрации Парсонс приводит в пример таймер в стиральной машинке: почти не потребляя энергии, он вводит в действие нагревание воды и вращение барабана — сравнительно энергозатратные процессы (Парсонс, 2002: 10). Задействованная в них энергия не влияет на выбор и содержание процесса и играет исключительно обслуживающую роль.

Можно предположить, что именно эта логика внесла существенный вклад в закрепление «топливной» метафоры за эмоциями в социологии. Так, когда социологи привлекают эмоции в свои объяснительные схемы, очень часто они «подпитывают» (fuel) практики, культурные смыслы, образцы поведения, институты

---

13. В этом смысле также весьма показательное происходящее в последние годы повышение интереса к его работам теоретиков социологии — и в первую очередь тех, кто вовлечен в дебаты о «когнитивном повороте» (см., например: Lizardo, 2021).

и установления и т. д. Это является общим местом и во многих эмпирических исследованиях в социологии эмоций, и в построениях теоретически-фундированных исследователей эмоций, таких как Рэндалл Коллинз. Согласно этой логике, эмоции могут осуществлять лишь «энергетическое» наполнение действий, но сами эти действия по смыслу и содержанию структурированы процессами, в которых эмоции не участвуют. Однако реконструированная в предыдущих подразделах дюркгеймианская трактовка катексиса ведет нас совсем иным путем: эмоции и, в частности, их интенсивность участвуют в формировании самих культурных смыслов. В противоположность логике «топливной метафоры» я стремлюсь выстроить такую реинтерпретацию понятия катексиса и катектических механизмов культуры, которые бы отвечали положению дел в современной социологии культуры и познания, а именно: преодолению сложившейся в социологии рецепции вычислительной модели познания.

## **К социологической теории катексиса**

### *Преодоление вычислительной модели познания и возвращение катексиса*

Представленная здесь попытка социологической реинтерпретации катексиса обусловлена тем, что именно сейчас сложились обе эпистемические предпосылки, на дефицит которых указывали Фрейд и Дюркгейм. Прогресс второй половины XX века в нейрокогнитивных науках и их философское осмысление в работах конца XX и начала XXI века уже привели к серии «когнитивных поворотов» в поведенческих науках. Их причина — в том, что любая поведенческая теория так или иначе содержит в себе явные или неявные предположения о природе когнитивных процессов и их связи с другими составляющими действия — и внесение уточнений в эти предположения иногда способны привести к революционным результатам.

В предыдущем разделе я попытался показать, как отсутствие достоверных знаний такого рода сделало катексис и катектические процессы концептами «глубинного залегания»: и Фрейд, и Дюркгейм выстраивали свои теории, лишь пунктиром намечая связанные с ними положения. Потребовался труд проницательных интерпретаторов — Стрейчи и Парсонса — чтобы в принципе выявить значимость катексиса для понимания когнитивных и культурных процессов и в конечном счете его потенциал для социальной теории. Однако это не сняло познавательных ограничений, на которые указывали Фрейд и Дюркгейм: это привело к тому, что парсонсовская модель интеграции катексиса в социологическую теорию оказалась во многом тупиковой для этого понятия, что, в частности, выразилось в доминировании «топливной метафоры» применительно к эмоциям в социологии. В совокупности это привело к недооценке великого открытия Дюркгейма и маргинализации катексиса (Hoffer, 2005; Schiermer, 2019).

Дебаты о возможности «когнитивного поворота» в социологии стали одним из наиболее важных событий последних лет (Kurakin, 2020; Lamont et al., 2017; Liz-

ardo, 2014, 2017; Lizardo et al., 2020; Martin, 2010; Mast, 2020; Norton, 2020; Vaisey, 2009; Девятко, 2015; Куракин, 2018; Шариков, 2019). Консенсус пока не сформирован: традиционно настроенные социологи все еще стараются игнорировать этот вызов; на противоположном полюсе наиболее радикальные голоса призывают к интеграции социологии культуры в науку о принятии решений (Vaisey, Valentino, 2018) или даже к упразднению социологии, называемой «псевдоцарицей» социальных наук, и ее переход в федерацию когнитивных социальных наук (Lizardo, 2014).

В логике радикальной версии, если все имеющее отношение к миру смысла происходит «в голове», логично, по возможности, перейти от абстракций «культурных процессов» к твердой реальности нейрокогнитивных процессов. Это воспроизводит аргумент раннего Фрейда, но не учитывает ни его же последующего отказа от прямой редукции катектических механизмов психики к нейронным процессам, ни замечания Дюркгейма о необходимости продвижения в философском понимании синтеза *sui generis*. Неудивительно поэтому, что сегодня столь радикальные постановки вопроса столкнулись с серьезной критикой, причем не столько со стороны «традиционной» социологии, сколько со стороны когнитивных наук и философии познания.

На уровне философии познания наиболее важным общим выводом из современного осмысления следует признать уход от вычислительных теорий познания и связанных с ними «традиционного когнитивизма» (Newen, Gallagher, De Bruin, 2018) и «компутационизма» (Eck, Turner, 2019), в целом исходящих из того, что познание происходит исключительно в мозгу и сводится к операциям с информацией, подобным тем, что производит компьютер (Eck, Turner, 2019; Menary, 2010, 2018; Newen et al., 2018)<sup>14</sup>. В наиболее емком и наглядном виде критика узкого рассмотрения познания как процесса переработки информации в мозгу представлена совокупностью так называемых «4Е-подходов к познанию», подчеркивающих четыре его свойства (*extended, embodied, embedded, enacted*), каждое из которых прямо противоречит вычислительной модели познания.

Это означает, что любое валидное объяснение когнитивных процессов, локализованных «внутри» индивида, принципиально неполно и с необходимостью требует учета превосходящих их по сложности и значимости «внешних» процессов, которые принято называть культурными. Действительно, человек окружен не только другими людьми, но также и знаками и символами, хранилищами знаний вроде библиотек и компьютерных сетей, материальными объектами, участвующими в познании, вплоть до элементарных — например, листочка и ручки, посредством которых мы умножаем в столбик (если познание происходит только

---

14. Важно отметить, что большинство утверждений сторонников 4Е-подходов — не новшество. Теория аффордансов отчасти восходит ещё к разработкам Выготского; процитированные в первом разделе утверждения Гирца сегодня можно использовать в качестве иллюстраций к 4Е-теориям; этот список можно продолжать довольно долго. Однако, как это часто бывает, понимание недостатков доминирующей модели не привело к парадигматическому сдвигу и узкое рассмотрение познания как переработки информации продолжало быть основным в социологии и социальных науках.

в голове или в компьютере, откуда в данном случае берется демонстрируемое приращение познавательного потенциала?).

Все эти распределенные когнитивные процессы эмоционально размечены: указанные разнообразные и разнородные объекты и представления могут быть катектированы, подобно тому как сакральный символ обретает свою мощь в результате описанного Дюркгеймом процесса «бурления», и они могут, в свою очередь, нести и передавать катектический заряд. Именно катексис оказывается ключевым свойством, благодаря которому происходит синтез *sui generis*. Эмпирические исследования, проведенные в ряде смежных дисциплин, доказывают намного более ранние предположения Вильгельма Вундта, Марселя Мосса и многих других: что эмоции не просто участвуют в формировании и работе культурных смыслов и в разнообразных когнитивных процессах, от памяти до восприятия и когнитивного контроля, но являются их конститутивной частью (Abrutyn, Lizardo, 2020; Damasio, 1994; Haidt, 2001; Harlé et al., 2013; Ignatow, 2007; Levine, Burgess, 1997; Marzi et al., 2014; J. H. Turner, 2000, 2007).

Катектические механизмы участвуют не только в «энергизировании» поведенческих образцов (например, как это описал Дюркгейм, применительно к «подражанию», или в более сложных ситуациях, когда человеческое поведение структурировано престижем, удовольствием и другими эмоционально заряженными элементами, вплетенными в смысловой ландшафт жизни), но даже и в элементарных актах восприятия. Например, человек, взаимодействуя со своим окружением, может различить (а может не различить) темное от серого, красивое от некрасивого и т.п.; любой объект восприятия содержит неограниченное количество различий, которые могут быть, а могут не быть в действительности различены. Актуальное различение с необходимостью включает в себя «энактивный» компонент: действительное усилие, «энергичное» воздействие, актуализирующее то, что могло бы и не состояться как различение. Роль этого энергетического начала в познании играют эмоции, именно с их помощью человек различает «нечто» из бесконечного «ничто», сообщая ему значимость<sup>15</sup>.

Описанные процессы иногда характеризуются как имеющие «надындивидуальный характер», но эта несколько старомодная формулировка страдает двусмысленностью, и в одном из своих значений — а именно описывая нечто, воздействующее на человека «извне», со стороны «большого мира» — ведет к заблуждениям. Ведь, как показал еще Марсель Мосс и как справедливо подчеркивают упомянутые выше современные исследователи культуры и познания, инфра-индивидуальные процессы играют схожую роль — на них в той же мере распространяется тезис о распределенной природе познания.

---

15. Эмпирически это подтверждается результатами многочисленных экспериментов, выявляющих положительное влияние интенсивности эмоций на результативность ряда когнитивных операций, например, таких как запоминание (Haidt, 2001; Harlé et al., 2013; Ignatow, 2007; Levine, Burgess, 1997; Marzi et al., 2014).

Например, хорошо известно, насколько важную роль в когнитивных процессах играет тело: существующие исследования показывают ключевую роль сенсомоторных практик в познании. Мы организуем восприятие и понимаем мир, вступая с ним в физический контакт, включающий в себя катектическое «захватывание» предметов, символов, частей тела, идей и событий, таким образом постоянно увязывая движение и чувственные ощущения в эмоционально-размеченные смысловые элементы. Помимо сенсомоторных, сюда вовлечены и другие процессы и системы, как утверждают отдельные исследователи, — вплоть до микробиотической (Ignatow, 2007, 2010, 2022). В своем недавнем исследовании Игнатоу постарался показать, что, по мере того как в постгеномной биологии совершается переход от идеи «ДНК как каузального агента» к реляционной и экосистемной перспективам, на первый план выходят такие модели, как «ось микробиом-кишечник-мозг». Эта модель приближает нас к пониманию того, как нейроэндокринные гормоны, дофамин, серотонин и прочие модулируют динамические сетевые взаимодействия между микробиомом, центральной и автономной нервными системами и «внешним миром», воздействуя на эмоции, когнитивные процессы и поведение в целом (Ignatow, 2022). Познание поэтому имеет фундаментальным образом распределенный характер (Damasio, 1994; Menary, 2018; Norton, 2020). А ключевая роль в смысловой интеграции этих разнородных ландшафтов — то есть в их синтезе в смысловые единства культурных единиц, благодаря катектическим механизмам культуры, принадлежит эмоциям.

#### *От вычислительной теории познания к «социологии плоти и крови»*

Итак, существуют веские причины того, что проблема эмоциональной интенсивности десятилетиями оставалась на периферии социологии. Но недавний прогресс в нейрокогнитивных науках и философии познания уже поспособствовал сдвигам в этом отношении. Например, несколько лет назад Лоик Вакан — один из наиболее видных современных последователей Пьера Бурдьё, опубликовал оказавшийся весьма резонансным призыв к построению «социологии плоти и крови» (Wacquant, 2015). Необходимо сформировать модель человека, настаивает Вакан, альтернативную тому, что Эрнст Кассирер называл «символическим животным», дополнив сети символов чувствами, страданиями и энактивно, в трудах вырабатываемыми умениями (Wacquant, 2015: 1–3). Примечательно, что для обозначения эмоционально-энергетической составляющей драйверов действий Вакан, вслед за Бурдьё (Bourdieu, 2000), тоже обращается к фрейдовскому понятию, но не к катексису, а к «либидо». Речь пока идет не о построении теории, а скорее, о более внимательном отношении к проблемам эмоциональной интенсивности (для этой цели понятие «либидо», указывающее на конкретный феномен и существенно более известное, удобнее катексиса). Однако призыв Вакана не только указывает на направление развития, но и делает яснее его собственные более старые работы (Wacquant, 2004), к анализу материалов которых он возвращается спустя почти двадцать лет (Wacquant, 2022).

Так, в своих снискавших широкую известность этнографических исследованиях боксеров из черных чикагских гетто Вакан акцентирует страдающее и страждущее тело (Wacquant, 2004) и то, в каких социальных практиках формируются и угасают драйверы его стремлений (Wacquant, 2022). Как тренировки, бои, экономика любительского спорта и покровительство тренеров и агентов в плотной связи с социальными и экономическими контекстами жизни формируют тело и умонастроение «умелого» и «страдающего» кулачного бойца. Какова эмоциональная и когнитивная конституция успешного бойца и того, кто находится на спаде, какие социальные и телесно-эмоциональные практики оказываются необходимым условием «чемпионской» карьеры и длинных рядов беспроигрышных боев. На данный момент эта чрезвычайно важная концептуальная амбиция, сформулированная Ваканом, в существенно большей степени нашла методологические, нежели теоретические воплощения. Однако важно зафиксировать, что, во-первых, теоретический вызов сформулирован и, судя по популярности манифеста социологии плоти и крови, услышан; а во-вторых, действительным поводом для этого вызова становятся успехи нейрокогнитивных наук и их философских осмыслений.

Последнее в точности совпадает с тем, что я попытался проиллюстрировать в предыдущем подразделе, а именно, что актуальная необходимость уточнить понятие культуры, интегрировав в него эмоциональное измерение, вызвана перспективой когнитивного поворота. Действительно, три установки социальной науки, которые Вакан предлагает преодолеть на пути построения социологии плоти и крови, следуют именно из дебатов о «когнитивном повороте». Это, во-первых, ставшее общим местом преодоление дуализма сознания и «отсутствующего, вялого и бестолкового тела» (Wacquant, 2015: 2). Во-вторых, отход от рассмотрения структур как внешнего ограничения для деятельного начала индивида, и вместо этого их рассмотрение как «динамических силовых сетей» и «перцептивных разметок, сенсомоторных способностей, эмоциональных предрасположенностей и самого желания» (Wacquant, 2015: 2)<sup>16</sup>. И, в-третьих, преодоление менталистского понимания знания как информации — то есть вычислительной модели познания.

### *Теория эмерджентности как решение проблемы*

Фрейд и Дюркгейм хорошо понимали, что даже если мы сможем проследить формирование эмоций на уровне нейрофизиологии, это не приведет нас к пониманию поведения человека. Дюркгейм придал форму этой несводимости культуры к когнитивным процессам с помощью своей формулы синтеза *sui generis*. Сейчас мы куда лучше понимаем масштаб и разнообразие сложных и разнородных процессов, в которых это происходит. Речь не идет всего лишь о запутанном пути от возбужденного нейрона к, например, музыкальному смыслу произведения. Как я попытался показать в предыдущих разделах, современное понимание когнитив-

---

16. По сути, это апелляция к концепции аффордансов.

ных и культурных процессов открывает перед нами бескрайний ландшафт, где мы распознаем и участие гормонов и нейромедиаторов в сложных сетевых взаимодействиях между энтеральной и центральной нервными системами; и сложные, протяженные во времени практики воспитания чувств, без которых мы не только не могли бы оценить изящество композиции или хотя бы распознать жанровый фрейм, но и вообще уловить какую бы то ни было «мелодичность»; и акустическую ситуацию прослушивания (и ее геометрию, и характеристики древесины, из которой сделаны колонки, и престиж фирмы-изготовителя); и постукивание по полу ногой в такт, без которого мы иногда совершенно не можем обойтись; и бесконечные сети культурных ассоциаций; и многое, многое другое. Каждый из этих процессов, как мы видели, включает в себя эмоциональную составляющую, и результат этого «синтеза» уже не может быть разъят на культурные смыслы и «энергизирующее» их эмоциональное «топливо».

Отказ от вычислительной теории познания и признание этого безбрежного ландшафта полностью исключает весьма популярную эпистемическую стратегию — от обнаруженного свойства когнитивных процессов (или нейрофизиологической характеристики, или расшифрованного гена) — напрямую к объяснению поведения. Например, от выведения из существования зеркальных нейронов — к якобы присущей людям довлеющей необходимости имитировать поведение друг друга. От «гена агрессии» — к объяснению девиантного поведения или даже конкурентного характера общественных институтов, и так далее.

В контексте представленных обстоятельств единственную надежную альтернативу этому предоставляет эмерджентизм: если мы посмотрим на культуру через призму этой эпистемической стратегии, она предстанет как результат эмерджентного синтеза, субстратом которого служат когнитивные и более низкоуровневые процессы, которые я описал выше. Поскольку невозможно выстраивать взаимно-однозначные соответствия между процессами на нейрофизиологическом, когнитивном и культурном уровнях, а также поскольку множественность этих процессов явно не складывается в эмпирически обозримую схему (мы не можем надеяться записать формулу, в которой постукивание ногой в такт музыке будет соединяться с сортом древесины, из которой сделаны колонки, партитурой и всем прочим), эмерджентистский подход фактически остается последней гаванью для тех, кто готов ставить фундаментальные вопросы о сочетании культуры и когнитивных процессов.

Как показал Филип Клейтон, в результате материалистической инверсии гегельянства, произведенной Фейербахом и Марксом, эмерджентизм вышел на широкий научный простор и, в частности, сыграл ключевую роль в рождении социологии как отдельной дисциплины, представленной контовским проектом и получившей наиболее последовательное развитие именно в работах Дюркгейма (Clayton, 2006: 7). Ведь именно эмерджентистское видение — пусть и до того, как оно сложилось в теорию — лежит за идеей обоснования автономии социологии, которой Дюркгейм придерживался вслед за Контом.

В контексте этого и с учетом историко-социологических обстоятельств, представленных во втором разделе этой статьи, сегодня эмерджентистский характер теории Дюркгейма становится почти очевиден (Kurakin, 2020: 71–74). Он распознается не только в содержании аргументов, но даже в терминологии: например, свое рассуждение о синтезе *sui generis* в «Представлениях» Дюркгейм фреймирует в качестве критики эпифеноменализма — термина, широко используемого современными эмерджентистами в качестве оппозиции теории эмерджентности. Но Роберт Кит Сойер был, вероятно, первым<sup>17</sup>, кто наиболее полным и последовательным образом показал, что именно эмерджентизм является наиболее адекватным современным способом прочтения теории Дюркгейма, позволяющим в том числе разрешить некоторые внутренние дилеммы проекта (Sawyer, 2002).

Сойер показывает, что в европейском интеллектуальном ландшафте конца XIX и начала XX века идеи, связанные с эмерджентизмом, такие как контингентность, несводимость верхних уровней порядка к нижним и формула «целое больше суммы своих частей», были чрезвычайно популярны и влиятельны. Будучи частью духа времени, они существенно повлияли и на Дюркгейма, и на Фрейда (как и на возникновение социологии и психологии в целом (Sawyer, 2005: 27–45)), однако напряжение между формально доминирующими в то время парадигмами утилитарного атомизма и метафизического органицизма оставило это влияние имплицитным (Sawyer, 2002: 227–32).

Что именно проистекает из опоры на эмерджентизм для уточненного понимания культуры и ее эмоционального измерения? Прежде всего невозможность «прямой локализации» и отсутствие функциональной и физической независимости элементов эмерджентного синтеза означают, что описание нейрофизиологических принципов формирования эмоций не ведет нас к объяснению культурных процессов и поведения человека в целом. В свою очередь, это исключает переопределение культурных процессов в нейрокогнитивных терминах, как предлагает ряд исследователей: например, из того, что познание, возможно, состоит из двух видов операций («горячих» и «холодных», или «автоматических» и «делиберативных»), не следует, что нужно ожидать соответствующих им культурных типов (Lizardo, 2017)<sup>18</sup>.

Другое важное следствие эмерджентной природы культуры состоит в том, что значимость каждого из элементов распределенного познания для формирования культурных смыслов не сводится к их внутренним содержаниям, а определяется в основном синтетическими свойствами их эмерджентной композиции. Поэтому вопросы локализации элементов познания, которые часто привлекают острый интерес («где происходит культура?»), отходят на второй план. Точнее, они играют

---

17. Он, впрочем, справедливо указывает на то, что некоторые комментаторы вскользь упоминали это сходство и раньше, среди них Энтони Гидденс, Айра Коэн и др. (Sawyer, 2002).

18. Эпистемическая стратегия нейроимпорта, которую я обозначил термином «ловушка гомологии»: она состоит в том, что структурные свойства когнитивных процессов напрямую переносятся на структурные свойства культуры (Kurakin, 2020: 75–76).

не ту роль, какую им готовы приписать те, кто надеется обнаружить культурные механизмы, идентифицировав локализацию связанных с ними нейропроцессов (в логике «открытия» в том смысле, в каком можно «открыть» Америку, когда, например, «открытие» гена математических способностей, то есть само его обнаружение, якобы раскрывает нам природу самих этих математических способностей и их проявлений)<sup>19</sup>.

Во-первых, эти элементы заменяемы: мы можем хранить нечто в памяти, а можем быстро «загуглить». А во-вторых, гораздо важнее становятся те их свойства, которые влияют на их сцепление между собой в процессе эмерджентного синтеза и их способность служить «аффордансами» для процессов более высокого уровня (простейший пример: в широком классе практических задач высокая скорость «гугления» позволяет «заменить» память — в отличие от долгого процесса поиска и заказа книги в библиотеке). Я считаю, что изучение свойств такого рода «сцеплений» и есть наиболее перспективное направление «нейроимпорта» — обогащения и уточнения социальной теории знаниями из когнитивных наук<sup>20</sup>. Именно такова стратегия изучения катектических механизмов культуры.

Описанное свойство — принципиальная заменимость элементов субстрата эмерджентного синтеза — называется «множественной реализуемостью». Оно обычно иллюстрируется множественностью нейрофизиологических механизмов, ведущих к одним и тем же ментальным состояниям, но поскольку оно напрямую вытекает именно из свойств эмерджентного синтеза, оно может быть сформулировано и как свойство культуры. Нейрофизиология описывает такие ключевые свойства мозга, как вырожденность и нейропластичность. Вырожденность означает способность разных нейроструктур выполнять одни и те же функции. Нейропластичность характеризует способность мозга в процессе изменения замещать поврежденные или утраченные физиологические структуры другими, перекладывая на них исходный функционал. По аналогии с этим мы можем охарактеризовать описываемое нами свойство культуры как *принцип культурно-когнитивной пластичности* или свойство *вырожденности культурно-когнитивных комплексов*: одни и те же процессы могут быть реализованы посредством разного набора элементов, поскольку композиция важнее их внутреннего содержания.

---

19. Другая эпистемическая стратегия, которую я назвал «остенсивная иллюзия» (Kurakin, 2020: 74–75).

20. Чтобы продвинуться дальше на этом пути, стоит прибегнуть к принципу граничных условий, разработанному Майклом Поланьи. Принцип граничных условий предлагает способ описания функционирования систем, ключевые процессы которых протекают на разных «уровнях», например, физиологическом и психическом или психическом и социальном. Поланьи показал, что любой организм или механизм можно рассматривать как систему, работающую под «двойным контролем». Например, машина работает в соответствии с законами физики, но знания этих законов недостаточно, чтобы описать какие бы то ни было из ее характеристик. Для этого надо знать ее устройство, «дизайн», который «обуздыкает» или «запрягает» законы физики. Этот дизайн и называется граничными условиями (Paksi, 2014; Polanyi, 1968). Что это может означать применительно к культуре, я рассмотрел в работе: (Kurakin, 2020: 80–84).

Наконец, одно из важнейших, хотя и наиболее трудно описываемых свойств эмерджентности, в противоположность свойствам более привычных причинно-следственных связей, состоит в непредзаданности результата эмерджентного синтеза. То, что получается в результате сложного соединения разнородных факторов, всегда до некоторой степени непредсказуемо — собственно, это центральное свойство и заложено уже в самом термине «эмерджентность». Чтобы проиллюстрировать это, хорошо подходит исследование одного из наиболее проникательных современных культурсоциологов, Хартмута Розы, который разработал ставшую широко известной теорию резонанса<sup>21</sup> (Rosa, 2019; Катаев, 2020). Эта теория описывает фундаментальное свойство человеческой природы входить в особое взаимодействие с миром — «резонанс», то есть действенную взаимную ориентированность этой возникающей связи. Резонанс может происходить и в отношениях между людьми, и в созерцании природы, и при прослушивании музыки, и во всех других «специфически-человеческих» процессах.

Среди выделенных Розой четырех базовых свойств резонанса два представляют особый интерес в контексте нашего обсуждения: одно из них отсылает к катексису, а другое к эмерджентности. Первое — эмоциональная вовлеченность, подразумевающая физиологический ответ, но не реактивный, а взаимно-конституирующий возникающую связь между человеком и миром. То есть во вводимых мной здесь терминах — синхронизированный с помощью нейроинструментов (таких как зеркальные нейроны) и других элементов расширенного познания катектический «захват». Второе — «неподконтрольность»: ему посвящена даже отдельная небольшая книга, опубликованная после «Резонанса». Оставляя в скобках весьма любопытные рассуждения Розы о главном конфликте современности (между стремлением к контролю и его невозможностью — хотя именно эта оппозиция определяет его терминологическое решение), суть которого состоит в том, что мы никогда не можем контролировать или точно предсказать исход резонанса, и это, по сути, является главным его свойством. Очарование футбольного матча, пишет Роза, невысказимо без неопределенности относительно его результата. Путешествие или романтическая встреча могут принести восторг или разочарование. Чем сильнее мы пытаемся заснуть (а это один из повторяющихся примеров резонанса у Розы), тем меньше у нас шансов преуспеть. Резонанс находится в сложных отношениях с идеей контроля: тщательное соблюдение условий ритуала все же сильно повышает шансы получить дюркгеймовское «бурление», хоть и не гарантирует его, но «[р]езонанс *может* возникнуть (emerge) даже в неблагоприятных или радикально отчуждающих условиях...» (Rosa, 2020: 37).

Короче говоря, культура — это всегда немного чудо.

---

21. Во второй части статьи я более подробно останавливаюсь на работах Розы и альтернативных социологических теориях резонанса, равно как и целом ряде других недавних исследований, с разных сторон выходящих на интуицию эмоций и аффекта как конститутивной части культуры. Выстраиваемая мной программа катектических механизмов культуры призвана стать общим знаменателем для этих разрозненных попыток, сформировав общую концептуальную базу для них.

Главный общий вывод из развернутых выше аргументов для эмоций и культуры состоит в том, что эмоциональное измерение культуры невозможно свести к нейрофизиологической стороне вопроса: требуются именно верхнеуровневые описания. Как бы мы ни продвинулись в понимании нейрофизиологии эмоций, это не позволит нам объяснить формирование культурных смыслов и поведение людей: эмоциональные свойства культуры требуется искать именно на уровне культуры. И хотя нейрофизиологические процессы, порождающие эмоции, важны для понимания культуры и поведения людей, последние не могут быть изучены на их основании, поэтому именно катектические механизмы культуры играют главную роль для социологического изучения эмоций. Это контринтуитивный вывод: вопреки здравому смыслу, способность впечатлять, притягивать и отталкивать, изумлять и пугать нужно атрибутировать в первую очередь культуре, а не мозгу, воспринимающему информацию извне.

Катексис — это фундаментальное свойство культуры соединяться с эмоциями, которые сами по себе, онтологически, оказываются телесно-физиологическими реакциями<sup>22</sup>. Иными словами, биопсихическая способность испытывать эмоции является субстратом формирования культуры как «ингредиента человеческой природы», а катектические эффекты культуры, с другой стороны, — отвечающим этой способности фундаментальным свойством культуры. Таким образом, необходимо различать эмоции как телесные реакции (имеющие определенные свойства, подчиняющиеся нейрофизиологическим законам), относящиеся к субстрату эмерджентного синтеза, и катектическое измерение культуры, относящееся к «верхнему» уровню этого синтеза. Эмоции и катексис тесно связаны, но они имеют отношение к разным порядкам явлений и управляются разными логиками: одно не является прямым отображением другого. Для понимания процессов культуры и познания необходимо в первую очередь изучать свойства и принципы катектического измерения культуры, то есть понимание устройства культурных структур с необходимостью должно включать в себя имманентно присущее культуре «энергетическое» измерение — способность культурных смыслов индуцировать эмоционально-заряженное действие.

В свою очередь, свойства эмоций как таковых важны как условия возможности тех или иных процессов в ходе этого синтеза. Например, эмоционально-физиологические свойства организма влияют на возможные сценарии протекания ритуалов; скорость протекания физиологических процессов и их совместимость между

---

22. В эмерджентистской логике этот нейрофизиологический субстрат эмоций еще не содержит культурной интерпретации — она появляется только в результате эмерджентного синтеза. Однако это именно идеально-типическая модель, потому что, как указывали авторы, от У. Джеймса и К. Ланге до Дж. Тернера и А. Дамасио, эмпирически фиксируемые эмоции всегда уже содержат когнитивное означивание (Damasio, 1994; Tomasello, 2008; Turner, 2000, 2018). В данном случае я придерживаюсь той же стратегии идеально-типической реконструкции, что и Дюркгейм в различении индивидуального и коллективного (Дюркгейм, 1995), утверждаемом, несмотря на то, что в любой реальной ситуации индивидуальное уже испытало на себе воздействие коллективного и несет в себе его свойства.

собой<sup>23</sup> определяют границы возможных модусов коммуникации, организованного действия и т. д. — фактически физиологическая конституция нейрофизиологических процессов играет здесь роль аффорданса. Помимо прочего, необходимость введения такого различия косвенно подтверждается отмеченными многими исследователями и комментаторами трудностями в определении понятия эмоции, которые обусловлены тем, что в феномене эмоций соединяются разнородные — нейрофизиологические, социальные и культурные процессы, и способствуют разрешению этих трудностей.

### Заключение

Сформулированные в первой части статьи принципы открывают перспективы изучения конкретных катектических механизмов. Многообразие способов культурного «энергизирования» человеческого действия чрезвычайно широко. В заключении к этой части я могу сделать лишь первый шаг в эту сторону и наметить перспективные направления исследований, которые будут рассмотрены более подробно во второй части. Прежде всего, если вернуться к исходному пункту, из которого разворачивается социологическая теория катектических процессов — дюркгеймовской теории сакрального, — можно, с опорой на предыдущие разработки в теории сакрального, выделить два наиболее общих класса таких процессов, которые я называю здесь их базовыми валентностями: пиетической и трансгрессивной. Обе они выстроены на основе понятия символических границ. Почему понятие границ выходит на первый план, когда мы говорим о катексисе?

Катектирование любого объекта создает или меняет символические границы. Любая граница эмоционально заряжена; если эмоциональный вес границы равен нулю, это означает, что границы нет. Поэтому катектирование объекта любой природы либо создает новую границу — благодаря тому, что формируется аффективная «разность потенциалов» между тем, что находится внутри и за пределами этого объекта — либо видоизменяет существующую (в тривиальных случаях — усиливает или ослабляет). Лучшее описание связи между границами и эмоциями и аффективную природу формирования границ продемонстрировала Сара Ахмед (Ahmed, 2004). В своей теории эмоциональной циркуляции она показала, как эмоции создают границы объектов в ходе аффективно-выраженных взаимодействий. Страх и отвращение, боль и ненависть, по сути, до-определяют или даже создают объекты, уточняя или даже формируя их поверхности. К примеру, боль глав-

---

23. Например, конституция и композиция конкретных эмоций, которые Дж. Тернер и его последователи выводят из «смешивания» неких первичных эмоций в ходе эволюции — то есть развитие таких эмоций, которые в наибольшей степени пригодны для фасилитации социальной интеграции (например, стыд — эффективное средство социального контроля) (Turner, 2000, 2007). Другие исследователи делают акцент на культурной специфичности эмоций, но и в этом случае эмоции в той же мере видятся как вспомогательные средства культурных паттернов и/или социальных процессов (см., например: Фельдман Баррет, 2018).

ным образом определяет границу субъекта: именно боль отличает «я» от «не я» (Ahmed, 2004).

В свою очередь, катектические механизмы культуры — это такие способы формирования смыслов, в которых катексис играет центральную роль. Это не только собственно «катектирование» объектов — *наполнение* их эмоциональным зарядом, но и операции с этим зарядом, такие как его распространение и передача, «разряд» и те культурные процессы, в которых эти операции участвуют. Во многих этих процессах именно границы и базовые операции с ними — следование им или их нарушение — играют ключевую роль.

Во второй части статьи я перейду к изложению позитивной программы изучения катектических механизмов культуры и опишу базовые валентности катексиса, а после этого рассмотрю исследования, которые уже в той или иной степени продвинулись по пути разработки катектических механизмов культуры, разделив их на три категории процессов: восприятие; идентичность и порядок; и энергетика социального действия.

## Литература

- Abrutyn S., Lizardo O.* (2020). Grief, Care, and Play: Theorizing the Affective Roots of the Social Self // *Advances in Group Processes* / S. R. Thye and E. J. Lawler (Eds.). Vol. 37. Bingley: Emerald Publishing Limited. P. 79–108.
- Ahmed S.* (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bericat E.* (2016). The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress // *Current Sociology*. Vol. 64. № 3. P. 491–513.
- Bettelheim B.* (1983). *Freud and Man's Soul: An Important Re-Interpretation of Freudian Theory*. New York: Vintage Books.
- Bourdieu P.* (2000). *Pascalian Meditations* / Tr. by Richard Nice. Palo Alto: Stanford University Press.
- Breuer J., Freud S.* (1955). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 2. *The Studies of Hysteria* / Transl. from the German under the General Editorship of James Strachey. London: The Hogarth Press.
- Brighenti A. M.* (2023). *Elias Canetti and Social Theory*. New York: Bloomsbury Academic.
- Clark A., Chalmers D. J.* (1998). The extended mind // *Analysis*. Vol. 58. № 1. P. 7–19.
- Clarke S.* (2003). Psychoanalytic Sociology and the Interpretation of Emotion // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 33. № 2. P. 145–163.
- Clayton P.* (2006). Conceptual Foundations of Emergence Theory // *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* / P. Clayton and P. Davies (Eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 1–30.
- Collins R.* (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins R.* (2008). *Violence. A Micro-Sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Damasio A. R.* (1994). *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*. New York: Putnam.
- Dewey J.* (1894). *The Theory of Emotion: I: Emotional Attitudes* // *Psychological Review*. Vol. 1. № 6. P. 553–569.
- Durkheim, E.* (1895). *Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia* // *La Riforma Sociale*. Vol. 3. P. 607–622.
- Durkheim E.* (1973). *The Dualism of Human Nature and its Social Conditions* // *Emile Durkheim: On Morality and Society. Selected Writings* / R. N. Bellah (Ed.). Chicago: The University of Chicago Press. P. 149–163.
- Eck D., Turner S.* (2019). *Cognitive Science and Social Theory* // *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* / W. H. Brekhus and G. Ignatow (Eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 153–168.
- Freud S.* (1966). *Project for a Scientific Psychology* // *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 1. *Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts* / Transl. from the German under the General Editorship of James Strachey. London: The Hogarth Press. P. 283–397.
- Haidt J.* (2001). *The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* // *Psychological Review*. Vol. 108. P. 814–834.
- Harlé K. M., Shenoy P., Paulus M. P.* (2013). *The Influence of Emotions on Cognitive Control: Feelings and Beliefs—Where do they Meet?* // *Frontiers in Human Neuroscience*. Vol. 7.
- Hoffer P. T.* (2005). *Reflections on Cathexis* // *Psychoanalytic Quarterly*. Vol. LXXIV. P. 1127–1135.
- Hutchins E.* (1995). *Cognition in the wild*. Boston: MIT Press.
- Ignatow G.* (2007). *Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology?* // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 37. № 2. P. 115–135.
- Ignatow G.* (2010). *Morality and Mind-Body Connections* // *Handbook of the Sociology of Morality* / S. Hiltin and S. Vaisey (Eds.). New York: Springer. P. 411–424.
- Ignatow G.* (2012). *Mauss's Lectures to Psychologists: A Case for Holistic Sociology* // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 12. №1. P. 3–21.
- Ignatow G.* (2022). *The Microbiome-Gut-Brain and Social Behavior* // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 52. №1. P. 164–182.
- Karstedt S.* (2011). *Handle with Care: Emotions, Crime and Justice* // *Emotions, Crime and Justice* / S. Karstedt, I. Loader, H. Strang (Eds.). Oxford: Hart Publishing. P. 1–22.
- Kurakin D.* (2015). *Reassembling the Ambiguity of the Sacred: A Neglected Inconsistency in Readings of Durkheim* // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 15. №4. P. 377–395.
- Kurakin D.* (2019). *The Sacred, Profane, Pure, Impure, and Social Energization of Culture* // *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* / W. H. Brekhus and G. Ignatow (Eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 485–506.
- Kurakin D.* (2020). *Culture and Cognition: The Durkheimian Principle of Sui Generis Synthesis vs. Cognitive-Based Models of Culture* // *American Journal of Cultural Sociology*. Vol. 8. №1. P. 63–89.

- Lamont M., Adler L., Park B. Y., Xiang X.* (2017). Bridging Cultural Sociology and Cognitive Psychology in Three Contemporary Research Programmes // *Nature Human Behaviour*. Vol. 1. №12. P. 866–872.
- Levine L. J., Burgess S. L.* (1997). Beyond General Arousal: Effects of Specific Emotions on Memory // *Social Cognition*. Vol. 15. №3. P. 157–181.
- Lizardo O.* (2014). Beyond the Comtean Schema: The Sociology of Culture and Cognition versus Cognitive Social Science // *Sociological Forum*. Vol. 29. №4. P. 983–989.
- Lizardo O.* (2017). Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in its Declarative and Nondeclarative Modes // *American Sociological Review*. Vol. 82. №1. P. 88–115.
- Lizardo O.* (2021). Culture, Cognition, and Internalization // *Sociological Forum*. Vol. 36. №S1. P. 1177–1206.
- Lizardo O., Sepulvado B., Stoltz D. S., Taylor M. A.* (2020). What Can Cognitive Neuroscience do for Cultural Sociology? // *American Journal of Cultural Sociology*. Vol. 8. №1. P. 3–28.
- Martin J. L.* (2010). Life's a Beach but you're an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture // *Poetics*. Vol. 38. P. 228–243.
- Marzi T., Regina A., Righi S.* (2014). Emotions Shape Memory Suppression in Trait Anxiety // *Frontiers in Psychology*. Vol. 4.
- Massumi B.* (1995). The autonomy of Affect // *Cultural Critique*. Vol. 31. №2. P. 83–109.
- Mast J. L.* (2020). Representationalism and Cognitive Culturalism: Riders on Elephants on Turtles all the Way Down // *American Journal of Cultural Sociology*. Vol. 8. №1. P. 90–123.
- Menary R.* (2010). Introduction to the Special Issue on 4E Cognition // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 9. №4. P. 459–463.
- Menary R.* (2018). Cognitive Integration: How Culture Transforms Us and Extends Our Cognitive Capabilities // *The Oxford Handbook of 4E Cognition* / A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher (Eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 187–216.
- Miller D.* (1998). *A Theory of Shopping*. Ithaca: Cornell University Press.
- Miller W. W.* (2012). Durkheim's Re-Imagination of Australia: A Case Study of the Relation Between Theory and "Facts" // *L'Année Sociologique*. Vol. 62. №2. P. 329–349.
- Newen A., Gallagher S., De Bruin L.* (2018). 4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues // *The Oxford Handbook of 4E Cognition* / A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher (Eds.). Oxford: Oxford University Press. P. 3–16.
- Norton M.* (2020). Meaning on the Move: Synthesizing Cognitive and Systems Concepts of Culture // *American Journal of Cultural Sociology*. Vol. 8. №1. P. 45–62.
- Nussbaum M. C.* (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum M. C.* (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Boston: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ornston D. G.* (1985). The Invention of "Cathexis" and Strachey's Strategy // *The International Review of Psycho-Analysis*. Vol. 12. P. 391–400.

- Paksi D.* (2014). The Concept of Boundary Conditions // *Polanyiana*. Vol. 23. №1–2. P. 5–20.
- Parsons T.* (1937). *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.
- Parsons T.* (1970). *Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology* // *Social Structure and Personality*. New York: The Free Press. P. 78–111
- Parsons T., Shils E., Allport G., Kluckhohn C., Murray H., Sears R., Sheldon R., Stouffer S., Tolman E.* (1951). *Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement* // *Toward a General Theory of Action* / T. Parsons and E. Shils (Eds.). Boston: Harvard University Press. P. 3–29.
- Polanyi M.* (1968). *Life's Irreducible Structure* // *Science, New Series*. Vol. 160. №3834. P. 1308–1312.
- Rosa H.* (2019). *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Rosa H.* (2020). *The Uncontrollability of the World* / Tr. by James C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- Sawyer R. K.* (2002). *Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence* // *Sociological Theory*. Vol. 20. №2. P. 227–247.
- Sawyer R. K.* (2005). *Social Emergence: Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiermer B.* (2019). *Durkheim on Imitation* // *Imitation, Contagion, Suggestion: On Mimesis and Society* / C. Borch (Ed.). Milton Park: Routledge. P. 54–72.
- Shilling C.* (2014). *The Two Traditions in the Sociology of Emotions* // *The Sociological Review*. Vol. 50. №S2. P. 10–32.
- Smith P.* (2020). *Durkheim and After: The Durkheimian Tradition, 1893–2020*. New York: Polity Press.
- Smith P., Stoll F.* (2021). *A Maximal Understanding of Sacrifice: Bataille, Richard Wagner, Pilgrimage and the Bayreuth Festival* // *Religions*. Vol. 12. №1. P. 53–67.
- Stets J. E., Turner J. H.* (Eds.). (2006). *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York: Springer.
- Stets J. E., Turner J. H.* (Eds.). (2014). *Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II*. Dordrecht: Springer.
- Strachey J.* (1955). *Editor's Introduction to Studies of Hysteria (1893–1895)* // *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 2 / Translated from the German under the General Editorship of James Strachey. In collaboration with Anna Freud. Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. London: The Hogarth Press. P. ix–xxviii.
- Strachey J.* (1962). *The Emergence of Freud's Fundamental Hypotheses, Appendix to The Neuro-Psychoses of Defence* // *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 3. London: The Hogarth Press. P. 62–68.
- Tomasello M.* (2008). *Origins of Human Communication*. Boston: MIT Press.
- Turner J. H.* (2000). *On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect*. Palo Alto: Stanford University Press.

- Turner J. H. (2007). *Human Emotions: A Sociological Theory*. Milton Park: Routledge.
- Turner S. (2018). *Cognitive Science and the Social: A Primer*. Milton Park: Routledge.
- Vaisey S. (2009). Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action // *American Journal of Sociology*. Vol. 114. №6. P. 1675–1715.
- Vaisey S., Valentino L. (2018). Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with the Judgment and Decision-Making Sciences // *Poetics*. Vol. 68. P. 131–143.
- Wacquant L. (2004). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant L. (2015). For a Sociology of Flesh and Blood // *Qualitative Sociology*. Vol. 38. P. 1–11.
- Wacquant L. (2022). Ruination in the Ring: Habitus in the Making of a Professional “Opponent” // *Ethnography*. №2. P. 193–217.
- Александр Д., Смит Ф. (2010). Сильная программа в культурсоциологии: Элементы структурной герменевтики / Пер. с англ. С. Джакуповой под ред. Д. Куракина // *Социологическое обозрение*. Т. 9. №2. С. 11–30.
- Батай Ж. (2006). Проклятая часть. Опыт общей экономики / Пер. с фр. А. В. Соловьева // *Проклятая часть: сакральная социология* / Сост., общ. ред. и вступит. статья С. Н. Зенкина. М.: Ладомир. С. 109–236.
- Белла Р. (2019). *Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени*. М.: Издательство Библиейско-богословского института св. апостола Андрея.
- Вебер М. (2004). *Хозяйство и общество* / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Западная экономическая социология. Хрестоматия современной классики* / Сост. и науч. ред. В. В. Радаева. М.: РОССПЭН.
- Гириц К. (2004а). Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев / Пер. с англ. Е. М. Лазаревой под ред. А. В. Матешук // *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН. С. 473–522.
- Гириц К. (2004б). Развитие культуры и эволюция разума / Пер. с англ. В. Г. Николаева // *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН. С. 69–103.
- Девятко И. Ф. (1993). *Диагностическая процедура в социологии: очерк истории и теории*. М.: Наука.
- Девятко И. Ф. (2015). Социальное знание и социальная теория: от социологии знания к когнитивной социологии // *Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации* / И. Ф. Девятко, Р. Н. Абрамов, И. В. Катерный (ред.). М.: Прогресс-Традиция. С. 13–40.
- Деева М. (2010). От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций // *Социологическое обозрение*. Т. 9. №2. С. 134–154.
- Дюркгейм Э. (1995). Представления индивидуальные и представления коллективные // *Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение* / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон.
- Дюркгейм Э. (2018). Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. В. Земсковой под ред. Д. Куракина; Вступ. ст. Д. Куракина. М.: Элементарные формы.

- Жиран Р.* (2000). Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение.
- Зенкин С. Н.* (2011). Явленное сакральное (numen) // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1–2. С. 197–222.
- Зыгмонт А.* (2018). Святая негативность: Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение.
- Кайуа Р.* (2003). Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ.
- Катаев Д.* (2020). Новая критическая теория или аналитический эмпиризм? // Социологическое обозрение. Т. 19. №3. С. 426–449.
- Коллинз Р.* (2002). Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Куракин Д.* (2018). Предисловие к русскому переводу “Элементарных форм религиозной жизни” // Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В. Земсковой; науч. ред. Д. Куракина. М.: Элементарные формы. С. 15–48.
- Малиновский Б.* (2004). Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН.
- Мосс М.* (1996а). Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических сообществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература. С. 83–222.
- Мосс М.* (1996б). Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература. С. 223–241.
- Мосс М., Юбер А.* (2000). Очерк о природе и функциях жертвоприношения // Социальные функции священного / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. СПб.: Евразия.
- Николаев В. Г.* (2002). Джек М. Барбалет. Эмоция, социальная теория и социальная структура: Макросоциологический подход // Социологическое обозрение. Т. 2. №2. С. 3–9.
- Парсонс Т.* (2002). Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: В 2-х ч. / Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом “Университет”. С. 3–42
- Симонова О. А.* (2018а). Изучение эмоций как область междисциплинарной интеграции: история и социология в поисках объяснения «эмоционального поворота» // Социологическое обозрение. Т. 17. №3. С. 356–378.
- Симонова О. А.* (2018б). Социология эмоций: основные принципы и перспективы изучения // Личность. Культура. Общество. Т. 20. №3–4. С. 212–219.
- Фельдман Баррет Л.* (2018). Как рождаются эмоции. Революция в понимании мозга и управлении эмоциями. М.: Манн, Иванов и Фербер.
- Филиппов А. Ф.* (2006). Триггеры социальных событий // Логос. №5. С. 104–117.

- Фрейд З. (2020). Толкование сновидений / Пер. с нем.: М. К. Коган, Я. М. Коган. М.: Академический проект.
- Фуко М. (1994). О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб: Мифрил. С. 113–131.
- Шариков Д. Д. (2019). Новая социология культуры: от «ящиков с инструментами» к когнитивным процессам // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 22. №3. С. 179–210.
- Шмитт К. (2008). Номос Земли в праве народов *jus publicum Europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца под ред. Д. Кузницына. СПб: Владимир Даль.

## Cathectic mechanisms of culture<sup>24</sup>

### Part 1

*Dmitry Kurakin*

PhD, Lead Research Fellow, Centre for Fundamental Sociology, Professor the Department of Educational Programmes at the Institute of Education, HSE University. Visiting Professor in Sociology at Yale University. Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000  
E-mail: dmitry.kurakin@hse.ru

The first part of the article introduces a new research program that focuses on the constitutive role of emotions, affect, and their intensity in meaning-making. It opposes the existing broad tradition that effectively posits culture as information and sees cultural processes as coding, transferring, and processing information. I suggest that such a “cybernetic” paradigm of culture stems from the implicit or explicit domination of the computational models of cognition in sociology. However, current progress in cognitive neuroscience and its theoretical comprehension makes these models inadequate. The ongoing shift to distributed models of cognition calls for an adjustment of the concept of culture regarding its “vertical”, emotional dimension. Instead of seeing emotions as an “amplifier” of pre-existing cultural meanings or as a “fuel” of social processes, we should see emotions as an ingredient of an emergent synthesis that creates culture. The first part of the article introduces a historical-sociological reconstruction of theories recognizing an integral emotional dimension of culture; this is opposed to the entire sub-discipline of the sociology of emotions that broadly describes the mutual influences between social life and emotions as a human psychic trait. In the context of the ongoing debates about a cognitive turn in sociology, this historical-sociological reconstruction allows me to build a Durkheimian theory of cathectic mechanisms of culture based on the re-interpretation of the Freudian concept of cathexis. The article also contains the basic principles and implications of the sociological theory of cathexis.

*Keywords:* cathexis, emotions, affect, the sacred, cultural sociology, sociology of culture and cognition, cognitive processes

---

24. Acknowledgments. I am genuinely grateful to Inna Deviatko and Alexander Filippov, who contributed many hours of focused discussions and lengthy correspondence, rich with sophisticated commentaries and invaluable suggestions. Undoubtedly, the advancements I was able to develop based on this important resource were limited by my own knowledge and talents. I am grateful to Vanina Leschziner and Jason Mast for very useful suggestions for a section containing an outline of the theory of cathexis in a different article. The feedback I received from Philip Smith, Jeffrey Alexander, Werner Binder, and other participants of the Yale Center for Cultural Sociology Workshop in November 2020 helped me at an earlier stage of my work. This study has also largely benefited from the influence of Andrea Brighenti, Giuseppe Sciortino, and other colleagues from the University of Trento where I spent the last academic year.

## References

- Abrutyn S., Lizardo O. (2020) Grief, Care, and Play: Theorizing the Affective Roots of the Social Self. *Advances in Group Processes, Vol. 37* (eds. S. R. Thye, E. J. Lawler), Bingley: Emerald Publishing Limited, pp. 79–108.
- Ahmed S. (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aleksander D., Smit F. (2010) Sil'naja programma v kul'tursociologii: Jelementy strukturnoj germenevtiki [Strong Program in Cultural Sociology: Elements of Structural Hermeneutics]. Tr by S. Dzhakupovoj (ed. D. Kurakina). *Sociologicheskoe Obozrenie*, vol. 9, no 2, pp. 11–30.
- Bataj Zh. (2006) Prokljataja chast'. Opyt obshhej jekonomiki [The Accursed Share: General Economics]. *Prokljataja chast': sakral'naja sociologija* [The Accursed Share: Sacred Sociology]. Tr by A. V. Solov'eva (ed. S. N. Zenkina), Moscow: Ladomir, pp. 109–236.
- Bella R. (2019) *Religija v chelovecheskoj jevoljucii: ot paleolita do oseвого vremeni* [Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age], Moscow: Izdatel'stvo Biblejsko-bogoslovskogo instituta sv. apostola Andreja.
- Bericat E. (2016) The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress. *Current Sociology*, vol. 64, no 3, pp. 491–513.
- Bettelheim B. (1983) *Freud and Man's Soul: An Important Re-Interpretation of Freudian Theory*, New York: Vintage Books.
- Bourdieu P. (2000) *Pascalian Meditations*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Breuer J., Freud S. (1955) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 2. The Studies of Hysteria (ed. J. Strachey), London: The Hogarth Press.
- Brighenti A. M. (2023) *Elias Canetti and Social Theory*, New York: Bloomsbury Academic.
- Clark A., Chalmers D. J. (1998) The extended mind. *Analysis*, vol. 58, no 1, pp. 7–19.
- Clarke S (2003) Psychoanalytic Sociology and the Interpretation of Emotion. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 33, no 2, pp. 145–163.
- Clayton, P. (2006). Conceptual Foundations of Emergence Theory. *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion* (eds. P. Clayton, P. Davies), Oxford: Oxford University Press, pp. 1–30.
- Collins R. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Collins R. (2008) *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Damasio A. R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*, New York: Putnam.
- Deeva M. (2010) Ot individual'nogo k razdeljaemomu affektu: postdjurkgejmianskaja tradicija v sociologii jemocij [From Individual to shared affect: the Post-Durkheimian tradition in the Sociology of Emotions]. *Russian Sociological Review*, vol. 9, no 2, pp. 134–154.
- Devjatko I. F. (2015). Social'noe znanie i social'naja teorija: ot sociologii znanija k kognitivnoj sociologii [Social Knowledge and Social Theory: from the Sociology of Knowledge to Cognitive Sociology]. *Obydennoe i nauchnoe znanie ob obshhestve: vzaimovlijanija i rekonfiguracii* [Ordinary and Scientific Knowledge about Society: Mutual Influences and Reconfigurations] (eds. I. F. Devjatko, R. N. Abramov, I. V. Katernyj), Moscow: Progress-Tradicija, pp. 13–40.
- Devjatko I. F. (1993) *Diagnosticheskaja procedura v sociologii: ocherk istorii i teorii* [Diagnostic Procedure in Sociology: an Essay on History and Theory], Moscow: Nauka.
- Dewey J. (1894) The Theory of Emotion: I: Emotional Attitudes. *Psychological Review*, vol. 1, no 6, pp. 553–569.
- Durkheim E. (1995) Predstavlenija individual'nye i predstavlenija kollektivnye [Individual Representations and Collective Representations]. *Sociologija: ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Purpose]. Tr. by A. B. Gofmana, Moscow: Kanon.
- Durkheim E. (2018) *Jelementarnye formy religioznoj zhizni* [Elementary Forms of Religion Life]. Tr. by V. Zemskovoj (ed. D. Kurakina), Moscow: Jelementarnye formy.
- Durkheim E. (1895) Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia. *La Riforma Sociale*, vol. 3, pp. 607–622.
- Durkheim E. (1973) The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. *Emile Durkheim: On Morality and Society. Selected Writings* (ed. R. N. Bellah), Chicago: The University of Chicago Press, pp. 149–163.

- Eck D., Turner S. (2019) Cognitive Science and Social Theory. *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* (eds. W. H. Brekhus, G. Ignatow), Oxford: Oxford University Press, pp. 153–168.
- Fel'dman Barret L. (2018) *Kak rozhdajutsja jemocii. Revoljucija v ponimanii mozga i upravlenii jemocijami* [How Emotions Are Made. The Secret Life of the Brain], Moscow: Mann, Ivanov and Ferber.
- Filippov A. F. (2006) Triggery social'nyh sobytij [Social event triggers]. *Logos*, no 5, pp. 104–117.
- Freud S. (2020) *Tolkovanie snovidenij* [The Interpretation of Dreams]. Tr. by M. K. Kogan, Ja. M. Kogan, Moscow: Akademicheskij proekt.
- Freud S. (1966) Project for a Scientific Psychology. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 1* (ed. J. Strachey), London: The Hogarth Press. P. 283–397.
- Fuko M. (1994) O transgressii [About Transgression]. *Tanatografija Jerosa: Zhorzh Bataj i francuzskaja mysl' serediny XX veka* [Thanatography of Eros: Georges Bataille and French Thought of the Mid-20th Century], Saint Petersburg: Mifril, pp. 113–131.
- Girc K. (2004a) Glubokaja igra: zametki o petushinyh bojah u balijcev [Deep Play: Notes on Balinese Cockfighting]. *Interpretacija kul'tur* [Interpretation of Culture]. Tr. by E. M. Lazarevoj (ed. A. B. Mateshuk), Moscow: ROSPJeN, pp. 473–522.
- Girc K. (2004b) Razvitie kul'tury i jevoljucija razuma [Development of Culture and Evolution of the Mind]. *Interpretacija kul'tur* [Interpretation of Culture]. Tr. by V. G. Nikolaeva, Moscow: ROSPJeN, pp. 69–103.
- Haidt J. (2001) The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, vol. 108, pp. 814–834.
- Harlé K. M., Shenoy P., Paulus M. P. (2013) The Influence of Emotions on Cognitive Control: Feelings and Beliefs—Where do they Meet? *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 7.
- Hoffer P. T. (2005) Reflections on Cathexis. *Psychoanalytic Quarterly*, vol. LXXIV, pp. 1127–1135.
- Hutchins E. (1995) *Cognition in the wild*, Boston: MIT Press.
- Ignatow G. (2007) Theories of Embodied Knowledge: New Directions for Cultural and Cognitive Sociology? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 37, no 2, pp. 115–135.
- Ignatow G. (2010) Morality and Mind-Body Connections. *Handbook of the Sociology of Morality* (eds. S. Hiltin, S. Vaisey), New York: Springer, pp. 411–424.
- Ignatow G. (2012) Mauss's Lectures to Psychologists: A Case for Holistic Sociology. *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, no 1, pp. 3–21.
- Ignatow G. (2022) The Microbiome-Gut-Brain and Social Behavior. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 52, no 1, pp. 164–182.
- Kajua R. (2003) *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and Man. Man and Sacred]. Tr. by S. N. Zenkina, Moscow: OGI.
- Karstedt S. (2011) Handle with Care: Emotions, Crime and Justice. *Emotions, Crime and Justice* (eds. S. Karstedt, I. Loader, H. Strang), Oxford: Hart Publishing, pp. 1–22.
- Kataev D. (2020) Novaja kriticheskaja teorija ili analiticheskij jempirizm? [New critical Theory or Analytical Empirism?]. *Russian Sociological Review*, vol. 19, no 3, pp. 426–449.
- Kollins R. (2002) *Sociologija filosofij: global'naja teorija intellektual'nogo izmenenija* [Sociology of Philosophie: A Global Theory of Intellectual Change]. Tr. by N. S. Rozova, Ju. B. Vertgejm, Novosibirsk: Sibirskij hronograf.
- Kurakin D. (2015) Reassembling the Ambiguity of the Sacred: A Neglected Inconsistency in Readings of Durkheim. *Journal of Classical Sociology*, vol. 15, no 4, pp. 377–395.
- Kurakin D. (2018) Predislovie k russkomu perevodu "Jelementarnyh form religioznoj zhizni" [Editor's Introduction to «Elementary Forms to Religious Life», Durkheim E., *Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaja sistema v Avstralii* [Elementary Forms to Religious Life: The Totemic System in Australia]. Tr. by V. Zemskovoj, ed. D. Kurakina, Moscow: Jelementarnye formy, pp. 15–48.
- Kurakin D. (2019) The Sacred, Profane, Pure, Impure, and Social Energization of Culture. *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* (eds. W. H. Brekhus, G. Ignatow), Oxford: Oxford University Press, pp. 485–506.
- Kurakin D. (2020) Culture and Cognition: The Durkheimian Principle of Sui Generis Synthesis vs. Cognitive-Based Models of Culture. *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, no 1, pp. 63–89.

- Lamont M., Adler L., Park B.Y., Xiang X. (2017) Bridging Cultural Sociology and Cognitive Psychology in Three Contemporary Research Programmes. *Nature Human Behaviour*, vol. 1, no 12, pp. 866–872.
- Levine L.J., Burgess S.L. (1997) Beyond General Arousal: Effects of Specific Emotions on Memory. *Social Cognition*, vol. 15, no 3, pp. 157–181.
- Lizardo O. (2014) Beyond the Comtean Schema: The Sociology of Culture and Cognition versus Cognitive Social Science. *Sociological Forum*, vol. 29, no 4, pp. 983–989.
- Lizardo O. (2017) Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in its Declarative and Nondeclarative Modes. *American Sociological Review*, vol. 82, no 1, pp. 88–115.
- Lizardo O. (2021) Culture, Cognition, and Internalization. *Sociological Forum*, vol. 36, no 51, pp. 1177–1206.
- Lizardo O., Sepulvado B., Stoltz D.S., Taylor M.A. (2020) What Can Cognitive Neuroscience do for Cultural Sociology? *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, no 1, pp. 3–28.
- Malinovskij B. (2004) *Izbrannoe: Argonavty zapadnoj chasti Tihogo okeana* [Select Argonauts of the Western Pacific]. Tr. by V.N. Porusa, Moscow: ROSSPEN.
- Martin J.L. (2010) Life's a Beach but you're an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture. *Poetics*, vol. 38, pp. 228–243.
- Marzi T., Regina A., Righi S. (2014) Emotions Shape Memory Suppression in Trait Anxiety. *Frontiers in Psychology*, vol. 4.
- Massumi B. (1995) The autonomy of Affect. *Cultural Critique*, vol. 31, no 2, pp. 83–109.
- Mast J.L. (2020) Representationalism and Cognitive Culturalism: Riders on Elephants on Turtles all the Way Down. *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, no 1, pp. 90–123.
- Menary R. (2010) Introduction to the Special Issue on 4E Cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, no 4, pp. 459–463.
- Menary R. (2018) Cognitive Integration: How Culture Transforms Us and Extends Our Cognitive Capabilities. *The Oxford Handbook of 4E Cognition* (eds. A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher), Oxford: Oxford University Press, pp. 187–216.
- Miller D. (1998) *A Theory of Shopping*, Ithaca: Cornell University Press.
- Miller W.W. (2012) Durkheim's Re-Imagination of Australia: A Case Study of the Relation Between Theory and "Facts". *L'Année Sociologique*, vol. 62, no 2, pp. 329–349.
- Moss M. (1996a) Oчерk o dare. Forma i osnovanie obmena v arhaicheskikh soobshhestvah [Essay on Gift. Form and Basis of Exchange in Archaic Communities]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noj antropologii* [Society. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 83–222.
- Moss M. (1996b) Fizicheskoe vozdejstvie na individa kollektivno vnushennoj mysli o smerti [Physical Impact on an Individual of a Collectively Inspired Thought of Death]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Society. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 223–241.
- Moss M., Juber A. (2000) Oчерk o prirode i funkciyah zhertvoprinoshenija [Essay on the Nature and Functions of Sacrifice]. *Social'nye funkcii svyashhennogo* [Social Functions of the Sacred] (ed. I.V. Utehina), Saint Petersburg: Evrazija.
- Newen A., Gallagher S., De Bruin L. (2018) 4E Cognition: Historical Roots, Key Concepts, and Central Issues. *The Oxford Handbook of 4E Cognition* (eds. A. Newen, L. De Bruin, S. Gallagher), Oxford: Oxford University Press, pp. 3–16.
- Nikolaev V. G (2002) Dzhek M. Barbalet. Jemocija, social'naja teorija i social'naja struktura: Makrosociologicheskij podhod [Emotion, Social theory and Social Structure: Macrosociological Approach]. *Russian Sociological Review*, vol. 2, no 2, pp. 3–9.
- Norton M. (2020) Meaning on the Move: Synthesizing Cognitive and Systems Concepts of Culture. *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, no 1, pp. 45–62.
- Nussbaum M.C. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum M.C. (2013) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Boston: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ornston D.G. (1985) The Invention of "Cathexis" and Strachey's Strategy. *The International Review of Psycho-Analysis*, vol. 12, pp. 391–400.

- Paksi D. (2014) The Concept of Boundary Conditions. *Polanyiana*, vol. 23, no 1-2. pp. 5–20.
- Parsons T. (1937) *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press.
- Parsons T. (1970) Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology. *Social Structure and Personality*, New York: The Free Press, pp. 78–111.
- Parsons T., Shils E., Allport G., Kluckhohn C., Murray H., Sears R., Sheldon R., Stouffer S., Tolman E. (1951) Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement. *Toward a General Theory of Action* (eds. T. Parsons, E. Shils), Boston: Harvard University Press, pp. 3–29.
- Parsons, T. (2002). Ponjatje obshhestva: komponenty i ih vzaimootnoshenija [The Concept of Society: Components and their Relationships]. *Teoreticheskaja sociologija: Antologija: V 2-h ch.* [Theoretical Sociology: An Antology], 2 Vols., ed. S.P. Ban'kovskoj, Moscow: Knizhnyj dom "Universitet", pp. 3–42
- Polanyi M. (1968) Life's Irreducible Structure. *Science, New Series*, vol. 160, no 3834, pp. 1308–1312.
- Rosa H. (2019) *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*, Cambridge: Polity Press.
- Rosa H. (2020) *The Uncontrollability of the World*, Cambridge: Polity Press.
- Sawyer R.K. (2002) Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence. *Sociological Theory*, vol. 20, no 2, pp. 227–247.
- Sawyer R.K. (2005) *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiermer B. (2019) Durkheim on Imitation. *Imitation, Contagion, Suggestion: On Mimesis and Society* (ed. C. Borch), Milton Park: Routledge, pp. 54–72.
- Sharikov D.D. (2019) Novaja sociologija kul'tury: ot «jashhikov s instrumentami» k kognitivnym processam [New sociology of culture: from "toolboxes" to cognitive processes]. *The Journal of Sociology and Social Antropology*, vol. 22, no 3, pp. 179–210.
- Shilling C. (2014) The Two Traditions in the Sociology of Emotions. *The Sociological Review*, vol. 50, no 52. pp. 10–32.
- Shmitt K. (2008) *Nomos Zemli v prave narodov jus publicum Europaeum* [Nomos of the Earth in the Law of Peoples Jus Publicum Europaeum]. Tr. by K. Loshhevskogo, Ju. Korinca (ed. D. Kuznycyna), Saint Petersburg: Vladimir Dal'.
- Simonova O. A. (2018a) Izuchenie jemocij kak oblast' mezhdisciplinarnoj integracii: istorija i sociologija v poiskah objasnenija «jemocional'nogo povorota» [The Study of Emotions as a Field of Interdisciplinary Integration: History and Sociology in Search of an Explanation of the «Emotional Turn»]. *Russian Sociological Review*, vol. 17, no 3, pp. 356–378
- Simonova O. A. (2018b) Sociologija jemocij: osnovnye principy i perspektivy izuchenija [Sociology of emotions: basic principles and prospects for study]. *Lichnost' Kul'tura. Obshhestvo*, vol. 20, no 3-4, pp. 212–219.
- Smith P. (2020) *Durkheim and After: The Durkheimian Tradition, 1893-2020*, New York: Polity Press.
- Smith P., Stoll F. (2021) A Maximal Understanding of Sacrifice: Bataille, Richard Wagner, Pilgrimage and the Bayreuth Festival. *Religions*, vol. 12, no 1, pp. 53–67.
- Stets J.E., Turner J.H. (Eds.) (2006) *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York: Springer.
- Stets J.E., Turner J.H. (Eds.) (2014) *Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II*, Dordrecht: Springer.
- Strachey J. (1955). Editor's Introduction to Studies of Hysteria (1893-1895). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 2*, London: The Hogarth Press, pp. ix–xxviii.
- Strachey J. (1962) The Emergence of Freud's Fundamental Hypotheses, Appendix to The Neuro-Psychoses of Defence. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 3*, London: The Hogarth Press, pp. 62–68.
- Tomasello M. (2008) *Origins of Human Communication*, Boston: MIT Press.
- Turner J.H. (2000) *On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Turner J.H. (2007) *Human Emotions: A Sociological Theory*, Milton Park: Routledge.
- Turner S. (2018) *Cognitive Science and the Social: A Primer*, Milton Park: Routledge.
- Vaisey S. (2009) Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, vol. 114, no 6, pp. 1675–1715.

- Vaisey S., Valentino L. (2018) Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with the Judgment and Decision-Making Sciences. *Poetics*, vol. 68, pp. 131–143.
- Weber M. (2004) Hozhajstvo i obshhestvo [Economy and Society]. *Zapadnaja jekonomicheskaja sociologija. Hrestomatija sovremennoj klassiki* [Western Economic and Sociology. Readers of Modern Classics]. Tr. by A. F. Filippov (ed. V. V. Radaev), Moscow: ROSSPJeN.
- Wacquant L. (2004) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant L. (2015) For a Sociology of Flesh and Blood. *Qualitative Sociology*, vol. 38, pp. 1–11.
- Wacquant L. (2022) Ruination in the Ring: Habitus in the Making of a Professional "Opponent". *Ethnography*, no 2, pp. 193–217.
- Zenkin S. N. (2011) Javlennoe sakral'noe (numen) [Revealed Sacred (Numen)]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 1-2, pp. 197–222.
- Zhirar R. (2000) *Nasilie i svjashhennoe* [Violence and the Sacred]. Tr. by G. Dashevskogo, Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zygmunt A. (2018) *Svjataja negativnost': Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataja* [Holy Negativity: Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.